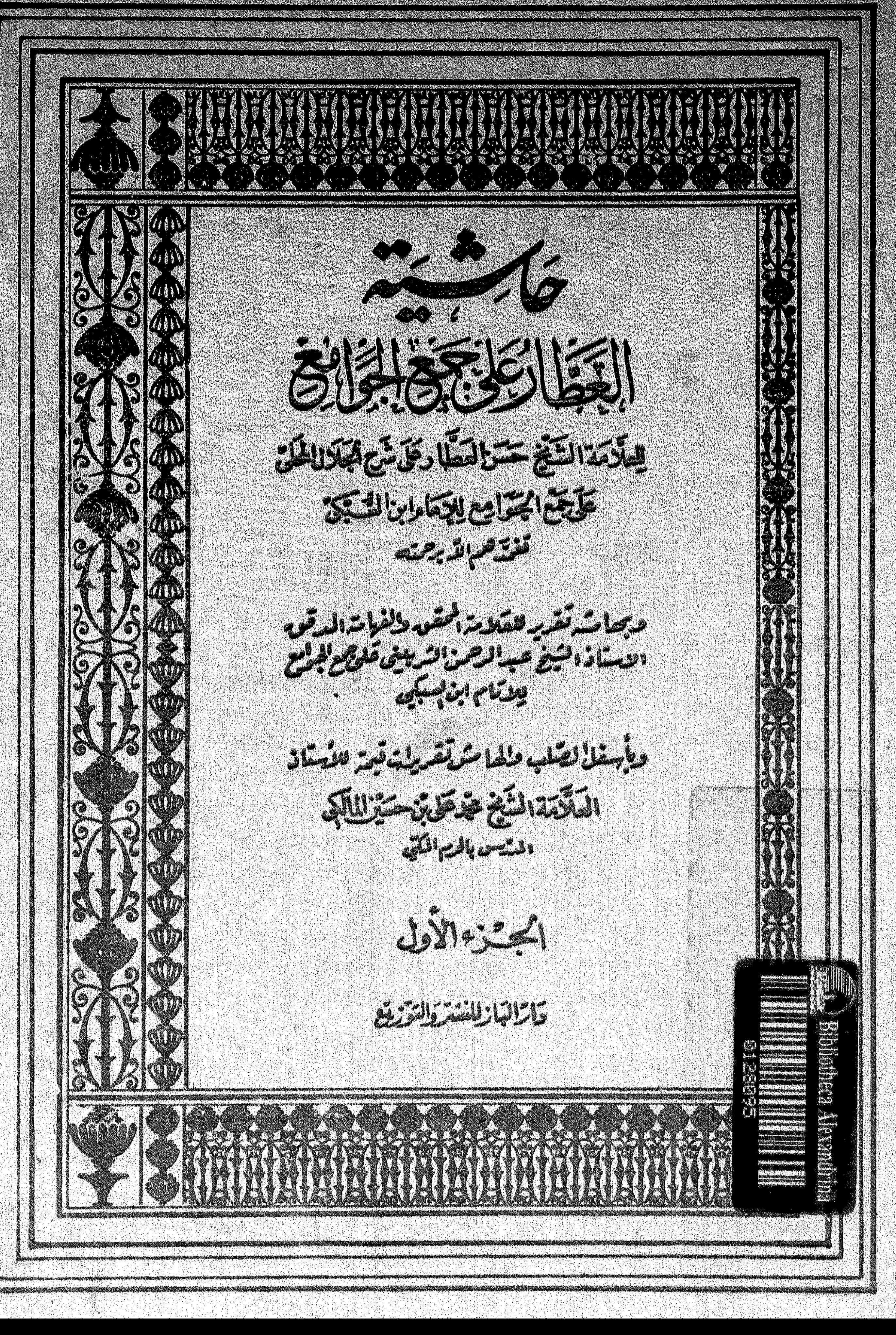


حاشية العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلي

على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي

تغمدهم الله برحمته

وبحاشيته تقرير للعلامة المحقق والفهامة المدقق

الأستاذ الشيخ عبد الرحمن الشربيني على جمع الجوامع

للإمام ابن السبكي

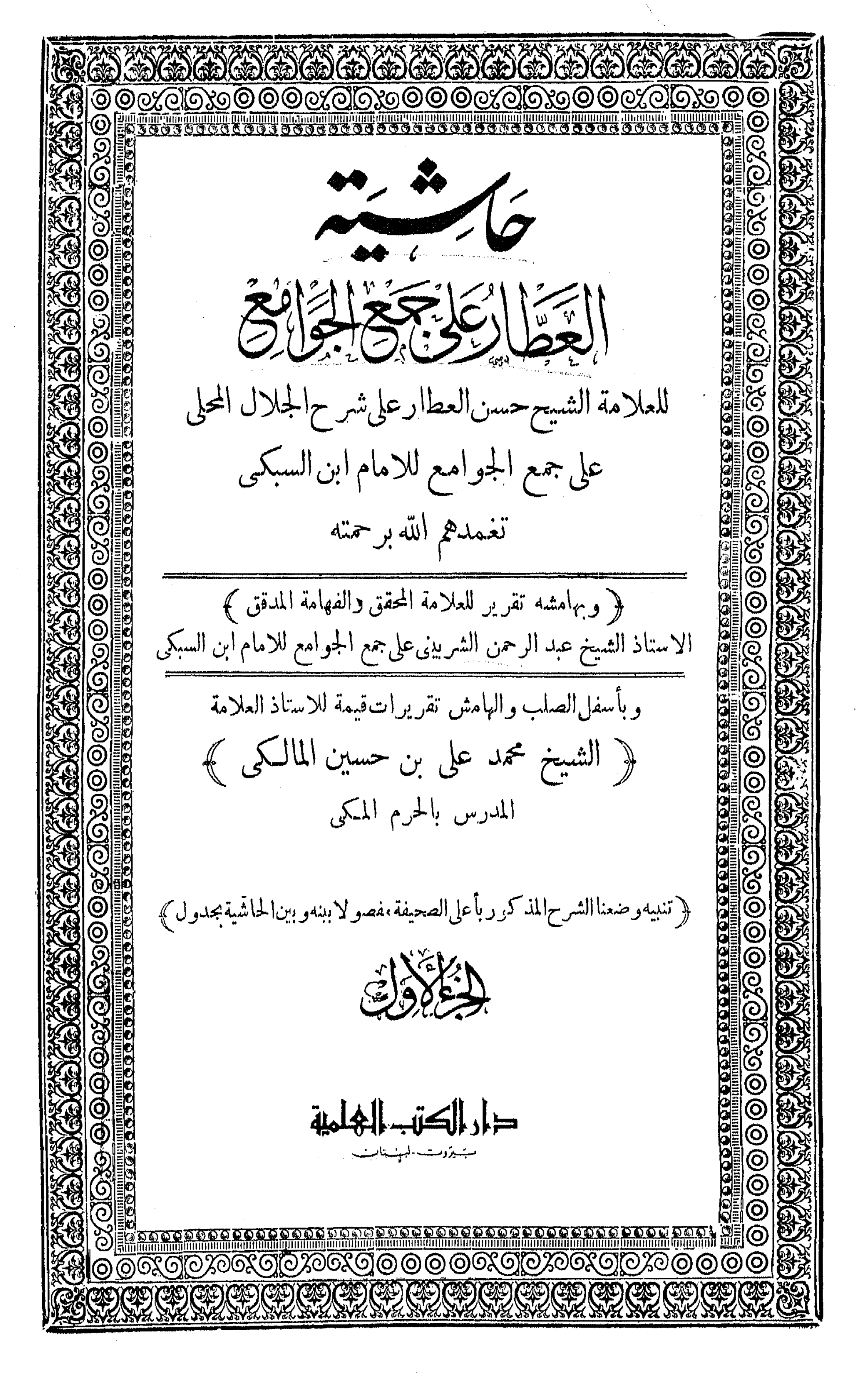
وبأسفل الصلب والحاشية تقريرات قيمة للأستاذ

العلامة الشيخ محمد علي بن حسين المالكي

المدرس بالحرم المكي

الجزء الأول

دار الباز للنشر والتوزيع



حاشية

العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلى

على جمع الجوامع للامام ابن السبكى

تغمدهم الله برحمته

﴿ وبهامشه تقرير للعلامة المحقق والفهامة المدقق ﴾

الاستاذ الشيخ عبد الرحمن الشربينى على جمع الجوامع للامام ابن السبكى

وبأسفل الصلب والهامش تقريرات قيمة للاستاذ العلامة

﴿ الشيخ محمد على بن حسين المالكى ﴾

المدرس بالحرم المكى

﴿ تنبيه وضعنا الشرح المذكور بأعلى الصحيفة مفصولا بينه وبين الحاشية بجدول ﴾

الجزء الأول

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين ٭ قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للملابسة كما هو مختار الزمخشرى والتفتازانى او الاستعانة كما اختاره القاضى البيضاوى أو هى صلة للفعل المقدر وعليه يرد ما أوردوه من التعارض بين الحديثين ومما أجابوا به أن الزمان الذى اعتبروه فى مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعم مما لا يفضل عما وقع فيه وما يفضل عنه فيجوز أن يكون التلبسان فى زمان بهذا المعنى وأمكن وقوع الابتداء فى حال التلبسين من غير لزوم تدافع الابتداءين وأنه يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونا معا بالجنان لجواز اخطار الشيئين معا بالبال قال الليثى فى حاشية المطول وفى كليهما نظر أما فى الاول فلأن معنى العموم الذى اعتبره النحاة فى مقارنة الحال للعامل انه يجوز أن يكون أزمان فاصلة عن أزمان عاملة حتى تكون مقارنتها له ببعضها لا بتمامها كما فى جاء زيد راكبا فانه يجوز أن يكون الركوب قبل المجىء ممتدا اليه وباقيا بعده وأما جواز أن لا يكون شىء من الركوب مقارنا للمجىء فلم يقل به أحد وفى التسمية والتحميد أيهما آخر لا يكون شىء منه مقارنا للابتداء الذى ليس لزمانه انقسام ومعلوم ان التلبس بأمر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الأمر فلو قارن بالتسمية والتلبس بالتحميد ذلك الأبتداء لزم وقوع ابتداءين متدافعين وأما فى الثانى فلأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شيئين معا مثل التسمية والتحميد إلا نادر للافراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية اه ثم أن البدأ بالبسملة والحمدلة انما هو فى صدر الفعل والمطلوب تعميم البركة فمن ثم رجح تقدير المتعلق خاصا لتعم البركة سائر أجزاء الفعل فتقدير أؤلف مقتض بلفظه صحبة التأليف لما تبرك به لكن قد ذكر الشيخ ابن عرفة فى تفسيره ان التقدير بابتدىء يساوى أولف مثلا بسبب أن الله جعل هذا اللفظ الذى هو البسملة أو الحمدلة لما بدىء به مصحوب البركة على جميع الفعل لأن مقتضى الحديث ذلك اذ فيه الحض على الابتداء وماذاك إلا لان وضعه فى البدا يحصل هذا المعنى المقصود اه وقد أورد سم هنا اشكالا

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه (قوله حال الخ) فيه ان الحال لا يكون انشاء مع ان هذا بيان لمعنى البا وإلا لكانت الباء للتعدية المجردة والغرض انها للاستعانة ليس ثابتا فى نفسه لانه معنى عارض للمتكلم فكيف يثبت لغيره على وجه القيدية والصواب عندى أن يقال أن المقصود من قوله بسم الله الخ انشاء الاستعانة ومتى قصد ذلك كانت الجملة بتمامها انشائية لانك أنشأت التبرك أو الاستعانة على التأليف بذكر الاسم فكان المعنى استعين مثلا بسم الله فى التأليف على ان ذلك انشاء وأنت اذا قلت ذلك انشاء انشأت الاستعانة فى التأليف ولم تخبر عنه وذلك كما أن كم ورب لانشاء الاستكثار والتقليل فلما دخلا على ماله نسبة غير نسبة التكثير والتقليل صيراه انشائيا فى الرضى انما وجب تصدير متضمن معنى الانشاء لانه مؤثر فى الكلام مخرج له عن الخبرية فلولا تصديره لامكن ان يحمل السامع الجملة على معناها قبل التغيير فاذا جاء المغير فى

عن

عن شيخه السيد عيسى الصفوى حاصله أن جملة البسملة اما ان تكون خبرية أو انشائية ويرد على الاول ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله فى نفس الامر بدون التلفظ به ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلا من مصاحبة الاسم أو الاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا التلفظ وعلى الثانى ان شان الانشاء ان يتحقق مدلوله بالتلفظ به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يتوقف حصوله على التلبس بالبسملة فكيف يقدر مثلا بسم الله أذبح او اسافر بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة او الاستعانة لزم ان تكون الجملة لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود بوجه من الوجوه وذلك فى غاية الندور ولو قيل ان المعنى أبدأ أو افتتح بسم الله اى اجعله بداءة الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شىء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجرى حقيقة الا فى نحو التأليف مما يمكن ان يكون له بداءة حقيقة وان امكن اجراؤه فى سائر المواضع بالمسامحة فى جعله بداءة اه واحسن ما يجاب به عنه ان يقال ان القائل إذا شرع فى ذبح أو أكل أو سفر مثلا فان قلنا ان تقدير أتبرك أو أستعين فى هذا الفعل بسم الله او نحو ذلك كانت الجملة لانشاء التبرك او الاستعانة ولا يرد عليه شىء مما ذكره السيد اصلا وان قلنا ان تقديره اذبح أو أسافر بسم الله مثلا كما هو المشهور يرد ما ذكره السيد ظاهرا وشىء آخر وهو أن المقصود بالاخبار بهذه الجملة الخبرية من هو فان المباشرة لهذا الفعل تغنى عن الاخبار لو كان ثم احد يحتاج إلى الاخبار ولعلك لا تجده أصلا فانك ان قصدت الله بالاخبار فهو غنى عنه وان قصدت نفسك فكذلك ولا ثم ثالث يقصد بالاخبار ولو كان لاغنته المباشرة للفعل عن الاخبار فالاوجه ان يقال ان تعلق الجار بهذا الفعل على تضمين معنى التبرك أو الاستعانة أو نحوهما فمعنى أذبح أتبرك أو أستعين فى الذبح بالتضمين المذكور فتكون مقولة لانشاء التبرك او الاستعانة فى الذبح مثلا ولا يكون الاخبار به مقصودا وإنما ذكر لتعيين محل التبرك أو الاستعانة فاندفع قوله والاصل غير مقصود بوجه من الوجوه لانه مقصود لتعيين محل التبرك أو الاستعانة وإن كان الاخبار به غير مقصود وانما المقصود الانشاء بمتعلقه لا به نفسه وما ادعاه من الندور نلتزمه ونقول ان النادر يرد به الاستعمال أحيانا ولا يقدح فيه أو يقال ان المقدر اذبح أو اسافر مثلا من غير ميل الى التضمين فجملة اذبح مثلا خبر واما باسم الله فهو انشاء وهذا معنى قولهم انها خبرية الصدر انشائية العجز ولا يقال عليه ان الخبر والانشاء متقابلان فلا يجتمعان فى كلام واحد باعتبار واحد كما هو شان المتقابلين والحال هنا ليس كذلك لان معنى ماذكرنا اننا إذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا لما تم به الاسناد من ركنى الجملة كانت خبرية واذا نظرنا إلى القيد كانت انشائية فالخبرية والانشائية باعتبارين متغايرين ولا بدع فى ذلك لان السيد الجرجانى فى حاشية المطول فى مبحث الانشاء عند قول التفتازانى رب لانشاء التقليل وكم الخبرية لانشاء التكثير قال ولا ينافى ذلك كون بادخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير فاذا قلت كم رجل عندى فهو باعتبار نسبة الظرف الى الرجل كلام خبرى يحتمل الصدق والكذب وأما باعتبار استكثارك اياهم فلا يحتملها لانك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم اه والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انها على الاول انشائية محضة وعلى الثانى صالحة للخبرية والانشائية بالاعتبارين المذكورين فتأمل (١) وقول السيد الصفوى ولو قيل ان المعنى الخ يشير الى الجواب عن الاشكال وفيه ان جعل الباء للتعدية

آخرها تشوش خاطره لأنه يجوز رجوع معناه إلى ما قبله من الجملة مؤثرا فيها ويجوز بقاؤه على حاله فيترقب جملة أخرى يؤثر ذلك المؤثر فيها اه فانت تراه حكم بان المعنى الانشائى إذا رجع إلى ما قبله أثر فيه وأخرجه عن الخبرية فكذا ماهنا ومراد من قال انها انشاء وخبر باعتبارين انه إذا قطع النظر عن المتعلق فما قبله خبر وإذا نظر اليه فهو انشاء وأما أن الاول خبر والثانى انشاء فلا يمكن مع تعدية معنى العامل الخبرى اليه فظهر ان القول بانها انشائية تبعا لانشاء المتعلق هو السديد واندفع الاشكال برمته

(١) قوله فتأمل وجه التأمل ما أشار اليه الشربينى من أن مراد من قال انها إنشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن الميثاق فما قبله خبر وإذا نظر اليه فهو إنشاء كما ذكر المحشى يقتضى أن معنى المتعلق الانشائى إذا رجع إلى ما قبله ولم يقطع النظر عنه أثر فيه وأخرجه عن الخبرية وبه صرح الرضى فظهر أن القول بانها إنشائية تبعا لانشاء المتعلق هو السديد وبه يندفع إشكال السيد الصفوى برمته اه محرره عفى عنه

(قول الشارح التحرير الحمد لله) اعلم ان الكلام ان كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة فى الذهن خارج عن مدلوله أى حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم منه محتمل لان تطابقه النسبة أو لا تطابقه فخبر وان لم يكن كذلك بان لا يكون له خارج أصلا كاقسام الطلب فانها دالة على صفات نفسية قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس لها متعلق خارجى أو يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فان لها نسبا خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها النسب المدلولة او لا تطابقها لانها لحصولها بها مطابقة قطعا (٤) فانشاء وهذا أقرب الحدود وأخصرها فقد حدا بحدود كثيرة ذكرت فى مختصر ابن الحاجب وشرحه العضدى وغيرهما فالكلام الانشائى حينئذ يجب أن يكون محضرا لتلك الصورة القائمة بالنفس ليترتب عليها مقتضاها من وجود أو عدم ثم صيغ الانشاء اما باصل الوضع كاضرب أو بالنقل كبعت ونعم وبئس إذا قصد بها حدوث الحكم على ما قال الزمخشرى انها نقلت لمعان انشائية ويدل عليه الاستعمال إذ لا معنى للانشاء إلا الكلام الذى لا خارج له أوله خارج لا يحتمل المطابقة وعدمها وهذه كذلك اتفاقا وإلا احتملت الصدق والكذب قال العضد شرحا لما قاله ابن الحاجب الصحيح انها اى نحو بعت واشتريت وطلقت انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو انها لاتدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به وأيضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب إذ لا حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا وأيضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولانه لو كان مستقبلا لم يقع كالو صرح به وأما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف أمر على أمر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وأيضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا او انشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل فان أراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان أراد الانشاء وقع ومثله السعدى فى التنقيح رداعلى صاحب التوضيح فى قوله ليس المراد بوضع الشرع صيغ العقود والحلول للانشاء ان الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل تشرع

الحمد لله

مستبعد هنا جدا فان باء التعدية هى المعاقبة للهمزة فى تصيير الفاعل مفعولا كما فى ذهبت بزيد وان كون الجملة لانشاء الجعل غير مستقيم لان الجملة الانشائية إنما يقصد بها استحداث مدلولها والجعل المذكور ليس مدلولا لها بل هو معنى خارجى عنها وقوله ولا يجرى حقيقة الخ يعنى ان التأليف ونحوه مما يكون من مقولة اللفظ يصح ان يفتتح بالبسملة على سبيل الجزئية بان تجعل جزأ منه لان الشىء إنما يفتتح بجزئه فجعل البسملة جزءا من التاليف واضح واما نحو الاكل والذبح مما ليس من مقولة اللفظ فجعل البسملة بداءة له يستدعى جزئيتها منه وليس كذلك إلا أن يدعى انها كالجزء فى كونها تذكر قبل الشروع فيه وحال ملابسة اوله فقد ظهر لك وجه ما ادعاه من المسامحة ومخالفة المشهور ولبعض اشياخنا هنا تفصيل طويل مبنى على أمور لا تتم منها انه قال فان قلت الجار والمجرور ليس بكلام الى آخر السؤال والجواب ولا يخفى على من تأمل كلامنا منافاة تقرير معنى كون الجملة خبرية الصدر انشائية العجز انه لا ورود لهذا السؤال أصلا واما الجواب ففيه ان دعوى كون الجار والمجرور فى معنى الكلام لانه فى معنى استعين بسم الله مع كيف وانه يلزم عليه خروجه عن القيدية وعدم ارتباطه بما قبله وقد اضطر فى هذه الدعوى الى تقدير المتعلق حتى تم له ما ادعاه وهو رجوع منه لاصل التركيب فالكلام فى الحقيقة المتعلق الذى قدره ولم يخرج المجرور عن حكم أصله فلا فرق بين أستعين بالله وأفتتح بسم الله وقد وقع منه نحو هذا فى حاشية الملوى على السلم فقال ان المجرور مخبر عنه فى المعنى وهذا إنما يتم فى المجرور بحرف الجر الزائد واما المجرور بحرف الجر الاصلى فانه مفعول به غير صريح كما صرح بذلك النحاة فلو جعلناه مخبرا عنه فى المعنى انعكس الحكم وتغير مدلول التركيب إذ فرق بين اخبارك بوقوع ضرب زيد على عمرو والمؤدى بقولك ضرب زيد عمرا واخبارك بثبوت الضرب لعمرو فى قولك عمرو مضروب زيد فان لكل من التركيبين غرضا يتعلق به ومنها انه لو قدر المتعلق فضلة نحو مبتدئا ومستعينا ومتبركا وكانت الباء للتعدية فالجملة خبرية الصدر انشائية العجز وفيه ان جعل الباء للتعدية مما سمعت وأما هذه المصوبات فهى أحوال تستدعى عاملا والعامل محذوف تقديره أبتدىء مثلا وإذا قدر الفعل كان أحق بالعمل لاصالته كما قال فى مثله الزمخشرى إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ولما فيه من كثرة المقدرات بلا داع اليه وأيضا فقد صرحوا بان تقدير مستعينا ونحوه من الاحوال ليس لتعلق المجرور به بل هو بيان لمعنى الباء ومنها انه فسر فى بعض الاحتمالات المصاحبة والاستعانة بالملاحظة والاستحضار وهو ليس معنى حقيقيا لهما إذ باء المصاحبة هى الدالة على ملابسة الفعل ومصاحبته فهى بمعنى مع كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن وباء الاستعانة هى الداخلة على الآلة ككتبت بالقلم ولذلك استشكل جعل الباء للاستعانة بجعل اسم الله آلة للفعل وهو ترك للادب وعلى تقدير كون هذا المعنى مجازيا يلزم على ارادته ذهاب المعنى المراد من التركيب فان المقصود من جعل الباء للملابسة افادة ملابسة التبرك

فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاه فهذا معنى وضع الشرع هذه الصيغ للانشاء ثم قال العضد واعلم ان الذى قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما فى الذهن وهو الموجب اه قال السعد مراده دفع الوجوه المذكورة[1] عن المخالف اما الأول لان فلأنا لانسلم صدق حد الانشا. وانتفاء خاصة الاخبار وإنما يكون ذلك لو لم يكن اخبارا عما فى الذهن غايته وانه يكون خبر يعلم صدقه بالضرورة كما إذا اخبر ان فى ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث[2] فلأنه ماض بمعنى انه ثبت فى ذهنى تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما فى الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به واما الرابع[3] فلان القطع بالفرق المذكور إنما هو فى الاخبار عما فى الخارج واما الفرق بين الاخبار والانشاء عما فى الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما فى الذهن من الكلام النفسى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فالنسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها من حيث هى ثابتة فى النفس اه ولكن هذا لايتجه إلا إذا اخذت النسبة التى اعتبر لها خارج او لا من حيث انها مدلول باللفظ فقط من حيث انها مفادة منه حاصلة فى الذهن كما لو صدرنا (٥) به او لا وقد ذكره هكذا عبد الحكيم فى حاشية المطول وهو الحق المطابق لوضع الكلام للصور الذهنية والقول بان دلالته على النسبة القائمة بالنفس ينافيه كلام الشاك والمجنون ومن تيقن خلاف ما اخبر به وهم لان دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لايقتضى قيامها بها فى الواقع كما انه لايقتضى حصول مضمونه فى الخارج ان جعل مدلوله النسبة الخارجية هذا وقد صرح العضد بان محل الخلاف صيغ العقود ونحوها إذا قصد بها حدوث الحكم كما مر والظاهر ان المراد به ان لايقصد بها الاخبار لأنها صرائح لايعتبر فيها قصد الايقاع فمتى سلم أنها نقلت شرعا للانشاء افادت معناها بلا قصد ايقاع او يراد به قصد اللفظ لمعناه ومن ذلك صيغ الحمد ان سلم النقل فيها وقد رايت عن بعضهم فيها حكاية قولين لزوم القصد اى قصد الانشاء وعدمه ولعل الاول مبنى على عدم تسليم النقل فيها بناء على ما قاله بعض ان القول بانه مشترك بين الاخبار والانشاء كصيغ العقود مما لايلتفت اليه لان صيغ العقود نقلها الشرع إلى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل لما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا فالحق انها اخبار استعملت فى الانشاء مجازا لان قصد الاخبار بها بعيد ثم ان كم رب للانشاء من جهة التقليل والاستكثار والخبر إنما هو ما بعدها كما نص عليه الرضى والشريف فى حواشيه وهو المطابق للاستعمال فى التكثير والتقليل إذ هو دليل الوضع وقد نص عليه التفتازانى ايضا ولا يضر ان فى ذلك ليس مدلول الجملة وبعد ما تقدم فالحق لايخفى على ذى بصيرة ه ومن العجائب ما قيل ان الخبر لايلزم ان يحصل مدلوله بدونه وان يكون حكاية عن غيره فبعت ونحوه خبر رتب الشارع مقتضاه او ترتب عليه امر اخر كالاستكثار إذ كيف يحتمل

التبرك لجميع اجزاء الفعل ومن جعلها للاستعانة الاشارة إلى ان هذا الفعل لايتم بدون ذكره تعالى. وما يتر ^ من جعل اسم الله آلة مندفع بعدم ملاحظة هذه الجهة بل الملاحظ ماذكرناه على انه لو تم هذا المعنى الذى اراده لفسر القوم باء الاستعانة به ولم يرد الاشكال المشهور ثم انه لافرق بين الملاحظة والاستحضار فى المعنى وهل ينفك أحدهما عن الآخر فان أراد أن مجموع المعنيين يفسر بهما كل من الملابسة والاستعانة لزم انه لافرق حينئذ بين باء الاستعانة والملابسة لانهما بمعنى واحد وان اراد ان الكلام على طريق التوزيع يقال له بعد تسليم تغاير المعنيين لم خص احدهما بهذا المعنى دون الثانية (قوله الحمد لله) تجرى احتمالات الاستغراق والجنس والعهد الخارجى فى ال دون العهد الذهنى لندرة استعماله ولكون مدخوله فى حكم النكرة فيصدق بأى فرد كان من أفراد الحمد والمقام يأباه لانه يقتضى الحصر وهو مستفاد من جعلها استغراقية او جنسية اوظهور الفرد بحيث يكون خارجا عن الذهن مطلقا بجعلها للعهد الخارجى بناء على ان الحمد واجب عقلا وشرعا والواجب ينبغى ان يكون علانية ليقتدى به فيه غيره على ما بين فى الفروع من استحباب اعطاء الصدقة الواجبة جهارا او اثر التعبير بالجملة الاسمية تاسيا بالكتاب العزيز لأنه مفتتح بها وهو الذى جرى عليه كثير من المؤلفين وتوجيه الجملة الفعلية بما سياتى لمراعاة جانب المصنف على ان ذلك التوجيه مناقش فيه بما ستسمعه وللتفنن ايضا فيكون الكلام محتويا على كل من الجملتين واما ان الفعلية ابلغ او الاسمية فالتحقيق فيه ما قال الفنارى فى حاشية المطول ان القاعدة فى اختيار طريقة الحمد ترجيحها جانب البلاغة فالمحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب الاسمية كما فى سورة

(١) أى فى قول ابن الحاجب انها لاتدل على الحكم بنسبة خارجية وانها لايوجد فيها خاصية الاخبار اه كاتبه

(٢) أى فى قول ابن الحاجب وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا الخ اه كاتبه

(٣) قوله وأما الرابع اى فى قول ابن الحاجب وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء الخ اه كاتبه

حينئذ الصدق و الكذب و أظن ذلك القائل راى بعض ما تقدم عن التوضيح فخلط عليه الامر ثم ان قولك الحمد لله معناه الحكم على الحمد بانه ثابت لله و لا شك انه يلزمه الله ثابت له الحمد فان استعملت فى اللازم كانت انشائية بتمامها و إلا فبلازمها و هو محمل القولين المختلفين و معنى انشاء مضمون الجملة انشاء الثناء على الله بالمضمون و يحتمل ان تكون خبرية و يحصل الحمد بها اذ الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحسر و التحزن فيكون الغرض من هذه الجملة الثناء و التحميد فيكون قائلها حامدا و لا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق و الكذب بالنظر لمفهومها و سيأتى تحقيقه و هى حينئذ حكاية عن حمد وقع او يقع و القول بانها حكاية عن نفسها و يكفى التغاير الاعتبارى خطأ و إن اشتهر اذ الحكاية كما قال السيد (٦) المروى مفهوم القضية و المحكى عنه مصداقها الذى هو كون الموضوع فى نفسه بحيث يصح

على افضاله و الصلاة و السلام على سيدنا محمد

الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات و إلا فالفعلية ثم ان جعل الجملة إنشائية اقوى لأمرين الاول توافقهما مع جملة الصلاة إذ هى إنشائية ايضا عند الاكثر و دعوى بعض تجويز خبريتها تكلف لان المخبر بالثناء مثن بخلاف المخبر بالصلاة فليس بمصل فلو جعلت جملة الحمدلة خبرية لزم تخالف الجملتين خبرا و انشاء و فى العطف خلاف الثانى ما قاله الفنارى ان القول المذكور و أمثاله أخبار واقعة موقع الانشاء أى مستعمل فى معناه مجاز اذ الظاهر ان المتكلم به ليس بصدد الاخبار و الاعلام لان المخاطب به هو الله تعالى و فيه وضع الظاهر موضع المضمر و معنى الحمد لله الحمد لك يارب فمقصود المتلفظ به انشاء تعظيمه تعالى لتوفيقه للحمد و ايجاده بهذا اللفظ و القول بانه مشترك بين الاخبار و الانشاء كصيغ العقود لا يلتفت اليه لان الصيغ المذكورة اخبار فى اللغة نقلها الشارع الى الانشاء لمصلحة الاحكام و اثبات النقل فى امثال ما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا اهو ايضا رجح الشارح قول المصنف نحمدك اللهم انها انشائية كما سيأتى (قوله على افضاله) خبر بعد خبر ففيه تنبيه على تحقق الاستحقاقين الذاتى و الوصفى فان لفظ الله اعلم للذات علق عليه الحمد اولا تنبيها على الاول ثم علق على الافضال تنبيها على الثانى قال العلامة السيالكوتى فى حاشية المطول و الاستحقاق الذاتى ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحت مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل سمى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة إسم الذات عليه اه فان قلت لا اشعار فى الكلام بالاستحقاق الذاتى اذ لم يمهد من قواعدهم أن تعليق أمر باسم غير صفة يدل على منشئية مدلوله فالجواب ان هذا يفهم بالذوق حيث لم يقل الحمد للمتفضل مثلا لا من أن تعليق أمر باسم يدل على منشئية مدلوله على ان لك ان تقول لفظة الله تعالى لما دلت على ذات متصفة بجميع صفات الكمال و اشتهر اتصاف تلك الذات بهذه الاوصاف فى ضمن هذا الاسم لم يبعد أن يجعل التعليق به فى حكم التعليق بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات و الافضال مصدر افعل و لم يسمع بل المسموع فضل عبر به دون انعم كما فى المصنف الاشارة الى ان انعامه تعالى بمحض الفضل لا بطريق الاستحباب أو الوجوب مع الرمز الى ان فى الشرح زيادة فوائد على المصنف لان الفضل الزيادة و قول الحواشى فى اوجه الترجيح أن الافضال صريح فى إيقاع الحمد فى مقابلة الفعل الصادر من المحمود بخلاف قول المصنف على نعم فانه يحتمل ان تكون النعم جمع نعمة بمعنى الانعام او بمعنى المنعم به بل الثانى هو المتبادر و الحمد على الفعل امكن من الحمد على الاثر لان الحمد على الفعل بلا واسطة بخلاف الحمد على الاثر فانه بواسطة أنه اثر الفعل معارض بان الحمد على الاثر يلاحظ فيه ايضا الفعل و ملاحظة شيئين اقوى من ملاحظة شىء واحد مع ما فيه من اظهار النعمة

الحكم بانه المحمول و ذلك المصداق لزم ان يتقدم عليها فلا يتصور ان يكون نفسها كيف و النسبة إنما هى فى الحكاية دون المحكى عنه مع أنه إنشاء فالتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار و كذا ما قيل ان المحكى عنه التلفظ و الحكاية اللفظ بل هو مما يقضى منه العجب هذا ما عندى فى هذا المقام و الله الهادى إلى الصراط المستقيم (قول الشارح على افضاله) خبر بعد خبر للتنبيه على الاستحقاق الذاتى و الوصفى معا و الاستحقاق الذاتى ما لا يلاحظ فيه خصوص صفة حتى الجميع بل يكون فى مقابلة الاتصاف بالجميل مطلقا لا ما يكون الذات البحت و الاستحقاق مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس الا على الجميل سمى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة و إنما يفهم هذا حيث لم يقل الحمد للتفضل مثلا فطريقه الذوق (قوله لما اورد على التعبير) اى على توجيهه الآتى (قوله فانه يحتمل الخ) لا ضير فيه فان الحمد عليه من حيث متعلقه اعنى الانعام غايته انه عنا لوحظ فيه شيئان و هو أقوى من ملاحظة شىء واحد فالقول بان الحمد على الفعل أمكن ممنوع (قوله خبر بعد خبر) فكأنه قيل الحمد لاجل الافضال اى احمده لاجل الافضال فالعلة هنا باعثة لا موجبة للحكم حتى يقال انه إذا جعل أل استغراقية اقتضى انحصار علة ثبوت الحمد لله فى الافضال و ليس كذلك و ما اجيب به من انا نجعل أل للجنس فلا يرد إذ ثبوت جنس الحمد لاجل الافضال لا ينافى ثبوته لغيره ففيه أنه لا فرق بين الاستغراق و الجنس فان انحصار الماهية فى شىء يقتضى أنه لا فرد لها سواه و كيف و الاستغراق فرع الجنس كما حقق فى موضعه و يصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تعليلا للحكم بمعنى الثبوت و كذا بمعنى الايقاع و ما قيل أنه لا دلالة للخبر عليه بدليل خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى ففيه أن دلالة الخبر عليه لا يقتضى وقوعه كما

وآله هذا ما اشتدت

النعمة المطلوب فى مقام الحمد حتى قال بعض العارفين ان الحمد هو اظهار صفة الكمال ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تعليلا للحكم بمعنى الثبوت لا الحكم بمعنى الايقاع فانه وصف قائم بالحاكم اذ هو عبارة عن اذعان النسبة ولا دلالة للفظ الجملة الخبرية عليه بدليل[1] خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى وجوز الحواشى فى تعليق الظرف وجوها منها انه ظرف لغو متعلق بالحمد واوردوا عليه لزوم الاخبار عن المصدر قبل استيفاء معمولاته الا ان يغتفر ذلك فى الظروف لكثرة توسعهم فيها وانه لا فائدة فى الاخبار حينئذ اذ المعنى عليه الحمد على افضال الله ثابت لله وثبوت الحمد على افضال الله لله مما لا يخفى على احد إلا ان يلاحظ المضاف دون المضاف اليه ويرد عليه ايضا ان عمل المصدر المعرف بال قليل حتى قال الجامى ولم يات فى القرآن شىء من المصادر المعرفة باللام عاملا فى فاعل او مفعول صريح بل قد جاء عاملا بحرف الجر كقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول وعلة ذلك ان المصدر انما عمل لانه فى تقدير انحلاله الى ان والفعل فكما لا تدخل لام التعريف على ان مع الفعل ينبغى ان لا تدخل على المصدر المقدر به وبهذه العلة يظهر لك وجه قولهم ان فيه اخبارا عن المصدر قبل استيفاء معمولاته لما فيه من الاخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو بمعنى قولهم ايضا فى علة الامتناع ان فيه الفصل بين العامل ومعموله بأجنبى لان الظرف معمول للمصدر فهو من بقية الصلة والخبر اجنبى منها وظهر لك من هذا ايضا ضعف تجويزهم ان يكون الظرف خبر محذوف تقديره حمدى لان فيه عمل المصدر محذوفا وعلته ما ذكرنا فيرجع لحذف الموصول وصلته مع بقاء متعلق الصلة تامل واما قولهم انه لا فائدة فى الاخبار الخ فمندفع بجعل الجملة انشائية كما بينا وعلى تقدير خبريتها يقال ان هذه الجملة لم يقصد بها اخبار احد بل قصد بها تحصيل الحمد كبقية صيغ الاذكار والتنزيهات وكيف لا ومن الذى قصد اخباره حتى تكون الافادة له ولو فرض مخاطب قصد اخباره لكان الاخبار به كالاخبار بقولنا السماء فوقنا ونقل يس فى حواشى الصغرى عن العلامة علاء الدين البخارى ان الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحسر والتحزن فيجوز ان يكون الغرض من هذه القضية الثناء على الله والتحميد فيكون قائلها حامدا كما كانت امرأة فرعون متحسرة ولا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب لانها إذا نظر لمجرد مفهومها تحتملهما وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء وقولهم فى الجواب اننا نلاحظ المضاف دون المضاف اليه يأباه مقام الحمد لان المقصود من الاضافة كما قال السيد فى حاشية المطول الاشارة الى حضور المضاف فى ذهن السامع كما ان اللام اشارة الى حضور ما عرف بها فيه اه فكانه يقول الافضال الكامل الظهور البالغ الى حد حضوره فى ذهن كل احد مما يستحق المتصف به ان يحمد وعلى التقدير المذكور يبقى المضاف فى حكم النكرة فيدل على فضل ما ولا يناسب المقام كما سيتضح لك ذلك عن قريب وقولهم انه يرد على تقدير جعل الظرف خبرا عن المبتدا وهو ما رجحناه سابقا انها اذا جعلت أل للاستغراق اقتضى ذلك انحصار علة ثبوت الحمد لله فى الافضال

(١) قوله ولا دلالة الخ نظر فيه الشربينى بأن دلالة الخبر عليه لا يقتضى وقوعه كما مر اه فتأمل

(قوله او حال) فيه إيهام ان ثبوت الحمد لله مختص به بناء على ان الانتقال فى الحال هو الغالب وإن جعلت لازمة ولا يصح ان يكون بيانا للباعث كما لا يخفى فتأمل (قوله وفيه أن تعلقه الخ) فيه وما بعده نظر ظاهر فان المراد ذكره من حيث أنه محمود عليه تامل (قوله اللهم الخ) إشارة إلى ضعفه اذ حينئذ لا قرينة خفية حتى تكون تورية وقيل ان المراد انها خفية بالنسبة لبعض الناس فالمراد الخفاء فى الجملة (قوله لانها المقصودة بالذات) أى لانها العلم وفيه ان الكلام فى اسماء الكتب ولا شك ان غرض المصنفين يتعلق باللفظ والمعنى جميعا الا ان يقال تعلقه باللفظ من حيث تادية المعنى هذا ويمكن ان تكون الاشارة للنقوش ويكون من باب ذكر الدال وارادة المدلول (قوله ثم ان بنينا على ان الخ) ظاهره أنه هنا تسمية للكتاب وليس كذلك اذ ما هنا حمل شرح على مدلول اسم الاشارة فلعل المراد ان ما هنا مبنى على ما قيل فى اسماء الكتب (قوله وعلى ان الذهن لا يقوم به الا المجمل) ان كان المراد قيام المجمل او المفصل مطلقا بقطع النظر عن زمن القيام فلا معنى للخلاف فيه اذ يقوم به الامران معا بدليل تقسيمهم العلم الى تفصيلى واجمالى وان كان المراد قيام ذلك واستحضاره زمن الاشارة للاشارة اليه من حيث التفصيل اذ الاشارة حينئذ للمرتب الحاضر فى الذهن وهذا هو المراد فلا معنى للخلاف فيه ايضا اذ العلم بالكنه فى آن واحد انما يمكن فيما له حقيقة متأصلة والالفاظ ومعانيها ليست كذلك ولا داخلة تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس وفصل واحد اذ المعانى عبارة عن المسائل والمسئلة قد تكون ملتئمة من مقولات شتى (قوله حذف مضافين) اما مفصل فلتطابق المبتدا والخبر لما مر من ان التفاوت الذهنى إلى امور متعددة مع ملاحظة تعددها وترتبها فى آن واحد غير ممكن واما نوع فبناء على ان الاشارة اليه من حيث تعينه بالمحل كما هو الظاهر اما لو اشير اليه لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع وحينئذ لا حاجة اليه (قوله كما هو الحق) بناء على وجود التعدد المستلزم للكلية فعدم اعتباره مكابرة (قوله فلان الشارح قد فصل فيه ما فى الذهن) منع بعضهم اشتراط المطابقة فى الاجمال والتفصيل نعم يشترط فى التذكير والتانيث والافراد أو التثنية او الجمع (قوله فلان المخبر عنه) كذا بخطه وصوابه المخبر به

(قوله حقيقة الشرح الكلية) اى مفهوم كلى يتناول افراده على سبيل البدل لانه نكرة (قوله بلفظة هذا الخ) فيه انه حكاية لكلام الشارح فلا يضر فالمعول عليه ما بعده (قوله على الفاظ المؤلف) فيه مخالفة لما قدمه من ان المشار اليه هو المعانى (قوله من قبيل علم الشخص) اى فيكون ماهنا مبنيا على ما بنى ذلك عليه (قوله متحد ذاتا) اى حقيقته الموضوع لها الاسم واحدة الا ان الكلية وهى الصدق على كثيرين لما كانت من العوارض اذ المأخوذ لا بشرط شىء لا يكون كليا إلا مع اعتبار كونه معروضا للكلية فلا تلاحظ عند الوضع وكذا التعدد بتعدد المحل لم يعتبر ذلك علماء العربية وهذا لا ينافى انه يتعدد حقيقة بتعدد المحل إذ العرض يتشخص بمحله فاذا قلت التحقيق ان الماهية لا توجد خارجا ولا فى ضمن الفرد فكيف والقرآن مثلا موجود فى الخارج قلت ذاك فى الماهية من حيث هى او بشرط لا بخلافها بلا شرط فانها تجامع الشرط وهذا هو المطلق كما سيأتى نقله عن السعد فتدبر فقد تحير فيه الناظرون (قوله على ما فيه) من النظر من ان التعدد حقيق لا يمكن عدم اعتباره وقد علمت اندفاعه(١) (قوله وبنينا على ان المفصل لا يقوم الخ) يقتضى انه علم شخصى مع عدم قيامه بالذهن ووجه بانه يكفى فى وضع العلم استحضاره ولو بوجه كلى وفيه ان الموضوع له حينئذ هو ذلك الوجه من حيث اتحاده بالمسمى بناء على ان الوجه بالعلم غير العلم بذى الوجه إلا ان يقال هذا لا يعتبره علماء العربية ايضا وبما حررنا لك اندفعت الشكوك التى اوردها بعض الناظرين فى هذا المقام فتدبر (قوله اى المحصلين للفهم شيئا فشيئا) لا تعلق لهذا بخصوص شرحه فالاولى ان صيغة التفعل معناها التكلف ويلزمه الاحكام والاتقان والمراد ذلك اللازم (قوله من باب اطلاق الملزوم على اللازم) اى بعد استعمال الحل فى مطلق التفكيك العام للحبل وغيره مجازا بطريق التشبيه

اليه حاجة المتفهمين لجمع الجوامع من شرح يحل(١) ألفاظه ويبين مراده

وليس كذلك اذ غير الافعال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا أما ان جعلت للجنس فلا ايراد إذ ثبوت جنس الحمد لاجل الافضال لا ينافى ثبوته لغيره ايضا ففيه انه لا فرق بين الجنس والاستغراق فى ثبوت الانحصار فان انحصار الماهية فى شىء يقتضى انه لا فرد لما سواه نظير ما قاله المناطقة فى الكلى المنحصر فى فرد * ثم ان المراد بالعلة هنا العلة الباعثة وهى منحصرة فى صفة الفعل لا العلة الموجبة للحكم كما بنوا عليه كلامهم ولذلك استشكلوا وقوع الحمد بالصفات الذاتية وتكلفوا فى جوابه (قوله وآله) واقتصر على الال لانه اتى بالصحب بعده اختل السجع وان قدمه يلزم خلاف المتعارف على ان الصلاة على الال هى الواردة فى الكيفيات المروية فهى ثابتة بالنص واما الصلاة على الصحب فبطريق القياس هذا ان فسر الآل باقاربه صلى الله عليه وسلم فان فسر بالاتباع دخلت الصحابة وكان فيه تورية وهذا اولى لاقتضاء المقام اياه ولوجود المحسن البديعى (هذا مما اشتدت) اورد المسند اليه اسم اشارة للاشارة الى كمال استحضاره وتمييزه اكمل تمييز بواسطة الاشارة الحسية فان اصل اسماء الاشارة ان يشار بها إلى محسوس مشاهد كقول ابن الرومى

هذا ابو الصقر فردا فى محاسنه … من نسل شيبان بين الضال والسلم

وتقرير الاستعارة هنا غير خفى(٢) وما يحتمل ان تكون موصولة او نكرة موصوفة والحمل على الثانى اولى لا لانه يلزم عليه تعدد صلات الموصول فانه جائز كما صرح به ابو حيان فى النهر حيث قال عند قول الله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الاية وكان هذا الموصول وصلاته شرح للمتقين وترتيب هذه الصلاة من باب ترتيب

---

(١) يحل بضم الحاء لقول بعض الافاضل

مضارع حل اكسر وضم إذا اتى * بمعنى النزول افهم وكن متأملا
وان جا بمعنى الفك فاضمم ولا تزد * كذا العكس فى ضد الحرام تحصلا

اه كاتبه قوله بل لان الاصل وضع الموصول الخ اقول لا ينافى هذا ما سينقله المحشى عن عبد الحكيم على البيضاوى عند الكلام على قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم الاية من ان الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالمعرف باللام فى استعمالاته الاربعة وانه إذا استعمل فى بعض ما اتصف بالصلة كان كالمعرف بلام العهد الذهنى التعريف فيه للجنس ولو كان بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة فى حكم النكرة اه ضرورة ان شرط معلومية الصلة للمخاطب لزوال ابهامه مطلقا اى ذهنا او خارجا لا لخصوص تعينه خارجا فافهم اه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله وتقرير الاستعاره هنا غير خفى اختار معرب الرسالة الفارسية انها تبعية بان تعتبر تشبيه المعقول مطلقا بالمحسوس مطلقا فى قبول التمييز والتعيين ثم تعتبر تشبيه سريان التشبيه من الكلى إلى الجزئى فتستعير لفظ هذا الموضوع للمشبه به وهو المحسوس الجزئى الذى سرى اليه التشبيه من كلية المشبه وهو المعقول الجزئى الذى قصد المبالغة فى بيان تعينه فتكون الاستعارة تبعية كاستعارة الحرف بلا فرق انظر رسالة الصبان البيانية

الامم

---

(١) قوله وقد علمت اندفاعه اى من قوله وكذلك التعدد بتعدد المحل لم يعتبره علماء العربية وهذا لا ينافى الخ فافهم اه كاتبه

الاهم فالاهم اه بل لأن أصل وضع الموصول أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له فلذا شرط فى صلته ان تكون معلومة للمخاطب لزوال ابهامه بتلك الصلة وكانت الموصولات معارف ومعلوم ان الشرح لا وجود له خارجا قبل الاشارة فضلا عن ان يعلم المخاطب اتصافه بمضمون الصلة وما واقعة على شرح كما بينها بقوله من شرح الخ وانما ابهم المحكوم به اولا ثم فسره لتتشوق النفس لتفسيره فيتمكن الحكم فى ذهن السامع اشد تمكن وقدم بعض الصفات لزيادة ذلك التشوق والمشار اليه بهذا اما العبارات الذهنية التى اراد الشارح كتابتها كما قال نظيره العلامة القوشجى فى قول العضد فى مفتتح الرسالة الوضعية هذه فائدة او المعانى فظهر ان المسند اسم نكرة يتناول سائر افراده على سبيل البدل كما هو الشائع فهو مفهوم كلى صادق على اى شرح ولذلك احتاج لتخصيصه بالصفات المذكورة فقول بعض الحواشى ثم ان بنينا على ان اسماء الكتب من قبيل علم الجنس الخ كلام فى غير محله إذ محله فيما إذا وقعت التسمية للشرح كما يقع لكثير من المؤلفين انهم بعد ذكرهم نحو هذه العبارة يقولون وسميته كذا واما ماهنا فالحمل ليس من قبيل حمل الاسم على المسمى كما توهموه على ان ماذكروه وان اشتهر وطفحت به عباراتهم فلا يخلو عن المناقشة فان ذكرهم الخلاف فى الذهن هل يقوم به المفصل كما يقوم به المجمل اولا ليس على ما ينبغى إذ يقوم به الامران معا بدليل تقسيمهم العلم إلى الاجمالى والتفصيلى على ما بين فى محله على ان فى ذكر الغيام اشعارا بالقول بالوجود الذهنى وقد نفاه جمهور المتكلمين واثبته الحكماء والقول بعلمية الجنس ضعيف فان علميته تقديرية اضطرارية لضرورة الاحكام كما صرح به السيد فى حاشية المطول حتى قال عبد الحكيم انه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فى المعنى اه ومعلوم ان الداعى لجعلهم اسماء الكتب من قبيل علم الجنس وترجيحه على اسم الجنس تصحيح المعنى وحيث اتحدا معنى فما المرجح مع ان القول بالعلمية الجنسية ينافيه دخول ال فى نحو المفتاح والكافية ونحو ذلك وبناؤهم جعلها من قبيل علم الشخص على ان الذهن يقوم به المفصل غير محتاج اليه بل يكفى فى وضع العلم الشخصى استحضاره ولو بوجه كلى كما بينه العصام فى شرح الرسالة الوضعية وقولهم هل الشيء يتعدد بتعدد محله الخ مما لا معنى له فان الالفاظ اعراض والعرض يتشخص بتشخص محله فيتعدد قطعا وكذلك المعانى تتعدد بتعدد التعلقات فالاولى هل يعتبر ذلك التعدد اولا بناء على ان اللغة تبنى على الظاهر تأمل (قوله اشتدت) أى قويت وقولهم عبر هنا باشتدت وفى شرحه لمنهاج الفقه بدعت لان شروح المنهاج السابقة على شرحه اكثر واجل وافيد من شروح هذا الكتاب فحاجته إلى شرحه دون حاجة جمع الجوامع إلى شرحه من النكات الضعيفة المبنية على تعليقات اضعف منها فانه لو قال هنا دعت وهناك اشتدت لارتكبوا له علة ايضا ومثل هذا مما لا ينبغى ان يسطر فى حواشى امثال هذا الكتاب (قوله المتفهمين) من التفهم وصيغة التفعل كما تاتى للصيرورة كتحجر الطين تاتى للتكلف والمراد هنا لازمه وهو احكام الشيء واتقانه لان تكلف الفعل يقضى باتقانه واحكامه ففيه اشارة إلى ان شروح من قبله يكفى لاصل الفهم لكن لا يكفى للتفهم لانه التكلف فى الفهم والمبالغة فيه فشرحه هذا إنما هو لفهم الكتاب على وجه الكمال وفيه مدح شرحه وبيان ان ماسبق من الشروح لا يغنى عنه (قوله يحل الفاظه) فيه استعارة تصريحية تبعية فى يحل والالفاظ

أو المجاز المرسل فقوله إذ الحل اى بالمعنى المجازى (قوله من عطف الخاص) الاولى من عطف اللازم كما يفيده ما بعده ثم اللزوم العرفى كاف كما هو رأى البيانيين وحل الالفاظ لا يخلو غالبا عن بيان المراد فكونه فى بعض الصور لا يتبين المراد مع الحل لا يصرح ولا وجه لجعله من عطف المغاير

(١) هل يعتبر ذلك التعدد اولا الخ رجح لانى فى حاشيته على بيانية الصبان الأول حيث قال لا مانع من ان يكون تعدد الالفاظ معتبرا فى مقام الوضيع لها وان كان غير معتبر فى مقام اخر كمقام هل القران واحد ان متعدد فما هنا مقام يناسبه اعتبار التعدد واى تدقيق فيه والبداهة قاطعة بذلك وهل يظن بالعربى إذا حكم بان قول شخص زيد وقول اخر زيد لفظ واحد انه يريد ظاهر كلامه بل لا يفهم منه الا انهما لفظان متماثلان كانهما لفظ واحد فتدبر

(قوله بذكر الشيء على الوجه الحق) الأولى ببيان حقيقة الشيء على الوجه الحق فان المصنف قد ذكر المسئلة والشارح بينها وقول الشارح مراده قال السعد والسيد في مبحث المجاز العقلي ان المجاز العقلي لا يختص بالنسبة الاسنادية بل يكون في غيرها كالنسبة الاضافية في مكر الليل قال بعضهم أي إذا جعلت الاضافة على معنى اللام بخلاف ما إذا جعلت على معنى في فانها حينئذ حقيقة وقال السعد في شرح المفتاح في تحقيق قوله تعالى يا أرض ابلعي ماءك إضافة الماء إلى الأرض على سبيل المجاز تشبيها لاتصال الماء بالأرض باتصال الملك بالمالك بناء على ان مدلول الاضافة في مثله الاختصاص الملكي فتكون استعارة تصريحية اصلية جارية في التركيب الاضافي الموضوع للاختصاص الملكي في مثل هذا وإن اعتبر التجوز في اللام وبني الاتصال والاختصاص عليها لا على التركيب فالاستعارة تبعية اه أي فهي على الأول تمثيلية كما يشعر به كلامه فيجري التشبيه بين هيئة اتصال الماء بالأرض وهيئة اتصال الملك بالمالك ويستعار المركب الاضافي من الثاني للاول وقال في الاضافة لأدنى ملابسة انها مجاز عقلي قال السيد الهيئة التركيبية في الاضافة اللامية موضوعة للاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف بانه للمضاف اليه فاذا استعملت في أدنى ملابسة كانت مجازا لغويا لا عقليا كما توهم لان المجاز في الحكم إنما يكون بصرف النسبة عن محلها الاصلي إلى محل آخر لاجل ملابسة بين المحلين وظاهر انه لا يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء أي محل حقيقي إلى الخرقاء بواسطة ملابسة بينهما يعني في قول الشاعر إذا كوكب الخرقاء لاح الخ باضافة الكوكب إلى المراة المسماة بالخرقاء لظهور جدها واجتهادها في زمن طلوعه أي ظهوره على دائرة الافق اه وناقشه العصام بما لا يظهر قال بعضهم والظاهر ان الاضافة لادنى ملابسة ليست على معنى حرف فمكر الليل ليس (١٠) منها لانه على معنى حرف الصحة كونها على معنى في على سبيل الحقيقة بخلاف الاضافة في كوكب الحرقاء فانه لا يصح ان يكون على معنى حرف أصلا عل سبيل الحقيقة فلا تنافي بين تصريح السيد بان التي لأدنى ملابسة مجاز لغوي وتصريحه بان الاضافة في مكر الليل مجاز عقلي ويظهر بناء على أنها مجاز لغوي أنها تمثيلية إذ لا حرف حتى تكون تبعية على ماقال ذلك البعض وفيه ان المجاز في ذلك مبني على جعل أدنى ملابسة بمنزلة ملابسة تامة سواء كان مجازا لغويا او عقليا ومتى جعل ذلك فلا بد من ملاحظة الحرف إذ هو موجود في تركيب الملابسة التامة المنقول منها فالظاهر ان تجري الاستعارة التبعية ايضا بواسطة تشبيه ادنى ملابسة بالملابسة التامة التي هي الاختصاص وكون المعنى الحقيقي ليس على معنى في حرف لا يقتضي ذلك والحاصل ان كل اضافة ليست على معنى اللام وجعلت على معناها مجازا بان كانت على معنى في حقيقة كمكر الليل او من كيا ارض ابلعي ماءك فهي مجاز عقلي في الاسناد الاضافي باتفاق السعد والسيد وجوز السعد كونها تمثيلية في التركيب الاضافي او تبعية في اللام ولم يخالفه السيد فان لم توجد الملابسة فاختلفا فيها فقال السعد مجاز عقلي وقال السيد لغوي ويظهر ان السعد لا يمنع المجاز اللغوي ايضا إذا عرفت هذا فيظهر ان قوله مراده اصلها مراد منه فيجري فيه مامر فيما هو على معنى حرف (قوله بوجه الدلالة) قال العضد وجه الدلالة في المتقدمتين هو ما لاجله لزمتها النتيجة وهو ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف فلذلك تقول العالم مؤلف حكم خاص بالعلم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم ولغيره فيلتقي العالم والحادث اه وقال في موضع آخر لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب وإلا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا ولذلك وجب فيه المقدمتان لتنبيء احداهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم اه فليتامل (قوله ثم يشتق من تخليص الخ) لاحاجة اليه كما هو ظاهر

ويحقق مسائله ويحرر دلائله

قرينة او مكنية في الالفاظ ويحل تخييل وما قيل انه ترشيح للمكنية فسهو او فيه مجاز عقلي حيث اسند الحل إلى ضمير الشرح وحقه ان يسند للفاعل لان الشرح آلة في الحل (قوله ويبين مراده) اي المراد منه أو فيه فهو من قبيل الحذف والايصال او مراد مؤلفه فهو مجاز حذفي ويحتمل الاستعارة المكنية في الضمير وإثبات المراد تخييل وعطفه على ما قبله من قبيل عطف اللازم لان حل الألفاظ يلزمه بيان المراد في الجملة وهو المراد باللزوم في امثاله لا اللزوم العقلي وهو عدم الانفكاك فانه مصطلح الميزان المقام هنا خطابي يتنزل على اصطلاح البيانيين فلا يرد ما قيل انه من عطف الامرين الذين بينهما عموم وخصوص من وجه على الآخر لأن حل الالفاظ قد لا يتبين بمجرده المراد وتبيين المراد قد يكون بدون حل الالفاظ كأن يقتصر على نحو والمراد كذا (قوله ويحقق مسائله) اي يذكرها على وجه مطابق للواقع وهذا صادق بان يصحبها دليل او لا والمسئلة كما تطلق على القضية الملفوظة كذلك تطلق على النسبة التامة فان اريد المعنى الاول قدر مضاف اي احكام مسائله (قوله ويحرر دلائله) اي يخلصها عما يخل بوجه الدلالة او يدفع ما يرد عليها من المنوع شبه ذلك التخليص بتخليص الرقبة من الرق بجامع زوال النقص في كل وإثبات صفة الكمال استعارة تصريحية تبعية والدلائل جمع دلالة بمعنى الدليل فهو جمع قياسي كما قال في الخلاصة

(قوله الشارح على وجه سهل) وسهولة البيان لاتنافى صعوبة المقام فى ذاته فلا يشكل صعوبة كثير من مسائله (قوله امانظر البصير) لامدخل له فى السهولة إلا ان يرادلازمه الغالبى وهو التامل فيتحد مع مابعده (قول الشارح ابلغ) من البلوغ مصدر بلغ من حد نصر ويحتمل انه من البلاغة من بلغ من حد كرم لا من المبالغة للزوم بناء افعل من المزيد تدبر (قوله وهى قوله (١١) اى الخ) مراده بيان الثلاثة اولا

على وجه سهل للمبتدئين حسن للناظرين نفع الله به آمين ◦ قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) (نحمدك اللهم) اى نصفك بجميع صفاتك يا الله إذ الحمد كما قال الزمخشرى فى الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها ابلغ فى التعظيم المراد بما ذكر اذ المراد به إيجاد الحمد لا الاخبار سيوجد وكذا قوله نصلى ونضرع المراد به إيجاد الصلاة والضراعة لا الاخبار بانهما سيوجدان وأتى بنون العظمة

◦ وبفعائل اجمعن فعاله ◦ وقيل جمع دليل على غير قياس قال المحلى يحتمل انه اراد بتحرير دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهى قليلة كما اشار اليه المصنف فى آخر الكتاب بقوله فرعما ذكرنا الادلة فى بعض الاحايين ويحتمل انه اراد بذلك ذكر ادلة مسائله محررة واعم من تحرير الأدلة الواقعة فيه ومن ذكر ادلة بقية مسائله محررة اه فالمعنى على الاول تحرير الدلائل المذكورة فى وعلى الثانى تحرير دلائل ماذكر فيه من المسائل وعلى الثالث تحرير دلائل تتعلق به اما بانها فيه اوانها دلائل مافيه من المسائل ومنشا هذه الاحتمالات اضافة دلائل الى الكتاب وعطف هذه الصفات بعضها على بعض للاشارة إلى ان كل صفة تامة مستقلة بنفسها وان الموصوف عريق فى كل واحد منها كما قال الشاعر

إلى الملك القرم وابن الهمام ◦ وليث الكتيبة فى المزدحم

(قوله على وجه) تنازعه كل من يحل وما عطف عليه (قوله سهل للمبتدئين) لايشكل ذلك بصعوبة كثير من مسائله على كثير من فحول العلماء لأن المراد سهولته بالنسبة الى غيره من الشروح لزيادة تحريره وقد يقال ان سهوم البيان لا تنافى غموض المطالب فى ذاتها والاشكال إنما جاء من الجهة الثانية (قوله حسن للناظرين) اى المتاملين فيه وقيده بالناظرين لأن الشىء قد يحسن فى نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم مايمنع ادراك الحسن وان كان ذلك غير قادح فى حسن الشىء فى الواقع كما قال الشاعر

وإذا خفيت عن الغبى فعاذر ◦ ان لا ترانى مقلة عمياء

ففيه إشارة إلى انه بلغ مبلغا من الحسن إلى حد لا يمكن انكاره واحتمال ان حسنه للناظرين لا يقتضى ان يكون حسنا فى نفسه بعيد عن المقام (قوله بجميع صفاتك) اى على طريق الاجمال لعجز القوى البشرية عن الاحاطة بكمالاته تعالى تفصيلا وهذا التفسير ليس مدلولا للصيغة وحدها إذ المدلول تثنى عليك فهو ماخوذ بمعونة المقام ولذا علله بقوله إذ الحمد الخ فنقل المعنى اللغوى عن الفائق ثم ذكر المقدمة القائلة وكل من صفاته جميل لافادة ان المراد المذكور يحتاج لمعونة فهذا إنشاء للثناء على الله تعالى بجميع صفاته وهو الأوفق بحال المصنف (قوله بما ذكر) اى قوله نحمدك وقوله اذ المراد به اى بما ذكر وهو استدلال على كون التعظيم مرادا بان الجملة قصد بها إيجاد الحمد وانشاؤه لا الاخبار بانه سيوجد وفى تصدير المضارع بسين الاستقبال تنبيه على ان نحمدك ونحوه انما يكون اخبارا بالنظر للزمن المستقبل لا الحال فهو اخبار بانه سيقع منه حمد او امانه بجميع الصفات او ببعضها فلا دلالة للكلام عليه فهذا وجه مرجح لاختيار جعل الجملة انشائية وانما تعين الاستقبال هنا فى الجملة المضارعية مع كون المضارع يدل على الحال ايضا لان الحمد فعل لسانى فلا يمكن الاخبار عنه حال المباشرة به فوجب أنه اذا كان اخبار الا يكون اخبارا عن الحال فهو اما انشاء او خبر عن الاستقبال لكنه على تقدير كونه خبرا عن الاستقبال تفوت النكتة المذكورة ولا يتم هذا فى نصلى ونضرع اذ المقصود بهما الانشاء فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن حمد

اجمالا ولو قال وهو أى المعنى لكان اولى وقوله فالاولى الاولى الاول الخ ومعنى ذكره الثلاثة فى معناه أنه ضمنه إياها (قوله كون كل الخ) لوجود الوصف بكل واحدة فى ضمن الوصف بالكل وكان القياس الخ فيه انه اشارة إلى ان الاضافة من باب إضافة الصفة للموصوف (قول الشارح لا الاخبار) أى وان حصل به الحمد لأن المقام يقتضى الحمل على الاكمل (قوله استحال الاخبار عنه) ولا يمكن ان يكون خبرا عن نفسه لأن التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصد بها المحاكاة عما فى الواقع ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة مالم يقصد بها المحاكاة عن امر واقع لا تجرى فيها التخطئة والتغليط كذا قيل وقد مر مافيه غناء (قوله وهو العظمة) هو المدلول الحقيقى للنون ◦ فان قيل اللازم لا يدل على الملزوم لجواز كونه اعم ◦ قلنا اللزوم والمراد للبيانيين هو العرفى او الغالب او الذى لقرينة

او بطريق الادعاء فيدعى هنا مساواة الملزوم ويحتمل ان تكون مستعملة فى التعظيم الذى هو الملزوم بناء على ان الكناية لفظ استعمل فى غير ماوضع له مع جواز إرادته معه فان قيل الكناية والمجاز من عوارض الكلمة لا الحرف . قلنا المراد بالكلمة عند البيانيين ماهو اعم على ان الرضى لا يقول باخراج ذلك عن تعريف الكلمة (قوله لا يقال إظهار العظمة الخ) الاولى التعظيم وبعد ذلك لا حاجة الى جوابه مع

لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له يتأهب له للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ماتقدم دون نحمد الله الاخصر منه

حاصل كما إذا قيل أتكلم مخبرا عن التكلم الحاصل بذلك القول لانا نمنعه بناء على ماحققه بعض حواشى شرح الدوانى على التهذيب من ان التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصد بها المحاكاة عنها فى الواقع فلا تكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة مالم يقصد بها المحاكاة عن امر واقع لاتجرى فيها التخطئة والتغليط وقال مير زاهد فى حواشى ذلك الشرح المحكى عنه هو مصداق القضية ومصداقها يلزم أن يتقدم عليها فلا يتصور ان يكون نفسها وماذكره الشارح إلى قوله واتى بنون العظمة توجيه لاختيار كون الجملة إنشائية لماذكر ولما فيه من تناسق الجمل فى العطف فالجمل الثلاثة من قبل عطف الانشاء على الانشاء تامل (قوله لاظهار ملزومها) اى العظمة وذلك الملزوم تعظيم الله له كما قال الذى هو نعمة الخ وعلة الاظهار امتثال قوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث وخلاصته أنه إنما عدل عن المضارع المبدوء بالهمزة الدالة على المتكلم وحده إلى النون التى للجماعة او المتكلم المعظم نفسه لهذه النكتة وإنما لم يجعل النون مستعملة فى الجماعة لانه جرى على ان الجملة إنشائية والشخص إنما ينشيء فعل نفسه ولايحتاج فى ذلك لمشاركة نعم على تقدير الخبرية هى صالحة لذلك وتكون إخبارا عنه وعن لسان غيره وقد تصح الانشائية أيضا بتخيل أنه ينشيء الحمد بلسانه وبجميع جوارحه فتنزل منزلة حامدين لكنه وجه مبنى على التخيل فلذا لم يعرج عليه الشارح وجعل النون هنا للمعظم نفسه استعمال كنائى فان النون مستعملة فى العظمة لينتقل الذهن منها إلى ملزومها الذى هو التعظيم كذا فى شيخ الاسلام والمشهور انها استعمال اللفظ فى لازم معناه لافى ملزومه فان اللازم لايدل على ملزومه بجواز كونه اعم وإنما الملزوم يدل على لازمه دلالة الالتزام وقد يجاب بأن الملزوم هنا لازم أيضا إذ مراد البيانيين اللزوم ولو باعتبار العرف او الغلبة او القرينة او الادعاء فيدعى هنا مساواة اللزوم والاعتراض مبنى على اصطلاح المناطقة وإنما كان هذا معنى كنائيا لانه يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقى بان يراد العظمة والتعظيم معا ولا يقال أن فى إظهار ذلك تزكية للنفس وهو منهى عنه بقوله تعالى فلا تزكوا أنفسكم لانا نقول التزكية المنهى عنها ما كانت على وجه الرياء والسمعة والفخر لاما كانت بنحو تعريف مقامه فى العلم ليقصد وينتفع به الناس وما نحن فيه من هذا القبيل وما قاله الكمال ان خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع والانكسار وليس مقام تعرض لعظمة العبد فتندفع بأنه لامانع من ملاحظة الامرين معا فتجعل هذه النعمة نصب عينيه مع اعترافه لربه بالخضوع فالمراد بالتحدث بالنعمة هنا الاعتراف بين يدى الحق بها فتكون من باب الشكر أيضا وبه يندفع مايقال أيضا أن العبد مامور بالتحدث بالنعمة مع غير الله لامع الله تعالى والخطاب هنا معه سبحانه (قوله الاخصر منه) افعل

قول الشارح امتثالا الخ ويمكن أن يكون هذا اعتراضا على قوله لصحة إرادة المعنى الحقيقى بأنه وجد هنا قرينة مانعة وهو لزوم التزكية تدبر وقوله إظهار العظمة الاولى التعظيم (قوله لايستعمل بمن) وذلك لأن وضعه الأعم تفضيل الشيء على غيره ومع من والاضافة ذكر المفضل عليه ظاهر ومع اللام هو فى حكم المذكور ظاهرا لانه يشار باللام إلى معنى مذكور قبل لفظا او حكما فهى اللام العهدية فتكون إشارة إلى أفعل المذكور معه المفضل عليه كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمرو الافضل أى ذلك الافضل أى الشخص الذى قلنا انه افضل وإذا حصلت الفائدة باحد تلك الامور الثلاثة كان ذكر احد الاخرين لغوا كذا فى الرضى وبه يعلم بطلان ما قيل أن أل جنسية لامعرفة لانه لاوجه لدخولها فيه (قوله بأن أل زائدة) كما فى قوله

ورثت مهلا والخير منه ... زهير العم ذخر الذاخرينا

(قوله كما قيل مثل ذلك) وقيل فى البيت انها من التبعيضية أى لست من بينهم (قوله وفى التأويل الاول نظر) قد عرفت ان فى الثانى ايضا نظرا (قوله فيؤدى ذلك الخ) قيل يدفع بأنه نكرة معنى فلا ينافى إجراؤه مجرى المعرفة نظرا إلى اللفظ ولايخفى ان المقصود من الوصف لايحصل حينئذ نعم جوز بعضهم الوصف بالنكرة ويحصل المقصود بمجموع الامرين لكن هذا شيء آخر (قوله حالا) فيه أنه لم يوجد شرط مجيء الحال من المضاف اليه وقيل هو بدل وفيه ان بدلية المشتق قليلة وبالجملة فالاولى من هذا كله ان افعل هنا ليس للتفضيل بل هو بمعنى متجاوز فمن ليست تفضيلية بل هى كالتى فى قولك بنت من زيد وانفصلت منه ألحقت بأفعل المستعمل بمعنى متجاوز بلا تفضيل وجاز ذلك لان من التفضيلية تتعلق بأفعل التفضيل بقريب من هذا المعنى ألا ترى أنك إذا قلت زيد أفضل من عمرو فمعناه زيد متجاوز فى الفضل عن مرتبة عمرو فمن فيما نحن فيه كالتفضيلية لافى معنى التفضيل ومنه قول امير المؤمنين على رضى الله عنه ولهى بما تعدك من نزول البلاء بجسمك والنقص فى قوتك اصدق واوفى من أن تكذبك أو تغرك أى هى متجاوزة من فرط صدقها عن الكذب كذا فى الرضى ويؤيده أن أصل الاختصار كاف فى أن يسأل عن علة العدول عنه ولايتوقف نكتة العدول على وجود الاختصار فى المعدول عنه كما يفيده صيغة التفضيل فتدبر

(قوله قلت ولعل السر الخ) هذا توجيه آخر لا وجه لجعله سر التوجيه الشارح (قول الشارح إذ القصد بها) أى الغرض منها الثناء وإن كانت خبرية (قوله مع لام لله) التى هى للملك لا دلالة لها على الجميع أو البعض اذ مدلولها اختصاص شىء ما أو ملكه بالمجرور فالاولى حينئذ أن يقول قوله مالك لجميع الخ (قوله من الخلق) قيد بذلك مراعاة لاصل تلك الجملة فان أصلها كما قال (١٣) الزمخشرى وغيره نحمد الله حمدا قال الزمخشرى ولذلك قيل اياك نعبد الخ فانه بيان لحمدهم فاقيم المصدر مقام الفعل مضافا الى المفعول وعدل به الى الرفع للدلالة على الثبات والدوام والدليل على ذلك الاصل هو أن الاصل فى نسبة المصدر إلى الفاعل هو الجملة الفعلية ووجه ذلك انه لا يصح مع القول بتناول الحمد للقديم أن يكون اياك نعبد بيانا له ولان اصل المفعول سد به مسد الفعل فليتأمل (قول الشارح لا الاعلام بذلك) اى الذى هو فائدة الخبر يعنى انه ليس المراد الاعلام بمضمون الخبر بناء على انه معلوم ثابت اذ لا منعم سواه إلا أنه بوسط او من غير وسط فيكون الاخبار حينئذ كقولك السماء فوقنا لو فرض ان هناك مخبر قصد اخباره بل الغرض من هذه الجملة الثناء على الله فانه كثيرا ماتورد الجملة الخبرية لاغراض سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امراة عمران رب انى وضعتها أنثى اظهار اللتحسر فالجملة مستعملة فى معناها الخبرى لكن لا للاعلام بل للتحسر (١) فان اظهار خلاف ما يرجوه يلزمه التحسر فهى باعتبار مفهومها محتملة للصدق والكذب وان لم تحتمل باعتبار الغرض منها فهى خبرية لا انشائية اذ مدار الخبر والانشاء على مفهوم

للتلذذ بخطاب الله وندائه وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد إذ القصد بها الثناء على الله تعالى بانه مالك لجميع الحمد من الخلق

التفضيل المعرف بأل كالمضاف لا يستعمل بمن فيؤول ذلك بأن أل زائدة أو جنسية وقد تقرر ان مدخولها فى حكم النكرة أو بان من متعلقة باخص مقدر مدلول عليه بالمذكور كما قيل فى قوله

ولست بالاكثر منهم حصا وانما العزة للكاثر

كذا فى شيخ الاسلام ونظر فى التأويل الأول بصيرورة مدخول أل نكرة فيلزم نعت نحمد الله وهو معرفة لان المراد لفظه بالنكرة وذلك ممنوع (ويمكن ان يجاب) بجعله بدلا او منصوبا على الحالية قيل وهل يرد مثل ذلك على انها جنسية لان مدخولها فى حكم النكرة الذى يظهر انه لا يرد وان المراد من قولهم مدخول أل الجنسية فى حكم النكرة انه يصح اجراؤه مجراها نظرا إلى المعنى فلا ينافى صحة اجرائه مجرى المعرفة نظرا إلى اللفظ اقول ولا يخفى ما فى ذلك كله من التكلف فالاحسن القول انها متعلقة بمحذوف فان جعلها جنسية معارض بقول الجامى فى شرح الكافية ان اللام فى أفعل التفضيل لا تكون الا للعهد وعلل ذلك بانه يشار باللام إلى معين بتعيين المفضل مذكور قبله لفظا او حكما كما إذا طلب شخص افضل من زيد فقلت عمرو الافضل أى الشخص الذى قلنا انه افضل من زيد (قوله للتلذذ) بخطاب الله وندائه الخطاب بالكاف والنداء بالميم لان اصله يا الله حذفت يا وعوض عنها الميم ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وشددت لتكون على حرفين كالمعوض عنه وقد يقال فيه لاهم بحذف ال هذا مذهب سيبويه والبصريين وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا ألله امنا بخير اى اقصدنا ثم حذف للاختصار وكثرة الاستعمال وهناك مذهب ثالث وهو ان الميم زائدة للتفخيم والتعظيم لدلالتها على معنى الجمع كما زيدت فى زرقم لشدة الزرقة وايتم فى الابن قال ابن السيد وهو غير خارج عن مذهب سيبويه لانه لا يمنع أن تكون للتعظيم وان كانت عوضا عن حرف النداء فان التاء فى قولنا تالله بدل من الباء وفيها معنى التعجب قال الكمال ويصح توجيه الخطاب أيضا بما فى الخطاب والنداء من الاشعار بان حمده واقع على وجه الاحسان المفسر بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل عليه السلام ان تعبد الله كانك تراه لأن كلا من الخطاب والنداء دال على الحضور (قوله إذ القصد) أى بالصيغة الشائعة وهذا تعليل لما تضمنه قوله الصيغة الشائعة للحمد من ان صيغة الحمد لله لانشاء الحمد اى لانشاء الثناء على الله بانه مالك لجميع الحمد الخ وقوله لانه تعالى الخ تعليل للعدول عن تلك الصيغة الى ماقاله (قوله مالك لجميع الحمد الخ) يفيد ان لام لله للملك ومثله ما اذا جعلت للاختصاص وان أل استغراقية أو جنسية وانما قال من الخلق لاخراج الحمد القديم لانه صفة من صفاته تعالى اذ مرجعه لصفة الكلام النفسى باعتبار تعلقه بالثناء وصفاته تعالى لا تتصف بالمملوكية للايهام اللفظى وان كانت اللام التى للملك معناها الارتباط على ما نقله أبو الفتح فى حواشى الحنفية وهذا معنى صحيح اذ الصفة مرتبطة بموصوفها ولو جعلت لام لله للاختصاص لدخل الحمد القديم أيضا ويستغنى عن قوله من الخلق وقال بعض من كتب ويمكن أن يقال انما اقتصر على ماذكره اذ ليس غرضه إلا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية فلا يضر خروج ثنائه تعالى على نفسه واقول هذا انما يتم أن لو كان الغرض انشاء مضمونها وهو لا يصح كما ينبه وانما المقصود انشاء الثناء بمضمونها وهو حاصل على تقدير شمول الحمد للقديم أيضا فتدبر وتقييدهم افادة أل الجنسية للاختصاص بجعل لام لله للملك غير مسلم بل

(١) قوله بل للتحسر أى بل لغرض التحسر ونحوه من المعانى الانشائية بدون استعمال فيه بل يراد بطريق الكناية فيما فيه علاقة بالكناية التى هى اللزوم الخاص أو بطريق التعريض فى غيره كما فى الانبابى على بيانية الصبان

لا الاعلام بذلك الذى هو من جملة الاصل فى القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه إلى ماقاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية كما تقدم

هى وحدها مفيدة له فنقول كلما كان لام الملك كافيا فى الدلالة على الاختصاص فالبناء على دلالة مجموع اللامين غير صحيح لكن المقدم حق فكذا التالى ولعله مبنى على ان لام الملك يدل على معناه بمجرد انضمامه إلى مجروره فمعناه اختصاص شىء بمجروره لاختصاص حمد معين بكون كل حمد أو جنس الحمد أو الحمد المعهود بمجروره فان تلك الدلالة انما هى بمجموع اللامين ولا يخفى أنه على هذا الاحتمال لاخصوصية لتقييد افادة لام الملك الاختصاص بانضمام أل الجنسية بل يجرى هذا فى الاستغراق والعهد أيضا لان الافادة المذكورة متوقفة على ضميمة اللام على سائر احتمالاتها فالقصر قصور لا يقال اختصاص شىء ما بمجروره معنى كلى وقد صرحوا بأن معنى الحرف جزئى لانا نقول مرادهم ماهو أعم من الجزئى الحقيقى والاضافى كما صرح بذلك بعض المحققين قال وإلا فالابتداء المستفاد من قولنا سرت من البصرة الى الكوفة ليس جزئيا حقيقيا أيضا إذ ذلك الابتداء يحتمل وجوها لاتحصى مثل الابتداء راجلا أو راكبا أو منفردا أو مع جماعة إلى غير ذلك من الاحتمالات فهذه كلها أفراد ينطبق عليها ذلك الابتداء المستفاد من الحروف ولا شك أن اختصاص شىء ما بالله تعالى جزئى اضافى بالنسبة الى اختصاص شىء ما بشىء ولو سلم أن الحروف موضوعة لمعان جزئية حقيقية فالدلالة على المعنى أعم من الفهم الاجمالى والتفصيلى على ماصرح به أبو الفتح فى حواشيه على شرح التهذيب للجلال الدوانى ولا شك أن لام الملك بمجرد انضمامه الى المجرور يفهم منه معناه ولو اجمالا فيكون دالا عليه (قوله لا الاعلام بذلك) عطف على قوله الثناء والمشار به قوله انه مالك الخ وفيه ايماء الى أن جملة الحمد لله اذا كانت خبرية لاتفيد الحمد وهو خلاف المختار لان المخبر بأن الله تعالى مالك أو مختص بالحمد حامد قال بعض وما أشار اليه الشارح من أن المخبر بالحمد ليس بحامد هو الذى أقول به اه والذى أقول به أنا انه لاعبرة بقول المخالف لما كاد يصير اجماعا بين العلماء ان جملة الحمد لله سواء كانت اسمية أو فعلية خبرية أو انشائية مفيدة للحمد ضمنا وقال بعض آخر لا نسلم أن فى هذا النفى اشارة إلى ماذكر لان مقصود الشارح ليس إلا بيان مايقصد بالجملة الاسمية فى مقام الحمد من انشاء الثناء بها وإن حصل بها الثناء على تقدير كونها خبرية أيضا فجعل الشارح تلك الجملة انشائية ليوافق الواقع من الحامد لا لتوقف حصول الحمد على كونها انشائية فتأمل اه وكل هذا بعيد عن مذاق عبارة الشارح بل مقصوده ماقاله علماء المعانى من أن قصد المخبر بخبره اما اعلام المخاطب بمضمون الخبر وهو الاصل أو اعلامه بأن المخبر عالم بذلك المضمون كقولك لمن يحفظ القرآن انت تحفظ القرآن والاول مسمى فائدة الخبر والثانى مسمى لازمها إذ اعلام المخاطب بان المخبر عالم بمضمون الخبر لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذى ينفك قصده وقد قال فى المطول عند قول التلخيص لاشك أن قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم أو كونه عالما به أى من يكون بصدد الاخبار والاعلام لامن يتلفظ بالجملة الخبرية فان كثيرا ماترد الجملة الخبرية لاغراض أخر سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب إنى وضعتها أنثى اظهارا للتحسر وقوله تعالى حكاية عن زكريا رب انى وهن العظم منى اظهارا للضعف والتخشع الخ قال العلامة السيالكوتى وقوله كثيرا ماترد الجملة الخبرية أى مرادا بها معناها وليس انشاء حتى لا يصلح شاهدا اه وقد سبق لك ايضا نحوه وحينئذ فمراد الشارح ان هذه الجملة على تقدير كونها خبرية تكون خارجة عن الاصل فى الاخبار من الاعلام فالمتكلم بها لا يقال له معلم بالخبر وانما يقال له مخبر تأمل (قوله الى ماقاله) متعلق بقوله عدل وقوله لانه أى ماقاله المصنف وهو نحمدك ثناء بجميع الصفات حيث قال الشارح فى تفسيره أى نصفك بجميع صفاتك وقوله بطريق الابلغية كما أشار لذلك بقوله ورعاية جميعها أبلغ فأبلغ فى كلامه

الجملة فمراد الشارح أن هذه الجملة على تقدير كونها خبرية خارجة عن الاصل فى الخبر من الاعلام بمضمونه فالمتكلم بها يقال له مخبر لا معلم (قوله قلت وما أشار له الخ) لا وجه لمخالفته ماكاد أن يكون اجماعا مع ثبوت استعمال الخبر لغرض آخر كما تقدم ويسمى لازم الفائدة اذ أعلام المخاطب بأن المخبر عالم لاينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذى ينفك قصده (قوله احتمل) ارادة الكل فرض الكلام عدم مراعاة الابلغية فكيف يراد الكل فالاولى أن يقال ابتغاء رعاية الابلغية صادق بارادة الثناء ببعض الصفات والثناء على وجه الاطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات وببعضها وبعد ذلك فالاعتراض مبنى على جعل بأن تفسير العدم المراعاة وهو غير متعين فيجوز أن يكون تقييدا قيد به لانه محل التوهم ويمكن تاويل عبارة المحشى فترجع لماقلنا لكن مع تكلف زائد تامل

(قول الشارح فذلك البعض أعم) لان المراد بعض لا بعينه وترك البعض المعين مع صدق عدم مراعاة الجميع به لعدم داع في المقام للتعيين وعدم اشعار الصيغة به (قول الشارح لصدقه بهما) أي وحدها وبغيرها الكثير أي وحده إذ لو أريد الصدق بمجموعهما لم يحتج للوصف بالكثرة إذ هي مع الغير أولى منها فقط كثر الغير أو قل وترك الصدق بالغير القليل لصرف المقام عنه (قول الشارح في الجملة) وهو ما اذا صدق بها وحدها لا بغيرها القليل ولذا قيد بالكثير فلا يقال ان تلك الواحدة عظيمة والثناء بالعظيم قطعا أبلغ من الثناء بما يحتمله والقليل (قول الشارح من الثناء به) أي بذلك البعض وان أريد به المعين لا لف النفس للمعين فهو أمكن من غير المعين الذي هو مثله فلا ينافي أن الثناء بالجمع أمكن لانه لا حاجة فيه إلى التعين فتأمل (قوله وقد يقال الخ) سياقه على وجه الاعتراض لا يناسب إذ الشارح معترض بذلك وانما مراده بيان وجه تتميز به تلك مع أنه لا يرجحها (قوله وفيه نظر) قيل وجهه أن الفعلية لا تفيد التجدد على وجه الاستمرار إلا عند احتفاف القرائن بها وهذا أيضا اذا كانت خبرية لا انشائية وإلا فلا تفيد إلا التجدد بمعنى الوجود بعد العدم وفيه أن افادة الاسمية الدوام كذلك إذ وضعها لافادة الثبوت فقط واذا كانت انشائية أفادت الوجود بعد العدم أيضا فان كان المراد تخييل ذلك فهو حاصل في الفعلية دون الاسمية فتدبر هذا وقد اعترض الكمال الشارح بان الاسمية وان كان الحمد فيها بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته لان كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فوجه أبلغية الفعلية حاصل فيها ولا يدعى أبلغية غير ما افتتح الله به كتابه عليه إلا من ذهل عن منافاة ذلك للادب اه وفيه أنه مازال الحمد في الاسمية بصفة واحدة هي اختصاصه بكل حمد إذ الكلام في مفهوم الجملة ولا شك انها لا تفيد اكثر من ذلك وابلغية غير ما في القرآن على ما في القرآن عند الاتيان به في مقام ذلك الغير لا ينافي ابلغية ما في القرآن في مقامه هو وقد اطال المحشى الكلام فيه فراجعه تستفد (قوله الذي هو من افعاله تعالى) لان الحمد انما يكون على الفعل الاختياري كما صرح به السعد في حاشية الكشاف وان كان قول الزمخشري في الكشاف الحمد والمدح اخوان يفيد خلافه بناء على ظاهره وكذلك كلام الفائق فالحمد على ذات الله وصفاته باعتبار ان لها دخلا في الافعال الاختيارية قيل او ان المراد بالفعل الاختياري المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختارا فيه او لا وفيه انه حينئذ يدخل المدح (إلا باعتبار الخ) فهو حينئذ بمنزلة الفعل الملاحظة فيه (له حاجب عظيم) يجوز عكس ما قال في المحلين لانه لا يحتاج فيما يشين إلا إلى حاجب حقير بخلاف ما يزين فلا يمنعه عنه إلا حاجب

وهذا بواحدة منها وان لم تراع الابلغية هناك بأن يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير فالثناء به ابلغ من الثناء بها في الجملة ايضا نعم الثناء بها من حيث تفصيلها اوقع في النفس من الثناء به (على نعم) جمع نعمة

من المبالغة أي أزيد في المعنى كما يدل عليه كلامه وأما كونها أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات كما بيناه سابقا (قوله وهذا) اى الحمد لله بواحدة منها اى ثناء بصفة واحدة من الصفات وتلك الواحدة هي مالكية جميع الحمد ه‍ واعترضه الكمال بما ملخصه ان معنى الجملة الاسمية كل حمد مستحق له تعالى أو مختص به وهذا وان كان ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته اجمالا لان كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فرعاية الابلغية التي اشار اليها الشارح حاصلة في الجملة الاسمية على وجه اظهر ولا يدعى ان الافتتاح بما سوى ما افتتح به كتاب الله ابلغ من الافتتاح به إلا من ذهل عن منافاة ذلك للادب مع الكتاب العزيز وأطال المحشى في رده تركناه لما في أكثره من التكلف والتحامل (قوله وان لم تراع الخ) عطف على محذوف تقديره هذا ان روعيت الابلغية ولفظ هناك اشارة لقوله نحمدك اللهم (قوله بان يراد الثناء ببعض الصفات) اعترض بان انتفاء رعاية الابلغية صادق بارادة الثناء ببعض الصفات والثناء على وجه الاطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات وببعضها فلو حذف الشارح قيد البعض لكان اخصر واليق بمقام ترجيح الفعلية واجاب المحشى بما حاصله ان الاعتراض مبني على ان قوله بان تفسير لقوله وان لم تراع الابلغية وهو غير متعين بل يجوز ان يكون تقييدا له والمعنى وان انتفت مراعاة الابلغية بسبب أن يراد الثناء بالبعض وبالكل بخلاف ارادة البعض فانه محل التوهم فاحتاج لبيانه واستغنى عن بيان ذلك وبانه يجوز ان يكون لفظة بان للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخي الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما فتابعهما الشارح في ذلك (قوله فذلك البعض) أي من حيث ابهامه أعم مطلقا من هذه الواحدة لصدقه بها وحدها أو مع غيرها وبغيرها مطلقا قليلا او كثيرا وانما اقتصر الشارح على الكثير لانه ادخل في الابلغية وقوله فالثناء به اى بذلك البعض ابلغ من الثناء بها اى من تلك الواحدة وقوله في الجملة اى في بعض التقادير لا كلها إذ على تقدير ارادة تلك الواحدة به فالموجود المساواة لا الابلغية وقوله أيضا أى كما أن الثناء بجميع الصفات ابلغ وقوله نعم استدراك على قوله ابلغ دفع به توهم ارجحية الثناء به على الثناء بها من كل وجه وقوله من حيث تفصيلها اى تعيينها بالعبارة والحيثية لتعليل الاوقعية وقوله اوقع في النفس اى امكن فيها

عظيم للتكثير المراد به بالنسبة للمثال للمبالغة فى الكثرة لاستفادتها من جمع الكثرة تدبر (قوله صير المراد منها الكثرة) أى وتنوينا
للمبالغة فى الكثرة كتنوين نعم فقول الشارح التكثير أى المبالغة فيه لحصول أصله من الصيغة (قول الشارح صلة نحمد) أى
متعلقة باعتبار الاثبات فان القيد المذكور بعد الجمل قد يكون قيدا للمسند كما فى ضربت زيدا بالسوط وقد يكون قيداً لثبوته كما فى ضربت
زيدا قائما وقد يكون قيدا لاثباته كما فيما نحن فيه فكانه قيل أثبت هذا الحمد أعنى نحمدك الخ على مقابلة الانعامات أى فى مقابلتها كما
صرح به الشارح فقوله أى فى مقابلتها بيان لمعنى كونه صلة فالمقابلة ظرف اعتبارى فلا يرد فيه انها علة باعثة على الحمد
لا علة لثبوته وسوء الأدب انما هو فى الثانية دون الاولى وكونها صلة على كلام المعترض هو بمعنى ما قدمناه فهو موافق للشارح الاأن تعليله بسوء الادب ممنوع فالاولى ان يعلل بما مر والمحشى فهم من كلام المعترض خلاف مراده وهو ان اطلاق التعليل سواء الاثبات او الثبوت سوء ادب فدفعه بمنع ان التعليل يفيد الحصر ولا يتوهم احد الحصر حتى يورد ويدفع (قوله اشارة الخ) حيث لم يقل الحمد للمنعم مع ان ظاهر العبارة الحمد على الانعام فلا بد للعدول من نكتة فاندفع ما قيل انه لا مشتق هنا حتى يفيد التعليق به العلية (قوله بما فيه تعسف) حاصله ان قول الشارح لا مطلقا معناه انه لم يجعل كل حمده مطلقا بل جعل بعضه على النعم لا تعسف فيه (قول الشارح أى فى مقابلتها) أشار به الى بيان معنى الصلة وانه متعلق بالاثبات كما مر فهذا
وجه زيادته وما قاله المحشى لا يفيد بيان وجهها وان كان توجيه شيخه لا ينفع (قوله لوقوعه) واجبا لان المخاطب به واحد لا ازدياها
لا بعينه فهو من حيث تعينه غير واجب فان وقع تبين انه الواجب وسيأتى فى الشارح عند قوله شكر المنعم واجب ما يؤخذ منه ذلك (قوله
وليس المعنى الخ) والا لاستغرق جميع أوقاته فى أداء ذلك الواجب ولم تف طاقته به إذ نعمه تعالى متوالية سيما على القول بتجدد الاعراض
فانه أنعم بالوجود المتجدد وفيه ان هذا إنما يرد لو كان الواجب الحمد باللسان لكن الواجب الشكر ولا مانع من أن يعتقد أنه سبحانه مولى النعم

بمعنى إنعام والتنكير للتكثير والتعظيم أى انعامات كثيرة عظيمة منها الالهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه وعلى صلة نحمد وانما حمد

لأنها الشيء المعين وقوله من الثناء به أى بذلك البعض لعدم تعينه بالعبارة وان قصد به معين وقد يقال
الثناء بها وان كان أوقع من حيث التعيين فالثناء به أبلغ لشموله لها ولغيرها الكثير ومن باب أولى الثناء به
مع مراعاة جميع الصفات قال البعض وقد يوجه ايضا اختيار المصنف الثناء بالجملة الفعلية بقصد
الموافقة بين الحمد والمحمود عليه أى كما أن نعمه تعالى لا تزال تتجدد وتتزايد وقتا بعد وقت نحمده بمحامد
لا تزال تتجدد (قوله بمعنى انعام) وجه الحمل على ذلك وان كان المتبادر من الجمع حمل النعم على المنعم به الذى
هو أثر المعنى المصدرى لان المصدر لا يجمع الا اذا أريد به الانواع لان الحمد وان أوقع فى مقابلة الاثر فليس
المراد به الا الاصل إذ المحمود عليه لا بد أن يكون فعلا اختياريا كما صرح به غير واحد من المحققين فالحمد
على ذات الله تعالى وصفاته كلها باعتبار ان لها دخلا فى تحقق افعال اختيارية ولو بوجه ما على ما هو
الشائع أو أن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب للفاعل المختار سواء كان مختارا فيه أو لا أو أن الحمد عليها
مجاز عن المدح كما فى قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا ثم المراد بالفعل الاختيارى المعنى
العرفى فيشمل الاخلاق النفسانية كالعلم والحلم ونحو ذلك (فان قلت) قول التفتازانى فى المطول ان الحمد
على الانعام أمكن من الحمد على النعمة يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (فالجواب) ان الاثر
الناشىء عن الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمل عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله وصدوره عنه وحينئذ
فالمحمود عليه الفعل او ما هو بمنزلة الفعل بما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ويؤيد هذا الحمل تصريحه فى
حاشية الكشاف بان المحمود عليه لا بد وان يكون فعلا اختياريا (قوله للتكثير والتعظيم) اى للامرين
معا فان التنوين قد يكون لكل واحد منهما على حدته وقد يكون لهما معا كما هنا وكما فى قوله تعالى
وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك أى ذو عدد كثير وآيات عظام (قوله أى انعامات كثيرة عظيمة)
ه أورد عليه ان النعم جمع كثرة والانعامات جمع قلة لان جموع السلامة للذكور والاناث للقلة فكيف
فسرها بها ه وأجيب بان الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرفه الى الكثرة (قوله منها الالهام
الخ) خص هاتين النعمتين بالذكر لمناسبتهما للمقام (قوله وعلى صلة نحمد) أى متعلقة به ولا ينافيه جعل
بعضهم لها تعليلية وذكره مع كمال وضوحه توطئة لما بعده وقال ابن قاسم انه يحتمل تعلق على بالحمد فى قوله
يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهذا احترز عنه اه ويرد عليه ان جعلى يؤذن بالحمد الخ صفة لنعم فلو جعل الجار
متعلقا بالحمد يلزم أن يكون الموصوف جزأ من صفته وامتناعه بديهى اللهم إلا أن يقال هذا مبنى على أن
لا تكون الجملة صفة لنعم ولا يخفى انه حينئذ لا تنتظم الجملتان اعنى جملة حمدك اللهم وجملة يؤذن الحمد

على النعم اى فى مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثانى مندوب ووصف النعم بماهو شأنها بقوله

بازديادها وقول النجارى ان على ليست تعليلية لما فيه من سو الادب مردود بان هذه علة باعثة على الحمد كما أسلفناه والبعض قال فى جوابه انه لا يلزم من تعليل حصول الشىء بعلة قصر حصوله على تلك العلة لجواز ان يكون للشىء اسباب كثيرة وهو كلام لا معنى له (قوله على النعم) لم يقل على الانعامات مع انها المرادة كما أسلفه مجاراة لكلام المصنف (قوله اى فى مقابلتها) أشار به الى ان المحمود عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله لا مطلقا) استشكل بان المصنف علق الحمد اولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا فى مقابلة نعمة وحينئذ يكون قد حمد حمدا مطلقا ايضا ففيه تنبيه على الاستحقاق الذاتى اشار لمثل ذلك التفتازانى فى شرح قول التلخيص الحمد لله على ما انعم قال سم ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا اى مطلقا ولا ينافى ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول اى الحمد على النعم واجبا وكان الواجب اهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره ايضا فتامل اه قال شيخنا وما اشار اليه التفتازانى وتبعه المستشكل نظر فيه غير واحد من المحققين كالعصام فى اطوله باوجه منها ان افادة تعليق الحكم بشىء يفيد علية ذلك الشىء انما هو فيما اذا كان ذلك الشىء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على علية الذات ولئن سلمت فانما هى اذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما فى حمد المصنف وهو تنظير فى محله وان تكلف بعضهم الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت ان التحقيق انه ليس فى كلام المصنف الحمد المطلق اصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتى وحينئذ يسقط الاشكال المتقدم اه واقول قد سلف منا ما يؤيد كلام التفتازانى ولنذكر هنا ايضا ما يندفع به ما اوردوه عليه قال العلامة السمرقندى فى حاشية المطول وجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتى انه لدلالته على جميع الصفات جعل تعليق الحمد به كتعليقه بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات ويكون ذكر الانعام كانه تخصيص بعد التعميم او انه لما كانت ذات الله مستلزمة للصفات ومستتبعة لها بنفسها من غير استعانة بالغير يجوز ان يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات ووجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتى بهذا المعنى انه لما قصد تعليق الحمد بالانعام فالعبارة الظاهرة الحمد للمنعم أو لمن أنعم فاذا عدل إلى تعليقه باسم الذات ثم ذكر الانعام فلا بد له من نكتة اه (قوله لان الاول) اى الحمد فى مقابلة النعمة لفظا أو نية وقوله واجب بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها وإلا لاستغرق جميع اوقاته فى اداء ذلك الواجب ولم تف طاقته اذ نعمه تعالى متوالية على العبد لا تنقطع سيما على القول بتجدد الاعراض فانه انعام باستمرار الوجود وقد يجاب بان الشكر لا ينحصر فى اللسان بل يعم الجنان والاركان فيمكن استغراق عمره فى الشكر بان يعتقد انه سبحانه وتعالى مولى جميع النعم مذعنا بذلك وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كما ان الغفلة فى الايمان لا تزيله (قوله والثانى) اى المطلق (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى لا اللفظ

وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كذا قيل وفيه ان الكلام على تعدد وجوب الحمد لا على كما أشار له شيخ الاسلام (قول الشارح بماهو شانها) فشانها فى نفسها ان الحمد عليها يؤذن بزيادتها فحمد المصنف كذلك ثم ان الاصل فى القيد ان لا يذكر لبيان الواقع فاللائق ان يكون ذكره لفائدة بينها الشارح وحاصلها ان حمدى من جملة الحمد المستلزم للزيادة وقد اتيت به أداء لما هو واجب فجاء واجب آخر فان أتيت به جاء آخر وهكذا فلا أقدر على الوفا. هذا هو اللائق بقوله بما هو من شأنها فقول الشارح (١٧) فيقتضيان الحمد اى وجوده بناء على ان الاتيان بالاول لمجرد امتثال الطلب والخروج من الواجب فكأنه قال احمد على النعم لان الحمد عليها واجب ومتى كان هذا هو الغرض فلا أقدر على اداء الواجب اذ كل حمد يستلزم نعمة فاحمد عليها للخروج من الواجب فاندفع ما قيل يمكن ان يوجد النعمة ولا يوجد الحمد فتدبر حق التدبر لتندفع شكوك الناظرين فظهر ان قوله وهما من جملة النعم غير كاف فى صدق قول المصنف يؤذن الحمد الخ اذ معناه يستلزم ذلك لا الى غاية فكأنه قال نحمده على نعم لا نقدر ان نفى بما يتعلق بالحمد عليها (قوله لا مطلق الحمد) فيه نظر اذ مطلق الحمد يؤذن بالزيادة بالطريق الذى فى الشارح وانما قيد بها لكون كلام المصنف فيها الا ان يقال الزيادة لا الى غاية كما بينا (قوله ليقيد به تقدم النعم الخ) لا وجه له اذ يمكن ان الحمد على نعم ستحصل فانه لا دليل على ان النعم لا بد ان تكون حاصلة وبه تعلم ما فى كلام المحشى بعد نعم بالنظر لكلام المصنف المحمود عليه النعم الموجودة كما بينا فتدبر (قوله اذ ما من حمد الخ) يشمل الحمد الاول فى مقابلة الذات وظاهر قوله يجاب بانه لا يلزم كون الحامد ملاحظا ذلك انه يصح ملاحظته والحمد عليه وهذا ظاهر فى الالهام واما الاقدار فلا يصح الا ان قلنا القدرة سلامة الآلات اما ان قلنا هى العرض المقارن فلا يصح اذ لا يوجد الا بتمام الحمد كما هو بين وعلى الاول لا يستلزم الحمد الزيادة

(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أى يعلم بزيادتها لأنه متوقف على الالهام لهوالاقدارعليهوهما من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضا

وهو المناسب لقوله بما هو من شأنها وقضية هذا تعين ظرفيةالباء فى بقوله وأما ماجوزه الكمال من ابداله بقوله من بما هو شأنها ففيه نظر لأنه ان جعل الموصوف النعم التى هى المعانى كما هو مراد المصنف اقتضى أنها موصوفة بالقول المذكور ولامعنى لذلك إلا أن يجاب بحذف المضاف أى بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعل لفظ النعم المذكور اقتضى أن القول المذكور شأن لفظ النعم وفى صحة ذلك نظر اه سم وقد يمنع التكلف بأن حذف المضاف كثير شائع فى كلامهم وقوله وفى صحة ذلك نظر أى لان القول المذكور وصف للنعم باعتبار معناها ولم يحكم ببطلانه لجواز أن يكون القول المذكور شأن لفظ النعم باعتبار معناها (قوله يؤذن الحمد عليها) لايخفى أن الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذى ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام فى الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التى بعدها اه سم وكتب الغنيمى أقول لم يظهر لنا وجهه اه قال أبو الحسن السندى ولعل وجهه أن قوله يؤذن الحمد بازديادها كالصريح فى أن الحمد عليها اه (قوله أى يعلم) تفسير ليؤذن باعتبار معناه الاصلى لكنه هنا بمعنى يدل دلالة التزامية كما يفيده قوله لانه متوقف الخ إذ المتوقف على شىء مستلزم له فهو دال على ذلك الشىء التزاما فالتجوز فى المسند الذى هو يؤذن لا فى اسناده إلى مرفوعه وقال الكمال يؤذن أى يعلم الحمد عليها الذى هو شكر اما بازديادها لان صدق الوعد فى قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم يقتضى كون الشكر ملزوما للازدياد فوجوده يؤذن بوجوده لان اللازم لايتخلف وماذكره الشارح توجيه حسن قريب أيضا (قوله بزيادتها) لم يعبر به المصنف مع انه أخصر لمزاوجة قوله لرشادها مع مافيه من المبالغة كما فى الاكتساب والكسب وأصل ازدياد ازتياد أبدلت التاء دالا (قوله وهما من جملة النعم) مجرد هذا كاف فى صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا حاجة فيه إلى مابعده إلا أن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على كل الهام واقدار حينئذ قاله سم (قوله فيقتضيان الحمد) أى يستلزمانه واعترضه سم بأنه ان أراد يقتضيان وجود الحمد فممنوع إذ يمكن أن يوجد أولا يوجد الحمد عليهما بأن يحمد الانسان مرة واحدة على النعم فقد وجدا فى هذه المرة ولم يوجد حمد عليهما إذ الغرض انه لم يحمد بعد تلك المرة وإن أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلبه من غير وجوده لايؤذن بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لايستلزم وجوده إذامتثال الطلب غير لازم اللهم إلا أن يجاب بأنه مراعى فى الاقتضاء ماهو اللائق بالعبد من امتثال الطلب والعمل بمقتضاه اه ولا يخفى صلاحية الجواب على اختيار كل من الشقين ويمكن أن يقال انه يحمد على جميع النعم المقارنة للحمد بحيث يشمل الالهام والاقدار أيضا فلا يحتاج لحمد آخر ويمكن أن الحمد على جميع النعم الحالية والاستقبالية إذ لادليل على أن الحمد لا يكون على

بالطريق الذى ذكره الشارح لتحقق السلامة قبل فان اعتبر السلامة المقارنة فهى لاتوجد الا بالتمام فتدبر (قول الشارح فيقتضيان الحمد الخ) قيل يمكن أن يحمد على جميع النعم الواصلة والتى ستصل والمقارنة إذ لادليل على أن الحمد لايكون على نعمة غير موجودة وحينئذ لايلزم أن يكون لاغاية يوقف عليها وفيه انه ان أريد ذلك بقطع النظر عن كلام المصنف فلا يضر وإن كان بالنظر له الذى بصدده الشارح فممنوع لقوله يؤذن بازديادها إذ الواقع حينئذ ليس ازديادا بل دخول مالم يوجد فى الوجود وذلك أيضا من المحمود عليه فالمراد كما عرفت أن حمدى الذى هو من جملة الحمد المستلزم لايفى بشكرها الذى هو واجب فان قيل كان يكفى المصنف أن يحمد على ماحصل وما يحصل ومنه الاقدار والالهام . قلت الواجب ما كان فى مقابلة نعمة موجودة كما يدل عليه كلامهم فى مسألة شكر المنعم واجب ومراده الاتيان به وبهذا اعلم وجه قول الشارح عليها بعد قوله يؤذن الحمد إذ الحمد مطلقا وإن استلزم الزيادة إلا أن المراد انى لا أقدر على الوفاء بما هو واجب

وهلم جرا فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وازداد وزاد اللازم مطاوعا زاد المتعدى تقول زاد الله النعم على فازدادت وزادت (ونصلى على نبيك محمد) من الصلاة عليه المامور بها وهى الدعاء بالصلاة اى الرحمة عليه اخذا من حديث امرنا الله نصلى عليك فكيف نصلى عليك قال قولوا اللهم صل على محمد الخ رواه الشيخان الا صدره فمسلم والنبي

النعمة الغير الموجودة حال الحمد تأمل (قوله حتى يوقف بالحمد عليها) أى تلك الغاية وهو تفريع على قوله وهلم جرا الخ تفريع على المنفى (قوله وازداد وزاد) اللازم تخصيص زاد بتقييده باللازم يشير الى ان ازداد مطاوع فى حالتى التعدى واللزوم (قوله ونصلى) لم يسلم ايضا لاحتمال انه لا يوافق على القول بكراهية افراد الصلاة عن السلام والقائل بالكراهة الامام النووى فى شرح مسلم وغيره قال ابو الحسن السندى وقد رد عليه من الشافعية ابن الجزرى وغيره (قوله محمد) عطف بيان على نبى لا صفة لتصريحهم بان العلم ينعت ولا ينعت به وما ذكره صاحب الكشاف فى سورة الملائكة فى قوله تعالى ذلكم الله ربكم من انه يجوز فى حكم الاعراب ايقاع اسم الله صفة لاسم الاشارة أو عطف بيان وربكم خبر انما يصح بناء على تأويله بالمعرف باللام كالمستحق للعبادة والا فتجويز نعت اسم الاشارة بما ليس معرفا باللام وما ليس بموصول مما اجمع النحاة على بطلانه وقد صرح هو ايضا بامتناع كل من الامرين فى مفصله وايضا صرح فى اوائل الكشاف بان هذا الاسم لا يوصف به واستدل بذلك على علميته ثم البدلية وان جوزها فى قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده زكريا لكن الاظهر ان المقصود الاصلى ههنا ايضا الصفة السابقة وتقرير النسبة تبع والبدلية تستدعى العكس (قوله من الصلاة) اى ماخوذة منها وقوله عليه قيد اول مخرج للصلاة الشرعية ذات الاقوال والافعال وقوله المامور بها قيد ثان مخرج للصلاة عليه الغير المامور بها اعنى صلاة الله عليه (قوله وهى الدعاء بالصلاة) فتكون الجملة لانشاء الدعاء كما تقدم فى كلام الشارح وقال الكورانى الصلاة نفس الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمته فاطلق الملزوم واريد اللازم فيكون مجازا مرسلا اى وتعظم نبيك بان تقول يا الهنا صل عليه اى عظمه وبجله اه قال سم وهو توجيه غير ملتفت اليه فان فيه صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفة كلام الأئمة وظاهر الايات والأخبار فكانه توهم أن معنى الصلاة الذى هو الرحمة غير متصور فى حقه عليه افضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا نطلب له الرحمة وهذا خطا لان انواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصلا له عليه افضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصلا له اه قال الشيخ ابو الحسن السندى هذا عجيب ففى النهاية قيل ان اصلها فى اللغة التعظيم وقال معنى قولنا اللهم صل على محمد عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره وإظهار دعوته وابقاء شريعته وفى الآخرة بتشفيعه فى امته ومضاعفة اجره ومثوبته وقد قال الخطابى الصلاة التى بمعنى التعظيم والتكريم لا تقال لغيره والتى بمعنى الدعاء تقال لغيره ومثل هذا مذكور فى الشفاء لعياض نقلا عن القشيرى وغيره نعم زاد الكورانى حيث جعل الاصل هو الدعاء واعتبر ان الاستعمال فى التعظيم من باب الاستعمال فى لازم معناه لكنه لازم مشهور فى هذا المقام عندهم حتى قالوا انه الحقيقة اه (قوله اخذا) مفعول لاجله او مفعول مطلق اى لاجل كون صلاتنا عليه مامورا بها وكونها بمعنى دعائنا بالصلاة عليه من هذا الحديث او اخذنا ذلك منه اخذا فهو دليل على هاتين الدعوتين فقط واما الدعوى التى تضمنها قوله اى الرحمة من ان صلاة الله بمعنى رحمته فلا يدل لها الحديث بل هو معنى لغوى طريق اثباته النقل عنها (قوله امرنا الله) امر يتعدى بنفسه كما يتعدى بالباء يقال أمرتك الخير وأمرتك به فلا حاجة الى تقدير الباء وإن كان حذفها مع ان وأن مطردا (قوله رواه الشيخان) اى رويا غالبه بدليل قوله الا صدره فمسلم وذلك الصدر هو قوله امرنا الله ان نصلى عليك (قوله والنبي الخ) لم يقل وهو انسان لان ما تقدم فرد والمقصود تعريف مطلق النبي لان التعريف الواحد بالشخص لا يحد نعم هو كما قال عبد الحكيم فى حواشى عقائد العضد تعريف لفظى ولذا جاز أخذ النوع فيه

وذلك إنما هو الحمد عليها الا على الذات وما قيل انه اتى به ليصح الاخبار فيه انه يكفى الربط بالضمير بعد قوله (قوله وبمعنى الخبر) لا حاجة اليه مع صحة كونه بمعنى الطلب والمعنى استمر ايها المخاطب على ذلك استمرارا او حال كونك مستمرا بخلاف المشبه به فان الحاجة داعية وهو افادة ان المخبر عنه حاصل ولا بد كما هو شان المامور الممتثل (قوله ويمكن ان يكون الخ) بقيت كراهة الافراد خطا نعم يمكن انه جرى على طريق المتقدمين وقد جرى عليها ابن الجزرى ردا على النووى (قول الشارح من الصلاة عليه) الاخذ انما هو من المصدر فقط الا أنه لما تضمن الفعل النسبة الى المفعول كالنسبة الى الفاعل وكان ذلك بالتبع للمصدر وهو لا نسبة فى مفهومه انما تاتى بالتقييد قال من الصلاة عليه اى من المصدر المقيد مدلوله بحرف الجر لا المقيد بالاضافة كصلاة العصر مثلا فخرجت الصلاة بذلك المعنى تدبر (قوله اذ لا يدل الحديث) بل مرجعه اللغة (قول الشارح رواه الشيخان) اى رويا غالبه بدليل ما بعده (قول الشارح والنبي الخ) لم يقل وهو لان ما تقدم فرد والمقصد تعريف مطلق النبي كما يؤخذ من كلامه بعد لان التعريف لا يكون الا للماهية الكلية اذ

إنسان أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فان أمر بذلك فرسول أيضاً أو أمر بتبليغه

لايكون إلا الماهية الكلية إذ الواحد بالشخص لايعرف كما هو مشهور (قوله إنسان) عبر به موافقة للمشهور فى تعبيراتهم فهو اولى وليشمل من اختلف فى نبوته من الاناث فانه وقع الاختلاف فى نبوة اربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وقد حكى وقوع هذا الخلاف العز بن جماعة فى شرح قصيدة * يقول العبد فى بدء الامالى * وقد ذهب الاشعرى الى عدم اشتراط الذكورة فى النبوة فاندفع قول الكورانى والنبى ذكر الخ قال وقولنا ذكر اولى من قولهم إنسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بنى آدم على أن الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال فى الذكر إنسان وفى الانثى إنسانة اهملخصا من سم وليتامل هذا الفرق فان انسانة مولد وقول الشاعر إنسانة فتانة * بدر الدجا منها خجل من كلام المولدين فلا يحتج به فى اللغة وقال محشى شرح العقائد العضدية اخذ الانسان جنسا لئلا يدخل الملك والجن إذ النبى لايكون إلا إنسانا بخلاف الرسول حيث جوزوا كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدى حيث جوز فى قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع كون الملك المبلغ رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى وذهب التفتازانى الى ان للرسول معنيين أحدهما مساو للنبى والآخر أخص مطلقا وجمهور المعتزلة على أنهما متساويان اهثم إن أريد امة الاجابة فالمراد بالهداية الايصال بالفعل وإن اريد امة الدعوة فالمراد الدلالة (قوله اوحى إليه) قال محشى العقائد العضدية الوحى عند اهل الشرع ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ماحصل بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ماوضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوه قسما رابعا وسموه وحيا خفيا والاقسام الثلاثة الاول وحيا ظاهرا فالوحى فى التعريف محمول على المعنى الشرعى الشامل لهذه الاقسام لان مابلغه الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى الخلق شامل لجميعها الا انه مخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته ثم لابد من التعميم فى الوحى بجعله شاملا لما اوحى للنبى ابتداء او بعد ايحائه الى غيره بدليل انه تعالى نص على أنه أوحى الى اسمعيل بقوله تعالى واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط الآية ونص على انه كان رسولا نبيا بقوله تعالى واذكر فى الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا مع ان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعة ابراهيم كما فى انوار التنزيل فاسمعيل عليه السلام مبعوث لتبليغ ما اوحى اليه من شريعة ابيه صلوات الله عليهما وسلامه وكذا انبياء بنى اسرائيل المبعوثون لتبليغ التوراة بعد موسى عليه الصلاة والسلام موحى اليهم بذلك فى الدر المنثور للجلال السيوطى فى قوله تعالى الم تر الى الملا من بنى اسرائيل الاية انه يوشع وفى رواية انه شمويل وانه قال دعيت الليلة واوحى اليه وفى رواية أنه شمعون وأنه ظهر له جبريل وقال له اذهب الى قومك لتبلغهم رسالة ربك فان الله قد بعثك فيهم نبيا وعن وهب إنما كانت الانبياء من بنى اسرائيل بعد موسى المبعوثون اليهم لتجديد مانسوا من التوراة فانبياء بنى اسرائيل المبعوثون بالتوراة بعد موسى عليهم السلام داخلون فى التعريف كاسمعيل عليه السلام فلا يرد على التعريف عدم شموله لمن يدعو الى تقرير شرع من قبله كانبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وكذلك لايشكل كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم وظهر لك منه صحة قول الشارح فان كان له ذلك فرسول أيضا إذ معناه صادق بأن ينزل عليه ابتداء أو يكون نزل على من قبله ودعا هو اليه أيضا (قوله أو أمر بتبليغه) أى إنسان أوحى اليه بشرع

(قول الشارح أوحى اليه) أى ابتداء أو بعد ايحائه لمن قبله بدليل أنه تعالى نص على أن اسمعيل أوحى اليه بقوله وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وأنه رسول بقوله واذكر فى الكتاب اسماعيل الخ مع أن أولاد إبراهيم كانوا على شريعة أبيهم وكذا يقال فيمن بعد موسى من أنبياء بنى إسرائيل فانهم بعثوا لتجديد مانسوه من التوراة وبهذا اندفع إشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم (قوله الشارح فان أمر الخ) ولو مات قبل التبليغ كبعض أنبياء بنى اسرائيل (قول الشارح أو وأمر) أى انسان اوحى اليه بشىء وأمر بتبليغه فأو عطف على التفسير الاول والواو عطف على أوحى المحذوفة مع معطوف أو لدلالة ماسبق هذا هو اللائق خلافا للمحشى فان ماصنعه يقتضى دخول حرف على مثله

وإن لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالنبي اعم من الرسول عليهما وفى ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نبيك دون رسولك لان النبي اكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبا اى الخبر لان النبي مخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل انه مخفف المهموز بقلب همزته ياء وقيل انه الاصل من النبوة بفتح النون وسكون الباء اى الرفعة

وامر بتبليغه فاو عطف على التعريف الاول والواو عطف على اوحى المحذوف مع معطوف او لدلالة ماسبق (قوله فالنبي اعم من الرسول) اى عموما مطلقا وهو بالمعنى الثانى مساو للرسول بالمعنى الاول وعلى القول الثانى والقول الثالث من اوحى اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه فليس بنبي ولا رسول بل ولى فقط كذا قيل قال الدوانى فى شرح العقائد العضدية تعريف النبي بانسان بعثه الله للخلق لتبليغ ما اوحى اليه لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا إلى غيره كما قيل فى زيد ابن عمر بن نفيل إلا ان يتكلف اه ونقل عنه وجه التكلف ان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه الله تعالى بتبليغ ما اوحاه إلى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به اه وحينئذ سقطت هذه الواسطة وبعد تسمية مثله وليا فان هذه التسمية لعلها فى هذه الامة فقط تامل (قوله ولفظه) اى النبي لا بقيد كونه مهموزا او غير مهموز (قوله بالهمز) متعلق بمحذوف معرفة اى الكائن نعت للفظ او نكرة حال منه على راى من جوز مجىء الحال من المبتدا ولا يخفى انه يلزم على تقدير لفظ الكائن حذف الموصول مع صلته وابقاء المعمول قال الدماميني وقد اعتمد على هذه الطريقة كثير من الاعاجم المتاخرين وبحث فيه بعضهم بان الكائن المقدر فى مثله للثبوت كالمؤمن والكافر فاللام فيه حرف تعريف لا اسم موصول (قوله لان النبي مخبر) بفتح الباء او كسرها على ان فعيلا بمعنى فاعل او مفعول (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليفيد انه اصل للمهموز ولو نكره لتوهم ان كلا منهما اصل وزيفه سم بانه إذا كان اصلا لمهموز كان بمعنى المهموز السابق او كان المهموز بمعناه الاتى ليتحد معناهما وكيف مع الاختلاف يكون احدهما اصلا للاخر فالتنكير انسب (قوله اى الرفعة) قال ابن سم هو من جملة مقول قيل فلا يتوجه على الشارح ما اورد

(قول الشارح وان لم يكن له كتاب او نسخ) اى كتاب يخصه بدليل تمثيله بيوشع فانه كان على ما قيل من انبياء بنى اسرائيل فعلى هذا جميع من بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل ليسوا رسلا (قول الشارح فان كان له ذلك فرسول) يشكل عليه اسماعيل حينئذ للنص على رسالته مع عدم الكتاب والنسخ ولعل هذا وجه تمريضه والقول بان اسماعيل وامثاله كان رسولا بمعنى يبلغ القصص والمواعظ دون الاحكام الشرعية كما اشار اليه بعض محشى عقائد العضد لا يلتفت اليه (قوله فليس بنبي ولا رسول) إلا ان يتكلف ويقال بالتغاير الاعتبارى فانه من حيث تلقى الوحى مبعوث ومن حيث علمه بما اوحى اليه مبعوث اليه فيصدق انه مبعوث إلى الخلق (قول الشارح وفى ثالث الخ) ينافيه ظاهر قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وما روى عن أبي ذر أنه قال سالت رسول الله عن عدد الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر إلى اخره ولعل هذا وجه ضعفه (قول الشارح بالهمز) اى الكائن بالهمز او كائنا وال فى الاول للتعريف لا موصولة لانه للثبوت كالمؤمن والكافر (قول الشارح من النبا) اى الخبر اى اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبا بمعنى الخبر واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نباوانباء وقراءة نافع فى جميع القرآن بالهمز إلا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه إلا اهل مكة جمع على انبياء نحو سخى واسخياء وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى المخبر اولا ثم اطلق على المعنى المذكور اطلاقا للعام على الخاص كما توهم فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعل إلا عند البعض حيث قال "شاعر امن ريحانة الداعى السميع نعم لو ثبت نبا بمعنى الاخبار فيكون فعيلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس والبيهقى ينكره كذا فى عبد الحكيم على عقائد العضد فقول الشارح لان النبي مخبر الخ بيان للمناسبة فقط فما قيل على قوله لان النبي مخبر بالفتح أو الكسر على ان فعيلا بمعنى مفعول أو فاعل ليس بشىء تدبر (قوله وهو أنسب) لعدم التكلف بخلافه بالكسر فانه مناسب على انه يكفى فى مناط التسمية امكان الاخبار عن الله بما اوحى اليه فى حق نفسه واما باقى الاقوال فالمناسبة فيها موجودة على كلا الوجهين تدبر (قول الشارح وقيل انه الاصل) اى للمهموز ابدلت الواو همزة كما فى اجوه جمع وجه لكن يلزم ان لا يكون المهموز من النبا بمعنى الخبر بل من النبوة كاصله وصاحب هذا القول يلزمه فيكون خلافه فيهما معاوية يندفع ما قيل ان عدم تعريف الاصل اولى فتدبر (قول الشارح من النبوة) لعله إنما اخره لقول سيبويه ليس احد من العرب إلا وهو يقول تنبا مسيلمة الكذاب مهموزا غير انهم تركوا الهمزة فى النبي كما تركوها فى الذرية والخابية إلا اهل مكة فانهم يخالفون سائر العرب (قوله قيل عليه) قيل يقدر مضاف اى ذى الرفعة والنبوة بالواو أو الهمز كما فى القاموس وقيل بالواو لا غير وبه يظهر ان قول الشارح من النبوة متعلق بهما معا فالقول بانه مخفف بناء على ان النبوة بالهمز اصل كالنبوة والقول بانه الاصل بناء على ان النبوة بالواو لا غير كما يدل عليه كلام

الجوهرى حيث قال فى باب الواو والياء النبوة والنباوة بالواو والياء ما ارتفع من الارض فاذا جعلت النبى ماخوذا من ذلك فاصله غير الهمزة
اه فقول الشارح وقيل انه الاصل إشارة لقول الجوهرى وما قبله إشارة لقول غيره وهما معا بناء على انه ماخوذ من النبوة اى من تلك المادة
بقطع النظر عن كونه مهموزا أولا فتدبر وبه يندفع ما أطال به المحشى وغيره والتعريف فى الاصل إشارة لأصل المأخوذ من النبوة لا للاصل
الذى أخذه من النبا بمعنى الخبر كما وهم فيه بعض من رأى كلام شيخ الاسلام فاعترض عليه وتابعه المحشى على أن ما ذكره زيادة على كونه قولا
بلا سند يفضى إلى ان قوله وبلا همز **(٢٢)** لا يعرف له وجه فتدبر (قول الشارح لكثرة خصاله الخ) هذا من جملة مدخول التفاؤل
أو أن خصاله الحميدة الكثيرة ظهرت قبل التسمية (قول الشارح فى السماء والارض) هذا ماخذ الكثرة ومحل الاستدلال قوله رجوت الخ (قول المصنف هادى الامة) بدل لا نعت لأنه لا يتعرف بالاضافة لكن يلزم البدل من البدل وقد جوزه بعضهم والكلام على الهداية يطلب من حاشية الزاهد لدوانى التهذيب (قول الشارح وهو ضد الغى) لأنه الاهتداء الى المطلوب والغى الضلال عنه فهما وجوديان فكانا ضدين (قول الشارح وهذا) أى الوصف المذكور أى الهداية الى الرشاد بمعنى دين الاسلام مأخوذ أى مستفاد من قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم اى دين الاسلام اذ لا شك فى أن الآية بينت الوصف الذى ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسره به الشارح ولا يعكر عليه ان التعبير

لان النبى مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم منقول من إسم مفعول المضعف سمى به نبينا بالهام من الله تعالى تفاؤلا بانه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روى فى السير انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال رجوت ان يحمد فى السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه تعالى (هادى الامة) اى دالها بلطف (لرشادها) يعنى لدين الاسلام الذى هو لتمكنه فى الوصول به إلى الرشاد وهو ضد الغى كانه نفسه وهذا ماخوذ من قوله تعالى وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم اى دين الاسلام

على من فسره بالرفعة بأن الذى صرح به القاموس وغيره أن النبوة المكان المرتفع اه وأقول لا ورود لهذا السؤال اصلا فان التفسير المذكور وقع فى كلام غير واحد من المحققين وقد قال التفتازانى ان استعمال الثقات الالفاظ فى المعانى يجعل بمنزلة نقلهم وروايتهم (قوله من الخلق) أى من غير الانبياء مطلقا وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم ايضا كنبينا محمد ﷺ وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم فى الجملة كما فى غيره (قوله هادى الامة الخ) بدل من محمد لا صفة له لانه لا يتعرف بالاضافة قال التفتازانى فى حاشية الكشاف الهداية تتعدى بنفسها وبالى وباللام ومعناها على الاول الايصال وعلى الثانى إراءة الطريق قال أبو الفتح فى حاشية الشرح الجلالى على التهذيب ومحصله أن الهدى بمعنى الهداية تتعدى إلى المفعول الثانى لفظا او تقديرا بنفسه او بحرف الجر إلى واللام ومعنى المتعدى بنفسه الدلالة الموصلة إلى المطلوب ولذا يسند إلى الله تعالى خاصة كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدى بحرف الجر الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارة إلى النبى صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم وتارة الى القرآن كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم والتقدير فى قوله تعالى وأما ثمود الآية أما ثمود فهديناهم الى الحق أو للحق فمعناه الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وفى قوله تعالى انك لا تهدى من احببت انك لا تهدى من احببت الحق فمعنا الدلالة الموصلة الى المطلوب فلا نقض بهما (قوله بلطف) قيد فى معنى الهداية فقد فسرها الراغب بالدلالة بلطف وأما قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فهو التهكم اه زكريا (قوله يعنى لدين الاسلام) اى فقد اطلق الرشاد واراد به دين الاسلام اطلاقا للمسبب على السبب لان دين الاسلام طريق موصل للرشاد كما أشار لذلك بقوله الذى هو الخ وأشار بقوله لتمكنه وبقوله كانه نفسه لبيان قوة السبب وشدة العلاقة هنا وان كان يكفى فى التجوز مطلق السببية ولا يتوقف على قوة السبب والرشاد الاهتداء الى المطلوب والغى الضلال عنه فهما وجوديان فلهذا قال وهو ضد الغى (قوله وهذا) اى الوصف المذكور اى الهداية الى الرشاد بمعنى دين الاسلام ماخوذ أى مستفاد من قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم أى الى دين الاسلام اذ لا شك فى أن الآية تسبب الوصف الذى ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسره به الشارح ولا يعكر على هذا الاخذ ان

فى الاية عن دين الاسلام استعارة وفى كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز
التعبير
بقاء الرشاد فى كلامه على حقيقته دون بقاء الصراط فى الاية لان دعوى الشارح مبنى على تفسيره بدين الاسلام لا على بقائه
على حقيقته وهذا معنى ما قيل معنى كلام الشارح أن هذا أى كلام المصنف بالمعنى الذى ذكرناه مأخوذ من الاية والمقصود
ترجيح ما ذكر فى شرحه بانه موافق لما فى القرآن أو المراد أن الشارح الذى ذكرنا ماخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح
عبارة المصنف وبه يندفع ما اطال به فى الايات وتبعه فى بعضه المحشى فبنى عليه قوله فلعله اراد الى اخر ما كتبه فتامل تعرف

(وعلى آله) هم كما قال الشافعى رضى الله عنه أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ابنى عبد مناف لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى وهو خمس الخمس بينهم تاركا منه غيرهم من بنى عمهم

التعبير فى الآية عن دين الاسلام استعارة وفى كلام المصنف مجاز مرسل ولاجواز بقاء الرشاد فى كلامه على حقيقته دون بقاء الصراط المستقيم فى الاية لان دعوى الشارح الاخذ مبنى على تفسيره بدين الاسلام فاندفع ما يقال ان اراد ان ما فى الاية يدل على ان المهدى اليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذى هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه فى الاية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله إلا على دين الاسلام الذى هو طريق موصل إلى الرشاد لا على نفس الرشاد إذ ليس طريقا بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذى يتعين حمله على الطريق الذى هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما تقرر وإن اراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل ما فى الاية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء اه قال ابو الحسن السندى والاقرب ان يقال ان هذا اى كلام المصنف بالمعنى الذى ذكرنا ماخوذ من الآية والمقصود ترجيح ما ذكر فى شرحه بانه موافق لما فى القرآن أو المراد أن الشرح الذى ذكرنا ماخوذ من القران موافق له فهو اولى بشرح عبارة المصنف (قوله وعلى اله) كرر الجار رعاية للادب لان تكرير المتعلق يستلزم تكرير المتعلق فيدل على ان الصلاة على الال نوع اخر ولا يخفى ان افراده صلى الله عليه وسلم بصلاة تخصه ابلغ فى الادب من التشريك بينه وبين اله فى صلاة واحدة كذا قيل ولا يتوهم من ان العامل فى المعطوف مغاير فى المعطوف عليه بل المتعلق هنا لحرفى الجر واحد إلا ان يلاحظ فيه التعدد الاعتبارى فتم ما قاله (قوله هم كما قال) الضمير مبتدأ خبره أقاربه وكما قال الخ جملة معترضة وفى المؤمنون وبنى هاشم تغليب للذكور على الاناث والمراد ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب فانهن من الال وان كان اولادهن خارجين لعدم استحقاقهم فى خمس الخمس ولجواز الصدقة عليهم (فان قلت) ما موقع هذه الكاف (قلت) يحتمل أنها لتشبيه القولين اى اقول كما قال الخ وليس بالجيد فالاحسن ان يقال ان الكاف هنا لتحقيق معنى الوجود وهو معنى غريب ذكره صاحب اللباب وعلاء الدين البسطامى فى قوله تعالى رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا إذ المعنى اوجد رحمتهما إيجادا محققا كما اوجد التربية إيجادا محققا (قوله لانه صلى الله عليه وسلم الخ) حاصل ما ذكره احاديث ثلاثة دل اولها على ان خمس الخمس لاقاربه المؤمنين من بنى هاشم والمطلب وثانيها على ان الصدقات لا تحل إلا له وثالثها على ان ما لا تحل له الصدقات من قسم بينهم خمس الخمس فدل مجموعها على ان اله هم اقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليه الصدقة الفرض بالنص وكل من حرمت عليه الصدقة المذكورة هم اقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ينتج آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم والمطلب وهو المدعى دليل الصغرى الحديث الثانى نصا والثالث بناء على ان اصل ال اهل ودليل الكبرى مجموع الاول والثالث لا الاول فقط لانه لم يعلم منه حرمة الصدقة ولا الثالث فقط لانه لم يعلم منه من اهل بيته الموصوفون باستحقاق خمس الخمس (لا يقال) مفاد الثالث اخص من مفاد الثانى فهلا اغنى عنه (لانا نقول) موضوع النتيجة المدعاة لفظ الال ولم يصرح به سوى الثانى مع افادته علة حرمة الصدقة عليهم وهى كونها اوساخ الناس ولا ينافى ذلك تعليلها فى الحديث الثالث بان لهم فى خمس الخمس ما يكفيهم او يغنيهم لصحة ان يكون للشىء علتان ◦ ثم انه يرد على الدليل النقض التفصيلى بمنع الصغرى(١) بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الال لحرمتها على مواليهم وبمنع الكبرى بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الال بالتفسير المذكور كما ذهب اليه الامام مالك مخصصا الال ببنى هاشم على احد قوليه ◦ ويجاب عن النقض الاول بانه إنما يتم ان لو ثبت حرمة الصدقة على الموالى بالنص وعلى تقدير تسليمه يقال ان لفظ الال يتناولهم حكما لخبر مولى القوم منهم وعن الثانى بان هذا

---

(١) قوله بمنع الصغرى اى كذبها من جهة إفادة الحصر وكذا يقال فى قوله بمنع الكبرى فافهم اه كاتبه

(قول المصنف وعلى آله) كرر الجار رعاية للأدب لان التكرار يستلزم تكرار المتعلق فيفيد ان الصلاة على الآل نوع آخر ولا يخفى أن افراده بصلاة أبلغ فى الادب من التشريك كذا قيل ومعناه ان العامل وان كان واحدا إلا انه يلاحظ فيه التعدد فهو اعتبارى فقط تدبر (قول الشارح كما قال الخ) أى أقول فيهم كما قال الخ أو فى الواقع كما يدل عليه قول الشافعى وقد تفيد هذه الكاف معنى متحقق كما فى قوله تعالى رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا وقد قيل به هنا وهو بعيد من المقام تدبر (قوله من تحرم عليهم الصدقة) اى صدقة الفرض ولو نذرا بخلاف صدقة النفل بدليل قوله إنما هى أوساخ بناء على أن أصل آل أهل فلا يحتمل أن يراد بهم بعض مخصوص من الآل ◦ لا يقال مفاد الثالث أخص من مفاد الثانى فهلا اكتفى به لانا نقول موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل ولم يصرح به سوى الثانى مع افادته علة حرمة الصدقة عليهم وان عللت فى الثالث بان لهم فى خمس الخمس الخ لصحة أن يكون للشىء علتان إذ ليست العلة هنا حقيقية بل غاية مترتبة كما سيأتى قيل تمنع الصغرى بسند أن من تحرم عليه الصدقة أعم من الآل لحرمتها على الموالى ويرد

بأن الكلام فيمن تحرم عليه الصدقة أصالة لاتبعا وانما حرمت على الموالى لتناول الآل لهم حكما على سبيل التبعية (قوله ولك أن تقرر القياس الخ) فيه انه عكس المدعى (قوله فصحت الظرفية) قال سم لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده فى الجملة ولعل المراد انه محتو عليه كاحتواء الظرف (قوله فان من تأمل الخ) حاصله جعل ما مصدرية أى لكم كفاية (قوله لا يكاد يتم) لا وجه له بل هو تام غايته ان هذه الظرفية قليلة فى كلام الفصحاء (قوله ولعل الشارح اطلع الخ) (٢٤) يحتمل مع ذلك أنها للترديد اشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن أحد الامرين إلا أن الاضراب أظهر فلذا حمل الشارح عليه (قوله حكم الضمير حكم مرجعه) ومافيه من الخفاء يزول بالقرينة المشروط استعماله معها على أن الخفاء ان سلم ففى ضمير الغائب أما المخاطب فقد يدعى أوضحيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذا قيل هو أعرف المعارف هذا بقى أن كون حكم الضمير حكم مرجعه ينافيه الضمير الراجع إلى النكرة فانه معرفة على مافى الرضى إلا أن يقال حكمه حكمه فى عدم استفادة المعنى والتعريف للاشارة للمعهود من الاسم الظاهر على سبيل الاجمال فليتأمل (قول الشارح اسم جمع) فى حواشى الجامى ان اسم الجمع لا واحد له ومايوجد من ذلك فاتفاقى وليس واحده ويؤيده أن اسم الجمع مدلوله الافراد مع الهيئة الاجتماعية فلا يمكن أن يكون واحد إذ لم يوضع لماله آحاد لفوات الهيئة فى الواحد وهى جزء المدلول بخلاف الجمع ولم

الترديد

يجعله جمعا لأن فعلا ليس من صيغه (قوله تنازعه الفعل والوصف) فخرج من اجتمع بغير مص أو اجتمع به وهو مؤمن بغيره فلا تثبت له الصحبة اصطلاحا (قول الشارح من اجتمع) عدل عن قول ابن الحاجب رأى ليشمل الاعمى ولم يقيد الاجتماع بزمن ليجرى على كل قول كما سيأتى فى كتاب السنة ان شاء الله تعالى وقدم مؤمنا لتلى الحال صاحبها وترك ومات على ذلك لأن من زاده أراد تعريف الصحابى بعد انقراض الصحابة والمراد هنا التعريف مطلقا (فان قلت) حينئذ يدخل من مات مرتدا فيمن صلى عليه (قلت) هو خارج بعدم

نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواه البخارى وقال ان هذه الصدقات انما هى أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا احل لكم اهل البيت من الصدقات شيئا ولا غسالة الايدى ان لكم فى خمس الخمس ما يكفيكم او يغنيكم اى بل يغنيكم رواه الطبرانى فى معجمه الكبير

النقض لا يضر المعلل وأما قول النجارى فى تقرير القياس أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب تحرم عليهم الصدقة لاختصاصهم دون بنى عميهم بسهم ذوى القربى وكل من تحرم عليه الصدقة آله فاقاربه المذكورون آله اه فهو عكس للدعوى ٭ ولك ان تقرر الاستدلال بوجه آخر لا يرد عليه شىء مما ذكر بان تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت(1) عليهم الصدقة لقرابته ومن حرمت عليهم الصدقة لقرابته فهم يستحقون خمس الخمس لقرابته والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء الذين هم اقاربه المؤمنون فآله هم هؤلاء الخ وهو المطلوب ودليل الاول الحديث الثانى ودليل الثانى الحديث الثالث ودليل الثالث الاول فصار كل حديث لمقدمة ولابد من التقييد بقولنا لقرابته حتى لا ينتقض بالاعتبار بمن يستحق خمس الخمس لموجب آخر (قوله نوفل وعبد شمس) هما وهاشم والمطلب اولاد عبد مناف بن قصى اه (قوله ولا غسالة الايدى) اى لا كثيرا ولا قليلا ويحتمل جره عطفا على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير اولى لأن الصدقات مطهرة فهى كالغسالة (قوله لكم فى خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ماصرح به الفقهاء ٭ قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد اى ان لكل منكم فى خمس الخمس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس أو ان يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحينئذ تصدق الظرفية مع استحقاقهم تمام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده فى الجملة قاله سم ولا يخفى بعد التوجيه الثانى مان مثل هذه الظرفية فى الاحاديث وكلام الفصحاء قليلة وان كان كلام الفضلاء لا يخلو عنها والاولى منه أن تجعل لا فى قوله ما يكفيكم مصدرية أى لكم فيه كفاية (قوله أى بل يغنيكم) هو مبنى على ان او من لفظ النبوة لا للشك من الراوى قال سم ولا يتعين الاضراب بل يمكن حمل او على

---

(1) قوله بأن تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت الخ حاصله قياس اقترانى مركب من قياسين من الشكل الاول نتيجة الاول منهما وهى آله صلى الله عليه وسلم المستحقون خمس الخمس لقرابته تجعل صغرى الثانى فيقال آله صلى الله عليه وسلم هم المستحقون الخ والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء أى بنو هاشم والمطلب الذين هم أقاربه المؤمنون ينتج فآله هم هؤلاء الخ اه كاتبه

تاهله الصلاة (قول الشارح لتشمل الصلاة باقيهم) هذا بناء على تفسيره الآل أما لو فسر بالاتباع دخلت الصحابة دخولا أوليا ويكون العطف تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشأنهم وحينئذ يكون بينهما العموم والخصوص المطلق بخلافه على كلامه فانه الوجهى (قول المصنف ماقامت الخ) ظرف لنصلى والمراد تخييل إنشاء الصلاة تلك المدة ويحتمل انه ظرف لتعلق الدعاء أعنى الرحمة (قول المصنف ماقامت الطروس) اى مدة وجودها لها وحفظها إياها (قول الشارح أى الصحف) فى القاموس الصحيفة الكتاب والكتاب ما يكتب فيه وكذلك فى الصحاح والمصباح وحينئذ فهى نحو الورق بقيد انه يكتب فيه فالكتابة فيه والتقييد بها داخلان فى المفهوم

والصحيح جواز اضافته الى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابى وهو كما سيأتى من اجتمع مؤمنا بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أى الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور)

الترديد اشارة الى أن خس الخس لايخرج عن الامرين وان فى كل منهما كفاية (قوله والصحيح جواز اضافته) اى خلافا لمن منعه وكانه اخذه من قولهم انه لا يضاف إلا الى ذى شرف لما ان الضمير فيه نوع خفاء والمفصح عن الشرف الاسم الظاهر وهى شبهة ضعيفة إذ الضمير كمرجعه ومافيه من الخفاء يزول بالقرينة المصاحبة له المشروط استعماله معها على ان الخفاء ان سلم ففى ضمير الغائب اما الخطاب فقد تدعى أوضحيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذلك كان أعرف المعارف (قوله هو اسم جمع) لايشكل بوجود الواحد من لفظه لان اسم الجمع قد يكون له ذلك كركب وراكب وان كان الغالب لا ولم يجعله جمعا لان فعلا ليس من صيغ الجموع وفى حاشية دده أفندى على شرح تصريف العزى ان أسماء الجموع سماعية واعترض بذلك على السيد بانه لاوجه لقوله فى شرح المفتاح ان الخواص اسم جمع لخاصة بانه لم يقل به أحد من أهل اللغة (قوله لصاحبه) صرح بالاضافة فى المفرد تبعا للتصريح بها فى اسم جمعه إذ المراد هنا صاحب مخصوص وهو الصحابى كما اشار الى ذلك بقوله بمعنى الصحابى (قوله وهو كما سيأتى) اى فى كتاب السنة وهو الكتاب الثانى (قوله بمحمد) تنازعه كل من اجتمع ومؤمنا لخرج من اجتمع به كافرا ثم آمن ومن اجتمع مؤمنا بغير نبينا فلا يسمى واحد منهما صحابيا اصطلاحا ولم يزد فى التعريف ومات على ذلك لان الموت على الايمان شرط لدوام الصحبة لا لتحققها والتعريف لمن تحققت الصحبة له مطلقا (قوله الشامل لبعضهم) أى لبعض الصحب وقوله لتشمل الصلاة باقيهم أى باقى الصحب وهم الصحابة الذين ليسوا آلا كابى بكر وعمر رضى الله عنهما فبين الصحب والآل عموم وخصوص وجهى وهذا مبنى على ما أسلفه فى تفسير الآل وإلا فلو فسر بالاتباع دخلت الصحابة بالاولى ويكون ذكرهم تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشرفهم وتكون النسبة العموم والخصوص المطلق (قوله ماقامت) أى وجدت (قوله والسطور) من عطف الجزء على الكل صحيح إذ الطرس الصحيفة وهى الكتاب قاله الجوهرى وغيره فما قيل انه غلط فاحش لان الطرس الورق والسطور حالة فيه والحال ليس جزء المحل غلط فاحش نعم يحتمل أن يراد بالطروس الورق بلا سطور مجازا من باب اطلاق الكل على جزئه فلا يكون ذلك من عطف الجزء على الكل قاله شيخ الاسلام أقول اما ان السطور جزء من مفهوم الصحف فمسلم ولكن ليست جزأ خارجيا كما هو مطمح نظر المعترض فلينظر وقال الكمال حمل الشارح الصحف على المعنى الحقيقى وان العطف عليها من قبيل عطف الجزء على الكل وتوجيهه ذلك تكلف قال وعيون الالفاظ خيارها وفى تركيب المتن استعارة

العنوانى خارجا عن الحقيقة والالفاظ موضوعة للحقائق دون عنوانها قال بهمنيار فى التحصيل قد يكون شىء جزأ من مفهوم شىء دون حقيقته فالعمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر فالبصر والتقييد به داخلان فى هذا المفهوم العنوانى وخارجان عن حقيقته البسيطة قال السيد الزاهد والالفاظ موضوعة للحقائق دون عنوانها اهـ ثم ان المصنف رحمه الله حكم بان الطروس حافظة للمعانى ولاشك أن الورق الخاص المعبر عنه بورق مكتوب فيه مع خروج القيد والنسبة عنه لاحفظ له للمعنى نعم ينسب اليه الحفظ بواسطة حفظ السطر بواسطة حفظ اللفظ ولو كان كذلك لكان بمنزلة أن تقول أسات زيدا بواسطة اساءة ابنه وأسات ابنه فكان قولك وأسات ابنه مستدركا لادلالة له على أن زيدا مما دل

 عليه مدة بقاء الطروس فاراد الشارح رحمه الله اصلاح ذلك بان جعل مدلول الطرس بمجموع نحو الورق والسطر مجازا بقرينة نسبة الحفظ اليه وعطف السطر عليه لما مر أو حقيقة عرفية ولاشك أن المجموع حافظ للمعنى باعتبار جزئه ولا يلزم أن يلاحظ فيه حفظ الورق بالواسطة حتى يلزم الاستدراك فاندفع ماقيل ان الطرس اسم للورق فقط فانه غفله عن تحقيق الشارح رحمه الله وماقيل ان مراد المعترض ان السطور داخلة فى المفهوم خارجة عن الحقيقة ففيه ان الداخل والخارج كما عرفت الكتابة فيه والتقييد لا المكتوب وبما ذكرنا ايضا ظهر فساد ماقيل الظاهر ان المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب اطلاق الكل على الجزء فانه بدونها لاحفظ

من عطف الجزء على الكل صرح به لدلالته على اللفظ الدال على المعنى (لعيون الالفاظ) اى للمعانى التى يدل عليها باللفظ ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهى العلم المبعوث به النبى الكريم (مقام بياضها)

بالكناية فى الالفاظ بتشبيه انواعها بذوى العيون الباصرة من حيث كون كل ذا اجزاء بعضها اشرف من بعض والعيون تخييل والسطور والطروس تجريد والسواد والبياض ترشيح والظاهر ان المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب إطلاق إسم الكل على الجزء حمله على ذلك قصد تمكن تجنيس القلب بين الطروس والسطور ورده سم بان الحمل على المعنى الحقيقى واجب عند انتفاء قرينة المجاز وراجح عند ضعفها فاذا كان المعنى الحقيقى للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا عند انتفاء قرينة المعنى المجازى الذى هو الورق الخالى عن الكتابة وراجحا عند ضعفها وقرينة هذا المجاز عطف السطور على الطروس من حيث أنه لو لم يرد المعنى المجازى لما احتيج إلى عطفها لدخولها فى المعطوف عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة لجواز ان يكون العطف لا لعدم دخولها فيما قبلها بل لشرفها لدلالتها على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود واما ترتب تمكن جناس القلب على الحمل على المعنى المجازى فذلك لا يحسن قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازى لا من قرائنه وفرق بين فائدة الشيء بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والا لزم صحة الحمل على المعنى المجازى فى كل موضع بمجرد ترتب فائدة على إرادته لا تترتب على المعنى الحقيقى ولا يقول بذلك عاقل فظهر أن ما قاله الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وان الحمل عليه واجب او راجح غير انه يحتاج إلى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح ان تلك النكتة هى اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود فهو الدال على المقصود وإن كان بواسطة هذا خلاصة كلامه وأنا أقول ان قول الكمال حمله على ذلك قصد تمكن الخ ان العلة الباعثة على الحمل على المعنى المجازى هى قصد تمكن تجنيس القلب اى فيترجح الحمل على المجاز لهذه النكتة ولم يرد المعنى الذى حمل عليه سم كلامه ويدل له زيادة لفظ تمكن والا فالتحصيل فان الجناس حاصل لكن تمكنه إنما يكون بحمل الصحف على المعنى المجازى ليقع التغاير بين المعطوفين فيحصل التمكن المذكور فمعنى كلام الكمال ان المصنف جمع بين الطروس والسطور مع كون السطور جزأ منها لتحقيق جناس القلب ويزداد هذا تمكنا بالحمل على المعنى المجازى واما دعوى سم ان الحمل على الحقيقة هنا راجح فغير مسلم له بل الحمل على المجاز ارجح لتحصيل هذه النكتة وللسلامة من تكلف نكتة لعطف الجزء على الكل (قوله لعيون الالفاظ) متعلق بمحذوف حال أو صفة للطروس والسطور أو متعلق بقامت وفيه على التقديرين استعارة اما تصريحية بان استعير لمعانى الالفاظ لفظ العيون بجامع الاهتداء والقرينة اضافة العيون للالفاظ واما مكنية بتشبيه الالفاظ بذوى عيون باصرة بجامع ان كلا بعض اجزائه اشرف من بعض واضافة العيون اليها تخييل والبياض والسواد ترشيح على كل والسطور والطروس تجريد على كل وإلى علاقة التصريحية أشار الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فالباصرة إسم نسب أى ذوات البصر والاقال المبصرة (قوله التى يدل عليها باللفظ) توجيه لاضافته العيون إلى الالفاظ والضميران فى قوله ويهتدى بها وقوله وهى العلم للمعانى والمراد بالعلم الاحكام الشرعية كوجوب الصلاة وحرمة الخمر الخ لان ذلك هو المبعوث به النبى الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله مقام بياضها الخ) المقام مصدر ميمى كما يشير اليه الشارح اى مقاما مثل مقام فحذف المصدر واقيمت صفته مقامه ثم حذفت واقيم المضاف اليه مقامه وإنما شبه قيام الطروس والسطور بمعانى الالفاظ بقيام بياض الطروس والسطور لان بقاءهما وحفظهما عن العدم بهما لكونهما عرضين قائمين بهما

لازمين

فيه للمعانى فليتامل فلعله يندفع به ما أطال به الناظرون عما تركناه خوف الاطالة (قوله أى لان الطرس الخ) هذا لا يفيد شيئا وقد عرفت حقيقة الحال وقوله فما قيل الخ هذا القيل حق لكن ما بنى عليه من جعل صنيع الشارح غلطا فاسد لما عرفت اما مجرد الحكم بانه غلط فهو غلط (قوله استعارة مصرحة) ويحتمل ان تكون مكنية بتشبيه الالفاظ بذوى عيون باصرة بجامع ان كلا يهدى إلى المطلوب واضافة العيون اليها تخييل والبياض والسواد ترشيح على كل والسطور والطروس تجريد على كل لكن قول الشارح كما يهتدى بالعيون الباصرة يشير الى علاقة التصريحية فالباصرة إسم نسب اى ذوات البصر والاقال مبصرة وحينئذ يحمل على خلاف ظاهره فتدبر ولا يخفى حسن اضافة العيون للالفاظ على المكنية دون التصريحية (قوله كقوله الصلاة واجبة الخ) الاولى كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر واولى منه كثبوت الوجوب والحرمة تدبر

أى الطروس (وسوادها) أى سطور الطروس المعنى نصلى

لازمين لهما وبانتفائهما انتفاؤهما لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكذا بقاء المعانى وحفظها عن الضياع بالطروس والسطور فوجه الشبه بين القيامين كون كل به بقاء ماهو قائم به وحفظه ولا يقدح فى التشبيه كون القيام فى المشبه به بين عارض ومعروض وفى المشبه ليس كذلك إذ ليست معانى الالفاظ عرضا للطروس والسطور لان المشبه لا يعطى حكم المشبه به من كل وجه واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فكل منهما متوقف على الآخر إلا أن جهة التوقف مختلفة فاندفع ما يتوهم من الدور هنا (قوله اى الطروس واى سطور الطروس) ليس تفسيرا لبياضها وسوادها وإلا لكان المعنى نصلى مدة قيام الطروس والسطور مقام الطروس والسطور ولا معنى له بل ذلك تفسير لضميريهما كما هو ظاهر كلامه ولا ينافيه عود الضميرين إلى الكتب فى قوله المعنى نصلى الخ لان الكتاب عبارة عن الطروس والسطور وإنما قال سطور الطروس دون الطروس مع انه اخصر لتحقيق ما اسلفه من ان ذلك من عطف الجزء على الكل وفى الكمال ان فى ضميرى بياضها وسوادها استخداما برجوعهما للعيون بمعنى الباصرات ونظر فيه سم بأن مرجع الضمير العيون المقيدة باضافتها للالفاظ والات البصر التى يرجع اليها الضمير فى الاستخدام ليست من معانى عيون الالفاظ بل من معانى لفظ العيون المطلق فلا يصح هذا الاحتمال إلا على اعتبار المضاف دون المضاف اليه وهو تكلف اه اقول تقدم له نظير هذا التكلف فى قول الشارح الحمد لله على افضاله فما هو جوابكم فهو جوابنا واعلم ان حاصل ماذكره الشارح ان المراد بالطروس الصحف وعطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل لاختصاص وذلك الجزء بكونه مناط الحكم مثل اعجبنى زيد ووجهه فان السطور هى التى للمعانى إصالة وكون الصحف لها إنما هو بتبعية السطور والمراد بالعيون المعانى وإطلاق العيون عليها لكونها آلة للاهتداء وإضافة العيون إلى الألفاظ لأدنى ملابسة فانها ليست عيونا للألفاظ وإنما هى عيون لاهل العلم الذين يفهمونها فيهتدون بها وهى مدلولات للالفاظ حقيقة والمراد بالمقام القيام على انه مصدر ميمى لا المكان والزمان والمعنى ما بقيت ودامت الصحف سيما سطورها لاجل إفادة المعانى مثل بقاء البياض والسواد للصحف والسطور ولزومهما لهما فانه لاشك فى دوام هذين الوصفين اللذين هما البياض والسواد ولزومهما لهذين الأمرين الذين هما الصحف والسطور فاراد توقيت بقاء الصلاة ببقاء الصحف والسطور للمعانى مثل لزوم العرضين محلهما وكان الشارح مال إلى هذا المعنى لما فيه من استعمال الالفاظ فى المعانى المحققة دون المخيلة فان استعمال الالفاظ فى المعانى المحققة وحملها عليها إذا امكن اولى من استعمالها فى المخيلة التى ليس لها وجود إلا بمجرد التخيل ثم هو معنى له محصل فى العقل لا أنه أمر لا يفهم أصلا أو لا يعقل كما توهم نعم هو بعيد عن بلاغة الكلام بل عن دلالته عليه عند صاحب الذوق السليم وليس فيه كثير لطف يدعو إلى حمل اللفظ عليه بل فيه بعد فعند اجتماعه مع بعد الدلالة ينفر عنه الطبع فلذلك ردوا على الشارح هنا وذلك لأن إطلاق العيون على المعانى بعلاقة الآلية غير متعارف وليس كل آلة للاهتداء يحسن فيها إطلاق العين إذ لا يقال للجبال والمنارات وأمثالهما كالنيران انها عيون ثم ان إضافة العيون للالفاظ بهذا المعنى غير ظاهرة والمتبادر من قولنا قام مقام كذا انه إسم مكان فحمله على المصدر الميمى بعيد وأن مقتضى مقابلة الطروس والسطور بالبياض والسواد ان يعتبر التشبيه بينهما كما لا يخفى على صاحب الذوق السليم فتركه يخرج المعنى عن الحسن وإن عطف السطور ولا يخلو عن نوع بعد وإن قام الطروس والسطور للمعانى بمعنى البقاء والاستمرار وقيام العرض بالمحل بمعنى اللزوم فاعتبار التشبيه لا يخلو عن البعد فترجيح ماذكره الشارح على غيره من الاحتمالات ترك لسلوك الجادة والاقرب ان يقال ان المصنف اراد بالطروس بياض الورق فلذلك عطف عليه

(قول الشارح قيام كتب العلم) اى بالنوع كما هو ظاهر واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فجهة التوقف منفكة فلا دور تدبر (قوله الشارح كما عهد)دفع به ان العلم قد يكون بالهام او تلق من المشايخ كما مر (قوله لان قوام الطروس بهما) اى مرتبط بوجودهما ولم يقل والسطور بناء على ماسيقول (قوله ويتوقف وجوده عليه) اى فيما هو المعهود فلا يرد وجود المعانى بالهام او تلق من افواه المشايخ (قوله قياما مثل قام الخ) اى فى ان كلا به بقاء ماهو له وحفظه فلا يقدح ان البياض والسواد قائم بما هو له قيام العرض بالمحل بخلاف الطروس والسطور للمعانى إذ هما ليسا عرضين للمعانى كما ان المعانى ليست إعراضا قائمة ولا بالالفاظ انما غرضها الدلالة فتدبر (قوله تعبير المصنف) فوافقه حفظا للنكتة المتقدمة ولذلك قال اى سطور الطروس ولم يقل السطور ولا ينافيه عود الضميرين (٢٨) إلى الكتب فى قوله المعنى نصلى الخ لان الكتب عبارة عن الطروس والسطور وهذا حل لمجمل المعنى بدون ملاحظة النكات فى طريق الاداء بعد ان بين ذلك (قول الشارح إلى الساعة) اى قربها او المراد بها الريح اللينة الآتية قبلها فلا يبقى بعدها مؤمن ولا مؤمنة (قوله بمدة غايتها قيام الساعة) هذا بحسب مايؤخذ من اللفظ لكن ليس المقصود منه التحديد والانقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عن الطول والاستمرار ثم ان مدة القيام وان صدقت بالجميع الا أنه لما امكن التخصيص ببعض المدة نص على ما يدفعه بقوله قيام بياضها وسوادها فهو مصدر مبين للنوع (قوله دون الحمد) فان قيل إنما خص الصلاة لامكان تابيدها بتابيد المطلوب منها وهو صلاة الله سبحانه قلنا يمكن تابيد الحمد أيضا من حيث التعظيم اللازم له أو الثواب الحاصل به وان لم يكن مدلولا للحمد الخاص كدلالة صلاتنا على صلاة الله كذا قيل وفيه ان المقصود تابيد ما هو صلاة ولا شك ان المؤبد فى الثانى صلاة الله بخلاف الاول (قوله فلا فائدة) اى للمحمود فتضمن عدم تابيد الحمد الاشارة إلى وصفه تعالى بانه الغنى عن الخلق فاندفع ماقاله فان النكات لا تتزاحم تامل (قوله ممنوع)ان كان المراد لا فائدة أصلا أما إذا كان لا فائدة للمحمود فلا (قوله ولعل الوجه الخ) فيه ان مامر ليس تابيدا إنما هو وصف النعم المحمود عليها باستلزام الحمد عليها زيادتها المقتضية له وليس فى عبارته الحمد على كل زيادة واراد الحمد على مافات وما هو حاصل وما يحصل مع ابطالها المراد من قوله يؤذن الخ تقدم ردها فتدبر حتى تعرف انه لا صحة لها فضلا عن الدقة (قول الشارح ظاهرين) من الظهور بمعنى الغلبة اى غالبين غيرهم على الحق اى ثابتين عليه متمكنين منه ويؤخذ من ذكره بعده ان سبب

مدة قيام كتب العلم المذكور قيام بياضها وسوادها اللازمين لها وقيامها بقيام اهل العلم لاخذهم اياه منها كما عهد وقيامهم إلى الساعة لحديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق حتى ياتى امر الله أى الساعة كما صرح بها فى بعض الطرق قال البخارى وهم أهل العلم اى لابتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لان

السطور التى هى سواده وقد شبه الالفاظ لدلالتها على المعانى بالهداة إلى السبيل ولما كانت الهداية مدارها على العين إذ لا بد ان يهتدى أولا حتى يهدى غيره والاعمى لا اهتداء له فكيف يهدى غيره ولانه لا بد له ان يبصر المنحرف عن الطريق حتى يهديه اليه اثبت لها العيون على وجه التخييل ومثله قوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة أى آية مبصرة ولما كانت هداية الالفاظ لا تتم إلا ببقائها فى المصحف صار كأنها إذا كانت فيها فهى ذوات عيون لها سواد هى السطور وبياض هى الطروس بمعنى بياض الاوراق وسوادها وهما لها قائمان مقام بياض العيون للهداة وسوادها لهم فالمعنى ما بقيت الالفاظ الهادية فى الصحف فصارت كالهداة ذوات العيون وصار بياض الاوراق لها كبياض عيون الهداة وسواد السطور كسواد العيون وهذا معنى لطيف حسن يوافقه اللفظ بلا تكلف ولا يخفى حسن ما فى الكلام من المكنية والتخييل والترشيح فتبصر (قوله مدة قيام) قال شيخنا الشهاب الذى يصلح مظروفا مؤبدا بهذه المدة فى الحقيقة إنما هو صلاة البارى سبحانه وتعالى وهو المطلوب من قوله نصلى لكن صح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما فى أحمدك حمداً دائما اه وحاصله ان حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وتعالى وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤل الذى هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم فالتابيد حقيقة انما هو له اه سم (قوله كما عهد) أى فلا يرد أن العلم قد يكون بالهام أو من أفواه المشايخ (قوله وقيامهم إلى الساعة الخ) المراد بالساعة هنا الريح اللينة لانها تأتى قبل قيام الساعة فلا يبقى على ظهر الارض مؤمن ولا مؤمنة والساعة لا تقوم إلا على الاشرار (قوله على الحق) خبر ثان أى ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبر أول أى غالبين غيرهم لتمكنهم من الحق (قوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين) والفقهاء فى الدين هم أهل العلم المبعوث به النبى الكريم صلى الله عليه وسلم لشمولهم لعلماء الحديث والتفسير والفقه وتخصيصهم بالاخير عرف طار (قوله وابد الصلاة الخ) توجيه لاختيار هذا التابيد

الغلبة التمكن من الحق فهو خبر بعد خبر ويمكن تعلقه بظاهرين أى غالبين عليه تمكنهم من اتباعه والكلام فيه كما فى على هدى (قول الشارح من كتب مايفهم الخ) بان يتوصل بتلك القواعد إلى استنباط الاحكام والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تابيد كتب العلم ودوامها تابيد مايفهم به فان قلت لم لم يحمل عيون الالفاظ على (٢٩) جميع المعانى سوى المقاصد والوسائل قلت

كتابه هذا المبدوء بما هى منه من كتب مايفهم به ذلك العلم (ونضرع) بسكون الضاد بضبط المصنف اى نخضع ونذل (اليك) ياالله (فى منع الموانع) اى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة ان تمنع الموانع اى الاشياء التى تمنع اى تعوق (عن اكمال)

الخاص وقوله بما اى بكلام وهو الخطبة هى أى الصلاة منه أى من ذلك الكلام وقوله من كتب خبر ان كتابه وما واقعة على فن أى ان كتابه بعض كتب فن يفهم به ذلك العلم المذكور سابقا بقوله وهي العلم المبعوث به النبي الكريم فان كتب الاصول من جملة الآلات التى يفهم بها ذلك العلم المبعوث به النبي الكريم ﷺ إذ الاصول لقب على القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تابيد كتب العلم ودوامها تابيد كتب ما يفهم به إذ دوام المتوقف يستلزم دوام المتوقف عليه وتابيد هذا الكتاب الذى هو من جملة المتوقف عليه يستلزم تابيد الصلاة ثم لا يخفى ان المراد بدوام الكتب دوامها بالنوع ويفهم من كلام الشارح ان المصنف قد ابد الصلاة إلى قيام الساعة لكن ليس المقصود به التحديد والانقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عند الطول والاستمرار فلا يقال فى هذا التابيد قصور وإنما ابد الصلاة دون الحمد لان الله غنى عن جميع خلقه فلا ينتفع بحمد حامد ولا بعبادة عابد وإنما يقع ذلك للعبد بخلاف الصلاة عليه ﷺ فانه ينتفع بها وإن كان اللائق أن ينوى المصلى عود نفعها له فتأبيد الصلاة تكثير الفائدة للمصلى والمصلى عليه بخلاف الحمد فان تابيده إنما يكثر الفائدة للحامد (قوله ونضرع) ضمن معنى القصد او التوجه فعدى بالى (قوله بضبط المصنف) أسنده اليه تقوية للرد على من زعم انه بتشديد الضاد والراء وان اصله تتضرع قلبت التاء ضادا وأدغمت فى الضاد (قوله نخضع ونذل) لان الضراعة لغة الخضوع والذلة (قوله اى نسألك غاية السؤال) مفعول مطلق مبين للنوع قال الكمال لا يخلو كلامه عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى نضرع لغة وقوله اى نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه عليه فى السنة اهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال واعترضه سم بان جعل من بيانية لا يوافق ماذكره من ان قوله اى نسالك تفسير باعتبار ما اشتهر لان قضية كونه تفسيرا باعتبار مااشتهر ان المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا بمجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة فالملائم أن تجعل من ابتدائية أو سببية اه وقد يجاب بانه لما كان السؤال بواسطة الخضوع بلغ الغاية اعتبر الخضوع كانه غاية السؤال او يقدر مضاف أى من ذى الخضوع والذلة او تجعل من بمعنى باء المصاحبة فيكون قوله من الخضوع والذلة تاكيدا لقوله غاية السؤال (قوله الاشياء التى تمنع) لعل العدول عن التعبير بالمانعة او الموانع أنها الانسب بتعبير المصنف إشارة إلى ان زمن اسم الفاعل اعنى الموانع اعم من الحال والاستقبال (قوله اى تعوق) فيه اشارة إلى تضمين الموانع معنى العوائق لانه الانسب بالتعدية اه سم وانما قال انسب دون ان يقول المناسب لتعدى منع بعن كتعديه بنفسه لكن لما لم يتعد عاق الا بعن كان التضمين انسب

المستحق لأن يسمى بالعيون هو المقاصد (قول الشارح اى نخضع ونذل) تفسير للضراعة لغة ولم يفسر ههنا بالسؤال وإن كان هو المراد لقوله فى منع إذ هو يتعدى بنفسه فاتيان المصنف بلفظ فى دليل على ان نضرع باق على معناه اللغوى ولم يذكر الشارح بعد لفظ فى طلب حتى يكون المعنى نخضع فى طلب منع الموانع لان هذه الجملة انشائية وان كانت خبرية لفظا ومعلوم ان الخضوع لا يتوقف وجوده على لفظه بخلاف السؤال ثم ان الخضوع لا يكفى فى منع الموانع بل السؤال فاشار الشارح رحمه الله بقوله من الخضوع والذلة إلى ان المصنف لم يترك السؤال بل أتى به الى انه جعله خضوعا لانه سؤال غاية السؤال ولا يبلغها الا بالخضوع فكأنه عين الخضوع فلذا سماه خضوعا وبه يظهر فساد ماتخيلوه هنا فتامل (قوله بيان لمعناه لغة الخ) غير واف بمراد الشارح على ان البيان بقوله من الخضوع غير صحيح وقدمر تحقيق ذلك (قول الشارح اى تعوق) فسر به لتعيين تعديته بعن بخلاف تمنع فانه كما يتعدى بنفسه فيكون فى كلامه ماهو مستغنى عنه ولافادة الضراعة فى منع العائق الذى هو دون المانع فتستفاد الضراعة فى منع المانع بالاولى فليتامل (قوله والتضمين قياسى) اما البيان فباتفاق واما النحوى فعند الاكثرين على ما نقله أبو حيان فى الارتشاف

هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحرير بقرينة السياق الذى اكماله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلا عن كل مختصر يعنى مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الاقوال إلا يسيرا منهما فذكره لنبركت ذكرها فى آخر الكتاب (الآتى من فن الاصول) بافراد فن وفى نسخة بتثنيته وهى أوضح أى فن أصول الفقه أو فن أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا

لئلا يكون فى كلام المصنف مايصح الاستغناء عنه (قوله هذا الكتاب) أشار به إلى أن جمع الجوامع علم لااسم جنس وسيصرح بذلك فى قوله وأشار بتسميته الخ (قوله جمع الجوامع) أى الكتب الجوامع أو المصنفات الجوامع فهو جمع جامع على القياس لان فاعلا إذا كان وصفا لغير عاقل كصاهل ينقاس جمعه على فواعل وانما يكون على خلاف القياس إذا كان وصفا لعاقل فمن زعم ان الجمع هنا على خلاف القياس فقد سها عن شرط المسألة فان جعل الجوامع وصفا المقدمات مثلا أو رسائل أى المقدمات الجوامع أو الرسائل الجوامع كان مفرده جامعة ويكون الجمع قياسيا لكن المتبادر هو الاول كما يشير الى ذلك قول الشارح كل مصنف جامع (قوله تحريرا) تميز محول عن المضاف اليه أى عن اكمال تحرير جمع الجوامع فيفيد أن الكتاب تحقق خارجا وان الخطبة الحاقية والشارح فهم هذا من الصفات الاربع التى وصفها الكتاب بقوله الاتى من فنى الاصول الخ ولذلك قال بقرينة السياق وقرينة السياق هى مايؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه وأما قرينة السباق بالباء الموحدة فهى دلالة التركيب على معنى يسبق الى الفهم منه مع احتمال ارادة غيره وتسمى دلالة السياق كما أن قرينة السياق تسمى كذلك وقول الكمال ان الحمل على اكمال التأليف يمكن بناء على تصوره فى الذهن كاملا متصفا بما وصفه به فى الخطبة قد استبعدوه وليس ببعيد فانه كثيرا مايقع من المؤلفين ذلك (قوله فيما امله) حال من كثرة افاد به دفع مايقال من اين كثرة الانتفاع مع عدم تحققها حال السؤال (قوله وعلى كل خير مانع) اى نوع من المانع باعتبار انه مانع من ذلك الخير وان تعددت افراده فاشار الى انه لولا هذا المعنى اللطيف لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لان الجنس فى مقام النفى أولى من الجمع لصدق نفى الجمع مع بقاء الواحد (قوله وأشار بتسميته الخ) يعنى ان دلالته على هذا الجمع انما هى بطريق الاشارة ولمح المعنى الاصلى الاضافى اذ لا دلالة للعلم من حيث الوضع العلمى على اكثر من الذات من حيث هى هى (قوله الى جمعه كل مصنف) اشار بهذا الى ان ال فى الجوامع استغراقية وان اجزاء هذا الجمع افراد لا مجموع وقوله فيما اى فى فن هو اى جمع الجوامع فيه اى فى ذلك الفن وهذا كلام ادعائى كقوله فيما بعد البالغ من الاحاطة بالاصلين الخ (قوله فضلا) مصدر اما منصوب بفعل محذوف صفة لمصنف او حال وقد استعمله الشارح فى الثابت مع ان ابن هشام قال لا يستعمل إلا فى النفى كقولك فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار اى لا يملك درهما فلا يملك دينارا بالاولى ويمكن ان يجاب بتاويل قوله الى جمعه بالنفى بمعنى لم يترك على ان البعض نقل عن بعض الشيوخ صحة استعماله فى الاثبات (قوله بافراد فن) يحتمل على هذه النسخة ان يراد بفن الاصول الجنس فيوافق التثنية وهو الاوفق بقوله الاتى البالغ من الاحاطة بالاصلين (قوله وفى نسخة بتثنية) قال الكمال كلتا النسختين بخط المؤلف كما افاده الشارح من لفظه اه (قوله وهى اوضح) لان التثنية نص فى المقصود بخلاف المفرد لانه وان كان اسم جنس دالا على الماهية بلا قيد من وحدة او غيرها فيصدق بالاثنين لكنه ليس نصا فى ذلك فيحتاج لقرينة تعين المقصود وقد يوجه الافراد بانه اشارة الى ان المقصود الاصلى من الكتاب بالذات اصول الفقه والتثنية الى اشتمال كتابه على الفنين لئلا يتوهم خلافه من الافراد (قوله المختتم بما يناسبه الخ) جواب عما يقال المذكور فى الكتاب فنون ثلاثة لختمه بعلم التصوف بان علم التصوف من حيث علم باحث عن احوال النفس

(قوله علم) اى علم شخص اوجنس وسيصرح به فى قوله واشار بتسميته (قول الشارح جمع الجوامع) جمع جامع على القياس لانه وصف غير العاقل وكذا ان كان جمع جامعة اى مقدمة او رسالة لكن المتبادر الاول كما يشير اليه قول كل مصنف جامع (قول الشارح وعلى كل خير مانع) اى نوع من المانع باعتبار انه مانع من ذلك الخير وان تعددت افراده فاشار الى انه لولا هذا المعنى لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لان الجنس فى مقام النفى اولى من الجمع لصدق نفى الجمع مع بقاء الواحد فاندفع ما فى سم (قول الشارح واشار بتسميته الخ) يعنى ان دلالته على هذا الجمع انما هى بطريق الاشارة ولمح المعنى الاصلى الاضافى اذ لا دلالة للوضع العلمى على اكثر من الذات من حيث هى هى ثم هذا الذى اشار اليه ادعائى كقوله بعد البالغ من الاحاطة فلا يرد منع جمعه ذلك فى اصول الدين ويبرغه ذلك المبلغ فيه (قول الشارح بافراد فن) ويوجه بانه جعلهما شيأ واحد لاشتراكهما فى اصالتهما للاحكام الشرعية وتوجه التثنية فى قوله باصلين بدفع توهم عدم اشتماله على اصول الدين

واخلاقها

(قوله من اضافة الاعم إلى الأخص) فيه أنها قبيحة إلا فيما سمع كيوم الجمعة وشهر شعبان وعلم النحو وشجر اراك فلا يحسن حيوان انسان وانسان رجل فان حمل كل ذلك على مااختاره الشارح لم يحتج الى تحسين القبيح وكثيرا ما يخرج مثله على البيانية إلا ان قاعدتهم فيها ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه والمعنى هنا على البيان فلعل تلك القاعدة أغلبية وقد يكون بينهما عموم مطلق هذا وما حمل عليه الشارح هو لوجه فان البيانية مجازا ليست على معنى الحرف واضافة الاعم إلى الاخص قبيحة ان لم تخرج على البيانية وما قيل ان المتعارف اطلاق اللفظ مرادا به معناه لا نفسه هذا عند الحكم على المعنى دون اللفظ كقولك سميته بزيد والاسم وان كان أصول الدين الا أنه قد يقتصر على جزئه فتدبر (قول الشارح قضية كلية) اى محكوم فيها على كل فرد ولابد ان تكون حملية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالي واقعا على (٣١) جميع الأوضاع والأحوال الممكنة الاجتماع مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا في مسائل العلوم اذ لا يبحث فيه لعدم الحكم بالاثبات وهذا على مااختاره السيد من ان الحكم بين المقدم والتالي أما على مااختاره العضد من ان الحكم في الجزاء والشرط بمنزلة الظرف فيمكن أن تكون قضية كلية والحملية السالبة الطرفين أو السالبة المحمول لا تستدعي وجود الموضوع لكن قال عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية ان القضايا السالبة من القواعد وعلل ذلك بان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوالب قال سم ولا يكفي في كلية موضوعها ولا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فيها فلابد في كون الأمر للوجوب قاعدة من حمل أل على الاستغراق وفيه ان موضوع الطبيعية هو المطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير أن يؤخذ الاطلاق قيدا وإلا لا يكون المطلق مطلقا فموضوعها يجرى فيه احكام العموم فقط كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها فلا يصح فيه الانسان كاتب ويصح الانسان نوع وقد قيدنا ماهنا بقولنا يتعرف منها أحوال جزئياتها وذلك انما يكون في المحصورة فان موضوعها اخذ من حيث انه يصلح للانطباق على الجزئيات لا على أن يكون هذا قيدا له بل على نحو يصلح للانطباق كما قرر كل ذلك السيد الزاهد والدواني على التهذيب فلا دخل للطبيعية ههنا ثم ان الحكم على ماهو التحقيق انما هو على الطبيعية من حيث الانطباق بالافراد كما يؤخذ مما مر وقيل على الافراد من حيث تحقق الطبيعة فيها فتدبر (قول الشارح يتعرف) في صيغة التفعل اشارة الى التكلف فخرج القضية التي فروعها بديهية غير محتاجة الى التخريج فيكون ذكرها في الفن على سبيل المبدئية لمسائل اخر

من اضافة المسمى إلى الاسم كشهر رمضان ويوم الخميس ومن ومابعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع) قدم عليه رعاية للسجع والقاعدة قضية كلية

وأخلاقها الباطنة كما أن الفن الثاني علم باحث عن العقائد الدينية الحقة وبها طهارة النفس أيضا لخلوصها من العقائد الفاسدة فاشتركا في ثمرة واحدة وهي أن كلا طهارة للنفس وتصفية لها فجعل كالجزء من الفن الثاني لشدة المناسبة وأشار لذلك الشارح بقوله المختتم اذ خاتمة الشيء جزء منه أو كالجزء وفي كون التصوف علما مستقلا كلام ذكرناه في حاشية شرح الهداية الاثيرية للشريف الحسيني عاقت عن اتمامها عوائق نسأل الله رفعها (قوله من اضافة المسمى الخ) اى فالمراد من المضاف المعنى ومن المضاف اليه اللفظ كما في سعيد كرز ودفع الشارح بذلك توهم اضافة الشيء إلى نفسه قيل وما قاله غير متعين بل يصح كونه من اضافة العام إلى الخاص وفيه أن إضافة العام إلى الخاص قبيحة الا فيما سمع كيوم الجمعة وشهر شعبان وعلم النحو وشجر اراك فلا يحسن حيوان وانسان رجل والشارح اشار الى انه يجوز حمل الوارد على انه من اضافة المسمى للاسم فلا يحتاج الى تحسين القبيح في الوارد وكثير يخرج مثله على انه اضافة بيانية الا أن قاعدتهم في البيانية ان يكون بين المتضايفين عموم وخصوص من وجه ولا يخفى أن المعنى في مثله على البيان فالوجه ان يقال الشائع في البيانية ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وقد يكون بينهما عموم مطلق وأما ماذكره الشارح فاوهى مما فر منه من اضافة العام للخاص ضرورة ان المتعارف في اللغة هو اطلاق اللفظ وارادة معناه لا ارادة اللفظ نفسه فانه قليل لا يعدل اليه الا عند الحاجة على أن في صحة ذلك هنا توقفا اذ لفظ الاصول ليس اسما للفنين وانما اسم احدهما اصول الفقه واسم الثاني أصول الدين بل اشتهر بتسميته بعلم الكلام (قوله ومن ومابعدها بيان) فيه تساهل إذ البيان انما هو المجرور فقط والمبين القواعد قال سم وقد يقال ان أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة الشيء المبين فالتساهل واضح وان أريد ما يبين به حقيقة ذلك الشيء فلا يخفى أن من لها مدخل في ذلك لأنها دالة على أن ما بعدها حقيقة ذلك الشيء (قوله بالقواعد القواطع) قيل فيه جناس مضارع ورد بانهم اشترطوا في الجناس المضارع الترتيب في الحروف ولا ترتيب ههنا (قوله قضية كلية) أى محكوم فيها على كل فرد ولابد ان تكون حملية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالي واقعا على جميع الأوضاع والاحوال الممكنة الاجتماع مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا في مسائل العلوم اذ لا بحث فيه

يتعرف منها احكام جزئياتها نحو الامر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة

لعدم الحكم بالاثبات والحملية السالبة لا تستدعي وجود الموضوع ولكن الفاضل السيالكوتي في حواشي الرازي على الشمسية صرح بان القضايا السالبة من القواعد وعلل ذلك بان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوالب قال سم ولا يكفي في كلية القضية هنا مجرد كلية موضوعها كما قد يتوهم والا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فيهما وحينئذ فلا بد من كون قولهم الامر للوجوب مثلا قاعدة من حمل أل في الامر على الاستغراق وأقول هذا توهم بعيد جدا فانه متى قيل قضية كلية لا يفهم منه الا ما هو المتعارف عندهم من ان الحكم فيها على سائر الافراد لا ما موضوعها كلي (قوله يتعرف في صيغة التفعل) اشارة الى أن تلك المعرفة بالكلفة والمشقة تخرج من التعريف القضية الكلية التي تكون فروعها بديهية غير محتاجة الى التخريج فيكون ذكر تلك القضية في الفن على سبيل المبدئية لمسائل أخر وطريق التعرف ان يحمل موضوع القاعدة كالامر في مثالنا على جزئي من جزئياته كاقيموا الصلاة فيحصل قضية صغرى وتجعل القاعدة كبرى فيقال أقيموا الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة فالقاعدة مشتملة على تلك الاحكام بالقوة القريبة من الفعل وتعرفها منها بابرازها من القوة إلى الفعل ويقال لذلك الابراز تفريع (قوله جزئياتها) اى جزئيات موضوعها فان موضوعها امر كلي كالامر فيما قيل فانه يندرج فيه جميع جزئياته من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (قوله والعلم ثابت لله) مثال من اصول الدين للقاعدة قال الكمال والتمثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر له في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية ٭ فان قيل انه يتكثر باعتبار التعلقات المختلفة ٭ قلنا التكثر في الحقيقة للتعلقات لا للصفة ذات التعلق فالتحقيق انه مسالة من مسائل اصول الدين لا قاعدة واللائق للمثال ان يقال المشابهة محال في حق الباري وافعال العباد مخلوقة ونحو ذلك واجاب سم بان التمثيل به لا باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤل اليه من قضية كلية قائلة كل شيء معلوم لله والحامل للشارح على ذلك التنبيه على ان المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما كانت قاعدة بنفسها أو بما تؤل اليه اه وأقول الحق مع الكمال اما أولا فلانا نمنع ان قولنا العلم ثابت لله الخ يستلزم ما ذكر فان ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شيء ولذلك احتاج المتكلمون بعد اثبات صفة العلم إلى الاستدلال على شمول علمه تعالى وكذلك في اثبات القدرة احتاجوا إلى الاستدلال على شمول تعلقها بكل ممكن وقد وقع النزاع بين المتكلمين في ان أفعال العباد مخلوقة لهم أو لله وانه سبحانه يخلق الشر كما يخلق الخير أو لا فلو كان مجرد ثبوت القدرة مستلزما لتعلقها بكل ممكن لكان الخلاف بين الفريقين في غير محله بعد اتفاقهم على ثبوت القدرة له تعالى واما ثانيا فانهم نصوا على ان موضوع قواعد العلم يرجع لنفس موضوع العلم على تفصيل مشهور مبين في كتب المنطق وموضوع علم الكلام ذات الله سبحانه وعلى هذا فقولنا العلم ثابت

(قوله وتعرف جزئيات موضوعها) ويسمى ذلك التعرف وهو الابراز من القوة الى الفعل تخريجا (قوله سهلة الحصول) لان محمولها موضوع الكبرى (قوله بل كلها قطعية) فيه ان منها ما يستند للادلة الظنية كالسمعيات ولذا وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا (قول الشارح والعلم ثابت لله) اى كل فرد منه بناء على انه اضافة بين العالم والمعلوم ولا محذور في تغيره بتغير المعلوم لانه كما في شرح المواقف تغير في مفهوم اعتباري وعلى ان موضوع الكلام ذات الله وصفاته أو المعلوم من حيث يثبت له عقائد دينية على ما هو المختار في المواقف وغيرها وهذه القضية في مقابلة الخلاف في ان علمه تعالى لا يعم جميع المفهومات فمن قائل لا يعلم نفسه ومن قائل لا يعلم شيأ أصلا ومن قائل لا يعلم غيره ومن قائل لا يعقل غير المتناهي ومن قائل لا يعلم الجزئيات المتغيرة ومن قائل لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل والتفصيل في شرح المواقف فاندفع ما قيل ان العلم صفة واحدة لا تكثر فيها فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية وما قيل انه يؤل إلى كل شيء معلوم بالاستلزام فمبني على أن الموضوع هو الثاني الا أنه لا حاجة للتاويل لما علمت أن الموضوع المعلوم والعلم منه أثبت عقدة هي ثبوته لله فاندفع ما قيل فيه بحث لان موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم او نوعه أو عرضه الذاتي أو نوعه كما بين في حيث الموضوع وأما ما قيل انه يرد على هذا الجواب أن ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شيء ولذا احتاج المتكلمون بعد اثبات صفة العلم إلى لله الاستدلال على شمول علمه تعالى ففيه ان ما جعل قاعدة هو الشامل المتعلق بالكل بعد الاستدلال عليه وما نقل عن بعض المحققين ان العقائد الاسلامية أكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى فذلك انما هو في مثل الله عالم الله واحد الله موجود وتاويل ذلك بان يقال مبدأ العالم عالم او واحد أو موجود حتى يكون المبدأ الخاص فردا من ذلك الكلي ومتفرع عليه اثبات حكمه له تكلف إذ النص إنما ورد في المعين دون الكلي ويدل على ما قلنا قول الشارح فيما سياتي مثلا لما ليس بقاعدة كعقيدة إن الله موجود فليتامل

(قوله بل اراد بذلك بيان الخ) لكن كان الظاهر حينئذ ان يقول و القواعد مقطوع بها فاسناد التقطع اليها من اسناد ما للفاعل الخ بخلاف ما عبر به فانه ما زال موهما غير المراد فالاقرب ان قوله من اسناد الخ خبر مقدر اى فاسنادها من اسناد الخ (قول الشارح لملابسة الفعل) اعتبرها دون ملابسة المفعول للفاعل على ما نقل عن الزمخشرى لأن هذه أظهر بل هى الواسطة فى تلك فتامل (قول الشارح كالعقل المثبت للعلم الخ) لم يجعل الدليل النص لتوقفه على العلم و القدرة فيلزم الدور بخلاف البعث والحساب فانه لا يتوقف عليهما فلذا ذكره فيهما (قوله أى كنظر العقل الخ) فيه أن النظر ليس دليلا فالاشكال باق (قوله أو يؤول العقل) فيه أن الذى يؤول هو مصدر عقل وهو اسم جنس فالأولى أن يقدر كدليل العقل أى الدليل الذى يستخرجه العقل بواسطة النظر فى المقدمات (قوله فيه جعل اثبات العلم الخ) لعل معنى الاثبات الثبوت اى فى القضية تامل (قول الشارح والنصوص) اى قطعية الدلالة و القواعد على كل مقطوع بها بمعنى انه يجب العمل بها كما سيأتى (قول الشارح والنصوص والاجماع) لم يات بالكاف لأنه كسابقه متعلق باصول الدين بخلاف لاحقه فانه متعلق باصول الفقه (قول الشارح المثبتة للبعث والحساب) الظاهر ان هذا مبنى على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقائد دينية وان امكن تاويله بناء على ان موضوعه ذات الله وصفاته

بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما للفاعل إلى المفعول به لملابسة الفعل لهما و القطع بالقواعد القطعية ادلتها المبينة فى محالها كالعقل المثبت للعلم و القدرة لله تعالى و النصوص و الاجماع المثبتة

لله ونحوه يرجع لقولنا الله عالم ولا فرق بين القضيتين من حيث المعنى وأما قولنا كل شىء معلوم لله فالموضوع فيه المعلوم فالحق ما نقله السيالكوتى فى حواشى الخيالى على العقائد عن بعض الفضلاء ان العقائد الاسلامية اكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم الله واحد وموجود وقديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبى صادق وغير ذلك وقال ايضا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على شرح المختصر العضدى فى بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكن لا يتصور إلا بوجه كلى فتكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية تستفاد منها اه وقوله على تقدير تسليمه الخ اى نمنع ذلك فانه بهذا الاعتبار لا تخرج القضية عن الشخصية لان المحكوم عليه مشخص وتصوره بالوجه الكلى لا يخرجه عن ذلك (قوله بمعنى المقطوع بها) ان قلت ان فى عبارته تنافيا لان قوله بمعنى المقطوع بها يفيد انه لا تجاوز فى الاسناد بل فى المسند وقوله من اسناد الخ يفيد ان التجوز فى الاسناد فى المسند قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها مستعملة بهذا المعنى وان اسم الفاعل مراد به اسم المفعول حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد فى الواقع من انها مقطوع بها لا قاطعة حتى يظهر التجوز فى الاسناد افاده سم وفيه ان الموافق للمعنى الذى ذكره ان يقال والقواعد مقطوع بها لا ما ذكره فالأقرب ان يقال بمعنى المقطوع بها نظر للمثال لا لمفهوم اللفظ ليوافق ما بعده أو المعنى فاسنادها من اسناد الخ فالجار والمجرور خبر مقدم (قوله لملابسة الفعل) اى اللغوى وهو الحدث (قوله كالعقل) فى التمثيل به للادلة تجوز إذ الدليل ليس هو نفس الفعل بل مقدمات يحكم بها العقل ويمكن جعله على حذف مضاف اى كنظر العقل او تاويله بالمفعول اى المعقول وهو المعنى الذى يحكم به العقل كذا قيل وفيه ان نظر العقل ليس بدليل فما زال الاشكال باقيا وان العقل ههنا بمعنى القوة العاقلة فهو اسم جنس فكيف يؤول بالمفعول فان الذى يؤول بالمفعول مصدر عقل وليس هذا منه فالاولى ان يقدر كدليل العقل اى الدليل العقلى الذى يستخرجه العقل بواسطة النظر فى المقدمات العقلية (قوله المثبت للعلم والقدرة) أى لقاعدتى العلم والقدرة أى القاعدتين المتعلقتين بهما وهما كل شىء معلوم لله وكل شىء مقدور لله مثلا لأن قوله كالعقل تمثيل لادلة القواعد وكل من العلم والقدرة ليس بقاعدة افاده سم وهو مبنى على ما اسلفه وفيه ما قد سمعت (قوله والنصوص والاجماع) لم يات فيه بالكاف كلاحقه لانه من نوع سابقه لتعلق كل منهما باصول الدين ولاحقه متعلق باصول الفقه مع ان النصوص تطلق على الالفاظ الواردة من الكتاب او السنة سواء كانت قطعية المدلول ام لا وتارة على ما هو المنصوص فى المدلول لا يحتمل غيره والمراد بها هنا مجموع الامرين (قوله والاجماع) قال بعض حواشى الخيالى لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل

الا أنه فى غاية البعد ولعل هذا هو الحامل لمن أول فى العلم بما مر ليكون الكلام على وتيرة فتدبر (قوله لاحظ للعقل) اى لا نصيب له لعدم دخله فيه (قوله اى لمضمونهما) يريد ان حجية القياس والخبر معنى تصورى والاثبات إنما هو التصديقى فلا بد من التاويل على معنى ان الاثبات لثبوت الحجية الكائن فى القضية (قوله وذلك يوجب القطعية) اى يوجبها عادة فقوله اى قطعا الاولى تقديمه على عادة (قوله كالاستحسان) اى مثله كالاستصحاب و الاستحسان قيل دليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وقيل العدول

من قياس إلى اقوى منه وسياق ما فيه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى (قول الشارح تغليب) أى نظرا الى الدليل كما قرره اولا والافلو نظرنا الى وجوب العمل ايضا كان ماجعله ظنيا قطعيا ايضا اذ القطع قديكون بالنظر الى الدليل كالمتواتر وقديكون بالنظر الى الدلالة وان كان الدليل ظنيا وقديكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعى العمل لا تجوز مخالفته وانما ارتكب الشارح ذلك حتى بنى عليه التغليب لان القطعية حينئذ متعلقة بها نفسها وان كانت بسبب تعلقها بادلتها بخلاف النوعين الاخرين فان القطعية لم تثبت لها فيهما وانما ثبتت لامر يتعلق بها (قوله والتقدير الخ) فيه أن التبعيض لا يناسب المقام لايهامه انه ما اتى بتمام الفن وانما اتى بالقاطعة (قوله لمن ايقن بها) اى وحدها بخلاف من تيقن طهرا وحدثا ففيه تفصيل فقهى (قوله اى المقصود) الاولى القياس (قول الشارح من غير الباس) دفع به ما يقال أن التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق على أن أل للعهد والمعهود ماعنون عنه سابقا بقوله فن الاصول فهو قرينة على المراد لاسيما

للبعث والحساب وكاجماع الصحابة المثبت لحجية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكررا شائعا مع سكوت الباقين الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة وفيما ذكره من الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ماليس بقطعى كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة ومن أصول الدين ماليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود وأنه ليس بكذا مما سيأتى (البالغ من الاحاطة بالاصلين) لم يقل الاصولين الذى هو الاصل إيثاراً للتخفيف

الصناعة ورده العلامة عبد الحكيم والتزم أن المسئلة مشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لكن جهة البحث مختلفة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية من مسائل الكلام ومن حيث انه يتعلق بها استنباط الاحكام من مسائل اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله للبعث والحساب) قال شيخنا الشهاب القضايا فى هذه الامثلة هى قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة اه قلت وصريح كلام الشارح عدهذه من القواعد فلا بد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل احد ثابت حساب كل احد ثابت اى وقد خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة اه سم وفيه ماقد علمت (قوله حيث عمل) ظرف لاجماع الصحابة وقوله بهما اى بالقياس وخبر الواحد (قوله الذى هو) صفة لسكوت الباقين وهو مبتدا خبره وفاق واسم الاشارة فى قوله مثل ذلك يرجع الى القياس وخبر الواحد وقوله من الاصول العامة بيان لمثل ذلك اى كالاستقراء والاستصحاب فان قلت قوله مع سكوت الباقين يقتضى ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى ظنى ولهذا اختلف فى حجيته كما سيأتى فى باب الاجماع فكيف يصح التمثيل به للادلة القطعية قلت قد أشار الشارح إلى أن هذا الاجماع ليس من السكوت الظنى لامتيازه بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أى قطعا أفاده سم (قوله تغليب) أى نظراً إلى الدليل كما قرره أولا وإلا فلو نظرنا إلى وجوب العمل أيضا كان ماجعله ظنيا قطعيا أيضا إذ القطع قد يكون بالنظر إلى الدليل كالمتواتر وقد يكون بالنظر إلى الدلالة وإن كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر إلى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعى للعمل لا تجوز مخالفته اه زكريا ثم ان التغليب مبنى على ما أسلفه من أن قوله من فن الاصول بيان وهو غير لازم لجواز أن يكون للتبعيض حالا من القواعد والباء فى بالقواعد للملابسة حال من فاعل الاتى والتقدير الاتى حال كونه ملتبسا بالقواعد القواطع حالة كونها بعض الاصول وذلك لا يقتضى أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج إلى دعوى التغليب ويرد عليه ان التبعيض لا يناسب المقام لايهامه انه ما اتى بتمام الفن وإنما اتى منه بالقاطع وفى البخارى ان التغليب بالنسبة إلى أصول الفقه فى القواطع خاصة اذ كله قواعد كما أن التغليب بالنسبة الى اصول الدين فى القواعد خاصة اذ كله قواطع اه وفيه أن من أصول الدين مايستند للدلالة الظنية كالسمعيات ولذلك وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا (قوله ماليس بقطعى) موافق لما استظهره المصنف فى شرح المختصر فقد حكى فيه خلافا هل جميع مسائل اصول الفقه كلها قطعية او بعضها قطعى وبعضها ظنى ثم قال والاول هو رأى القاضى وأكثر المتقدمين والثانى هو الاظهر عندنا (قوله كعقيدة ان الله موجود) الاضافة للبيان والعقيدة بمعنى المعتقدة لان الذى من اصول الدين المسائل المعتقدة لا نفس الاعتقاد (قوله البالغ من الاحاطة) من بمعنى فى كقوله تعالى أرونى ماذا خلقوا من الارض أو تبعيضية فان الاحاطة بالاصلين مقولة بالتشكيك كأنها مراتب متفاوتة فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوى الجد والتشمير فى تلك المراتب ومابلغوه منها هو أقصاها فقد بلغ الكتاب أقصاها فقد تخيل هنا ماتخيل فى قول صاحب التلخيص فى وصف البلاغة ولها مراتب شتى الخ ويقال نظيره فى قول الشارح

على نسخة فى بالتثنية هذا هو مراده لا ما أطالوا به مما لا فائدة فيه (قول المصنف والتشمير) عطف لازم فان الجد يشمر أثوابه ويكف أذياله والمراد به هنا ازالة ما يعوق ويشغل عن الجد (قوله وذكر مثله) تقدم ان هذا قائم مقام صفته والحق انه لا احتباك هنا أصلا بل هو من الحذف من الثانى لدلالة الاول (قوله لان الزهاء مصدر زهوته) فيه نظر فان الزهاء اسم للقدر الذى يحرز به ويقدر به لا لمطلق القدر فوجه التقريب ان الزهاء اسم لذلك القدر المقيد بانه يحرز به والحرز انما يفيد التقريب اما المصدر فهو الزهو (قوله بيانا لما بعده) وقدم لما انه لو أخر عن المبنى مع صفته فاتت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان فى مثل (٣٥) هذا التركيب خلاف الاولى هذا وفى كونه بيانا مع اجراء الاستعارة فى منهلا اشكال فانهم منعوا ذلك فى قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ولا ينفع فيه بناؤه على مختار السعد لان المانع شىء آخر وهو أن المنهل حينئذ مستعمل فى المعنى المجازى الذى هو زهاء مائة مصنف فبيانه لزهاء مائة مصنف لا يصح إذ يلزم بيان الشىء بنفسه فلا بد من تقدير المثل فيكون المنهل على معناه الحقيقى كما قيل بذلك فى الآية وقرره عبد الحكيم على المطول وأيضا المنهل لا حاجة إلى بيانه كما قاله عبد الحكيم أيضا على البيضاوى فى الخيط الابيض والاسود اللهم إلا أن يكون جاريا على ما اختاره صاحب الاطول فيه من أن البيان لا ينافى كون الخيط الابيض استعارة لان استعمال الخيط الابيض فى الفجر بناء على ادعاء دخوله تحت جنس الخيط الابيض فلو بين أن المراد بالخيط الابيض أى فردمنه من فرديه المتعارف وغير المتعارف لم يكن بعيدا (قوله وكل منهما استعارة تحقيقية) أى مكنية فى الثانى (قوله شبه كتابه) المناسب مطلق كتاب مفيد كتابه فردمنه كما يعلم مما يأتى له (قوله وكونه مستعار الخ) وحينئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم فكونه ترشيحا باعتبار اللفظ فقط هذا وحمل الشارح لهما على المعنى المجازى يدفع احتمال انه أراد أن منهلا من التشبيه البليغ إذ عليه هما باقيان على معناهما الحقيقى

من غير الباس (مبلغ ذوى الجد، بكسر الجيم اى بلوغ اصحاب الاجتهاد (والتشمير) من تلك الاحاطة (الوارد) أى الجائى (من زهاء مائة مصنف) بضم الزاى والمد أى قدرها تقريبا من زهوته بكذا أى حزرته حكاه الصاغانى قلبت الواو همزة لتطرفها إثر ألف زائدة كما فى كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (يروى) بضم اوله

من تلك الاحاطة وجعل من فى الموضعين للغاية كما قرره الكمال وغيره لا يناسب المقام إذ الغاية لا تقتضى التلبس بالمجرور لاحتمال خروجها فيفوت المعنى المقصود وقد يقال لا يضر هذا الاحتمال اذا كان مقام المدح قرينة على الدخول وجعلها للبيان نظر فيه الشهاب ولم يبين وجه النظر ولعله لعدم ظهور المبين بصيغة اسم المفعول ويجاب عنه بانه مبنى على ان مفعول البلوغ مقدر اى البالغ مرتبة هى الاحاطة او على ان المبين هو قوله مبلغ ذوى الجد فهو بيان تقدم على مبينه وقول الشارح من تلك الاحاطة تكرار ذكره للتنبيه على محله إلا ان تفسيره المبلغ بالبلوغ لا يساعد هذا الوجه (قوله من غير الباس) اى فى التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه يلتبس بجمع الاصولى وفيه بحث لان الاصوليين بياء واحدة والجمع بيائين فاين الالباس اللهم إلا ان يقال كونه بياء واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك فى الاصلين إذ يمكن ان يتوهم انه جمع اصلى بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم انه بيائين افاده سم وأقول ان امثال هذه المناقشات فى غاية الوهن ولذلك لم نر احدا من محققى الاعاجم يسطرونها فى كتبهم وانما شغف بامثالها من تعود نقد الالفاظ فيما قل وجل واللائق الالتفات لجانب المعنى لانه المقصود واللباب واللفظ كالقشر نعم الادبيون يحافظون على تحسين الالفاظ لغرض لهم يتعلق بذلك إذ المعانى المقصودة لهم تخيلات تؤدى بها فالاحسن ان يقال ان الشارح لم يقصد ما قصده سم بل مقصوده بقوله من غير الباس دفع ما قد يقال ان التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق على ان ال للعهد والمعهود ما عنون عنه سابقا بقوله فى الاصول فهو قرينة على المراد ولا التباس مع القرينة (قوله اى بلوغ) فيه اشارة إلى ان مبلغ مصدر مبين للنوع بمعنى بلوغ والاصل بلوغا مثل بلوغ وعطف التشمير عليه عطف لازم إذ الغالب ان الجد يشمر اثوابه ويكف اذياله والمراد به هنا ازالة ما يعوق ويشغل عن الجد (قوله اى الجائى) تفسير للوارد بالمعنى الحقيقى والمراد به هنا معناه المجازى اى الحاصل من اطلاق الملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من الورود حصول الوارد والقرينة استحالة الورود الحقيقى فحاصل المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريبا وهذا موافق فى المعنى لما كثر فى كلامهم من نحو قولهم اختصرته او اخذته او جمعته من كذا (قوله تقريبا) وجهه ان الزهاء اسم للقدر الذى يحرز به الشىء والحرز انما يفيد التقريب فيكون الزهاء هو القدر التقريبى وقوله من زهوته بكذا الخ مصدره الزهو واما الزهاء فهو اسم للقدر الذى يحرز به الشىء ويقدر به لا لمطلق القدر وقوله قلبت الواو اى التى هى آخر زهاء إذ اصله زهاو (قوله حال) اعربه حالا لانه ابلغ من اعرابه مفعولا به للوارد لان كونه منهلا يقتضى من كثرة فوائده ما لا يقتضيه

اى كل عطشان إلى ماهو فيه (ويمير) بفتح اوله يعنى يشبع كل جائع إلى ما هو فيه من مار أهله اتاهم بالميرة اى الطعام الذى من صفته انه يشبع فحذف معمولى الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء يورد ووصفه بالارواء والاشباع كماء زمزم فانه (يروى) العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش فى غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جعت إلى لقائك اى اشتقت وعطشت الى لقائك اى اشتقت حكاه الصغانى (المحيط)

كونه وردالمنهل فان وصف زيد بانه بحر مثلا أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لا نسبة بينهما واما إذا جعل مفعولا لواردفانه يكون المعنى وصف جمع الجوامع بانه ورد منهلا يروى ويمير هو قريب من مائة مصنف من كتب الاصول فروى منه وامتار ويكون قوله من زهاء مائة مصنف بيانا قدم على المبين اذلو اخر عن المبين به مع صفته فانت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان فى مثل هذا التركيب خلاف الاولى فشبهت الكتب التى استمد منها كتابه بمنهل يروى ويمير من ورده وان كان المير انما يكون من بعض المناهل كماء زمزم عن طريق الاستعارة المصرحة وشبه كتابه لكثرة مافيه بمن ورد ذلك المنهل على طريق المكنية وإثبات الورود تخييل ورشح الاستعارتين بذكر الارواء والمير وعلى ماقدره الشارح فان بنينا على ماجوزه السعد من ان زيد اسد استعارة كان فى الكلام الاستعارة المصرحة فقط مرشحة بذكر الارواء والمير ولا ينافى ذلك حمل الشارح اياهما على المعنى المجازى بقوله فيما يأتى ومن استعمال الجوع والعطش الخ لأن الترشيح يجوز أن يستعمل فى معنى مجازى وحينئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم وان بنينا على مذهب الجمهور من ان زيد اسد تشبيه بليغ لوجود الجمع بين الطرفين فمنهلا تشبيه بليغ ولا استعارة أصلا وعلى الاول درج الشارح حيث جعل يروى ويمير مستعملين فى غير معناهما الحقيقى إذهما على ان منهلا تشبيه بليغ مستعملان فى معناهما الحقيقى البتة قال ابو الحسن السندى والانصاف ان ماذكره الشارح وجه لطيف معنى بعيد لفظا والاقرب بحسب اللفظ ان منهلا منصوب على انه مفعول به فان وصفه بكونه واردا يابى اعتبار كونه منهلا إذا المنهل مورود لا وارد وأيضا يتبادر من ذكر المنهل بعد الورود انه مفعوله فصرفه إلى معنى آخر حمل على خلاف المتبادر (قوله أى كل عطشان) قدر المفعول كل عطشان وقدره الكمال كل من ورده كما يدل عليه ذكر المنهل وتقدير الشارح أولى لأنه انسب بمعنى يروى فان الارواء إزالة العطش وتعليقه بالعطشان أولى من تعليقه الوارد وأعم لشموله غير الوارد فهو ابلغ فى افادة كثرة الانتفاع به وكذا يقال فى تقدير مفعول يمير (قوله إلى ما) اى فن هو اى الكتاب فيه اى فى ذلك الفن وإنما قال ذلك لأنه لا يروى العطشان إلى غير ماهو فيه (قوله بفتح أوله) ويجوز ايضا ضمه من امار (قوله يعنى يشبع) عبر بالعناية لانه معنى مجازى بقرينة المقام وقوله الذى من صفته الخ اشارة للعلاقة وهى السببية فان الاتيان بالميرة سبب فى الجملة للاشباع (قوله بقرينة السياق) أى سياق المدح راجع لقوله للتعميم (قوله يورد) فان لم يورد لا يسمى منهلا (قوله ووصفه) جواب عما يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب ان من الماء مايشبع كماء زمزم والفاء فى قوله فانها تعليلية (قوله والاشباع) عدل الشارح عن التعبير بالمير الذى هو مصدر يمير لأنه المقصود دون الاتيان بالميرة الذى هو معنى المير حقيقة (قوله اى اشتقت) ان قيل لم افرد كل منهما بالتعبير ولم يجمع بينهما فى تفسير واحد بان يقال عطشت وجعت إلى لقائك اى اشتقت مع محافظته على الاختصار اجيب بان فائدة ذلك التنصيص على استعمال كل منهما فى الاشتياق وهذا إنما يحصل بما ذكر لا بجمعهما فى تفسير واحد لايهام ذلك ان التفسير راجع إلى المجموع من حيث

(قوله فالفاء) الاولى والفاء (قوله لئلا يتوهم الخ) ولئلا يتوهم إذا جمعهما ان العبارة المذكورة وهى جعت وعطشت واقعة من العرب بهذه الصيغة (قوله أى كما بلغ الخ) الاولى كما ورد من زهاء مائة مصنف كما يدل له قوله الآتى وهو المناسب لقول الشارح ايضا (قوله وهى مع مدخولها خبر ناهيك) والمعنى عليه نهيك ثابت بتلك الكثرة بخلافه على الآخرين فاسم الفاعل باق بحاله خلافا لظاهر حل المحشى فى الاول وكذا يقال فى قوله ان ناهيك حاصل به (قول الشارح بالتنوين) ليفيد[1] ان المزيد كثير فى نفسه بخلاف الاضافة فانه يحتمل معها ان المعنى مع مزيد كتب كثيرة ولا يلزم ان مزيدها كثير (قوله لما تمحله سم) قدقدمنا لك ولا تمحل فيه ومافائدة الضبط

(١) قوله ليفيد الخ اى مع إفادته الوصف بالكثرة مرتين الأولى بالتنوين فانه للكثرة والثانية بوصفه بكثير كما نقله شيخنا عن شيخه السيد احمد دحلان عن بعضهم اه كاتبه

هو

أيضا بزبدة أى خلاصة (مافى شرحى على المختصر) لابن الحاجب (والمنهاج) للبيضاوى وناهيك بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتنوين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (وينحصر) جمع الجوامع

هو مجموع الصادق بأحدهما فقط كما يصدق بكل منهما فلا يكون فيه تنصيص على المقصود وفيه أيضا دفع لتوهم أن العبارة المذكورة وهى عطشت وجعت واقعة من العرب بهذه الصيغة مع أنه ليس كذلك (قوله أيضا) أى كما ورد من زهاء مائة مصنف (قوله أى خلاصة) أشار به إلى أنه أتى بزبدة ما فيهما من الأحكام لا زبدة جميع ما فيها وفيه استعارة مصرحة حيث شبه خلاصة ما فى الشرحين بزبدة اللبن بجامع أن كلا هو المقصود الاعظم مما اشتمل عليه (قوله مافى شرحى الخ) يحتمل أن الشرحين من الكتب المذكورة فى قوله مائة مصنف ويحتمل أنهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا ولم يشرح المصنف المنهاج بتمامه بل كمل ماشرحه والده ولكن شرح والده قليل فلم يعتد به فأطلق أنه شرحه أو فى كلامه تغليب الشرح الذى له بتمامه وهو شرح المختصر على الآخر أو أن قوله شرحى على كذا يصدق بالبعض (قوله وناهيك بكثرة فوائدهما) الباء متعلقة بمحذوف خبر ناهيك وناهيك إسم فاعل بمعنى المصدر أى نهيك عن تطلب غيرهما حاصل لكثرة فوائدهما لكفايتهما والغنى بهما أو زائدة ومدخولها خبر ناهيك أو بالعكس فناهيك بحاله (قوله بالتنوين بضبط المصنف) أسنده الشارح دفعا لتوهم كونه مضافا وعليه فزيد إسم مفعول وأما على الاضافة فهو مصدر ميمى ومؤدى الوجهين شيء واحد فان الكثرة على كليهما وصف للشيء المزيد لكن مراد الشارح اتباع ضبط المصنف وإن لم يظهر وجه لاختيار المصنف هذا الضبط ووجهه فى الآيات بما فيه من وصف الشيء المزيد عليها بالكثرة وعدم اختصاصه بمزيد الكتب بخلاف الاضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر كون موصوف الكثير فيها هو الكتب فليتأمل (قوله وينحصر الخ) من عطف القصة على القصة فلا يقال أن ما تقدم إنشاء وهذا إخبار أو الواو استئنافية وهذا الحصر جعلى كما بيناه فى حواشى الولدية (قوله جمع الجوامع) بدل من ضمير ينحصر فليس من حذف الفاعل أو أنه تفسير للضمير بحذف أى ثم على ما هو المختار المشهور من أن مسمى الكتب والتراجم الالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة يراد بجمع الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر حينئذ من قبل حصر الكل فى أجزائه لانه يراد بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية وبالمقدمات والكتب كل واحد على حدته هذا بالنظر لكلام المصنف واما باعتبار تقدير الشارح لفظ المقصود فالمنحصر حينئذ مفهوم كلى يصح حمله على كل جزء من أجزاء الكتاب فهى جزئيات مفهوم المقصود الذى هو معنى كلى لصحة الحمل وزاد الشارح لفظ المقصود لدفع ما يرد على الحصر من الخطبة وهذه الجملة أيضا أعنى وينحصر الخ فانها من مسمى الكتاب وليست من المقدمات ولا الكتب السبعة وزاد لفظ المعنى للاشارة إلى أنها المقصود بالذات وأما الالفاظ فبالعرض لانها وسائل لفهم المعنى ولفظة من تبعيضية لان المقصود من الكتاب بعض منه إذ هو إسم لجملة ألفاظ منها الخطبة والتراجم وغيرها وجعلها صلة المقصود والتزام خروج ذلك المعنى المقصود عن جمع الجوامع لان المقصود من الشيء خارج عنه تكلف مع اقتضائه أن مسمى الكتاب الالفاظ مجردة عن المعانى ثم لا منافاة بين جعل المقدمات مقصودة هنا وقوله فيما بعد فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود لان كونها مقصودة من الكتاب لا ينافى أنها مقدمة لما هو المقصود من العلم هذا ما يحسن أن يقرر به المقام

حينئذ (قول المصنف وينحصر الخ) عطف قصة على قصة فلا يضر الاختلاف بالخبرية والانشائية أو الواو استئنافية وهذا الحصر جعلى وقوله جمع الجوامع بدل من ضمير ينحصر فليس من حذف الفاعل

(قوله بنحو الخطبة) اى مما اختتم به الكتاب من الاوصاف بعد تمام المقصود وهذه الجملة ايضا اعنى وينحصر الخ (قوله ثم إن اريد الخ) هذا بالنظر لكلام الشارح اما بالنظر لكلام المصنف فعلى المختار يراد بجمع الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر من حصر الكل فى أجزائه لانه يراد بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية وبالمقدمات والكتب كل واحد على حدته (قوله جملة المعانى) أى مجموع ذواتها المعينة (قوله مفهومه الكلى) أى مفهوم المعنى المقصود الذى هو معنى الكلى لصحة الحمل حينئذ (قول الشارح بكسر الدال) قدمه على الفتح لقول الزمخشرى فى الفائق أن المقدمة بفتح الدال خلف من القول ومثله السكاكى فى الاساس وهو غير كتاب الزمخشرى ووجه بأن الفتح يفيد أن التقدم ليس ذاتيا لها وما قيل أن التقدم الذكرى بجعل الجاعل وهو لا ينافى التقدم الذاتى فوهم لان المأخوذ منه وهو مقدمة الجيش إنما قيل باعتبار التقدم كما يدل عليه قوله للجماعة على أن الاسم عام للمقدمتين ومقدمة العلم لا يلزم أن تذكر أولا بل قد تذكر آخر الكتاب كما فى الخبيصى (قول الشارح من قدم) متعلق بقوله مقدمة الجيش يعنى أن مقدمة الجيش أخذت من قدم أما مقدمة المتن فمأخوذة أى مقتطفة من مقدمة الجيش بالقطع عن الاضافة لا منقولة منها ولا مستعارة لانه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف أو استعارته منه إذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما ولانه لم يبين معنى لفظ المقدمة حتى يقال أنها بذلك المعنى منقولة أو مستعارة وإنما لم يجعل قوله من قدم متعلق بمقدمة المتن لان التحقيق أن استعمال المشتق منه لا يكفى فى أخذ المشتق ما لم يرد لاستعمال به (قول الشارح اللازم) إنما أخذت منه دون المتعدى لما عرفت ان اطلاقها باعتبار التقدم ولانها لو اخذت منه لاضيفت الى من قدمته كالطالب لا الى من تقدمت عليه ولعدم افادة التقدم الذاتى كما تقدم (قوله لانه قد يتعدى) فيه ان التعدى لا دخل له هنا على ان ما ذكره قد يكون من الحذف والايصال اى تقدم عليه فالمناسب التعليل بعلم التقييد من السابق فان كان قوله لانه قد يتعدى راجعا للنفى ويكون توركا على الشارح اندفع أيضا بأنه لا دخل له هنا على أنه وجد لا مستند له كما مر فى المثال (قول الشارح كمقدمة الرحل) يؤخذ منه ان مقدمة الجيش بالكسر لا غيره (قوله اسم لطائفة قدمت) اى اسم الالفاظ باعتبار انها دالة على معان فالدلالة فيه فمقدمة الكتاب اسم الالفاظ المقيدة بالدلالة فالدلالة والمعانى ليست جزء وهكذا بقية التراجم كما يؤخذ من حواشى المطول ثم ان اعتبار التقديم فى مفهوم مقدمة الكتاب ينافيه تأخير السكاكى لها إلا ان يكون ذلك فيما يعنون بمقدمة او يقال ان هذا انما يقال فيما قدم بالفعل (قوله لارتباط له بها) اى بمدلولها وكذا قوله انتفاع بها (قوله ما يتوقف عليه الشروع) قال السيد اى على بصيرة اما الشروع مطلقا فانما يتوقف على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقد تابع فى ذلك بعض المتقدمين وفيه كما قال السعد ان البصيرة ليست امرا مضبوطا فلا يمكن الحكم بتوقف الشروع معها على الامور الثلاثة وعدم حصولها بواحد منها او اثنين فان اريد ان البصيرة الحاصلة بكل واحد منها موقوفة عليه بل كل امر ينضم اليها فان البصيرة الحاصلة منه لا تحصل بدونه ففيه انه يلزم ان يكون كل مسئلة من العلم مقدمة للشروع فيه لانه يتوقف عليها الشروع فيه فالبصيرة لا تحصل الا به فالحاصل ان السعد ينفى مقدمة العلم ويثبت مقدمة الكتاب وهى ما يذكر فيه قبل الشروع فى المقاصد لارتباطها به سواء كانت هى الامور الثلاثة اوغيرها فان قيل الارتباط ايضا ليس امرا مضبوطا يقتضى الاقتصار على عدد معين بل هو على انحاء مختلفة يختلف بحسبها قلنا توقف الشىء على الشىء بمعنى امتناع حصوله بدونه يقتضى كونه مضبوطا بخلاف الارتباط والاعانة فلا يقتضى كونه

يعنى المعنى المقصود منه (فى مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدى الله وبفتحها على قلة كمقدمة الرحل فى لغة من قدم المتعدى أى فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها

ولهم هنا تكلفات احتمالات تشوش الافهام (قوله كمقدمة الجيش) أى فى أنها مكسورة الدال (قوله من قدم اللازم) إنما أخذت من اللازم دون المتعدى لانها لو أخذت منه لأضيفت إلى من قدمته كالطالب أو المشتغل بها مثلا لا إلى ما تقدمت عليه وأيضا يلزم عليه عدم إفادة أن التقدم ذاتى لها مع أنه المقصود من الكسر (قوله بمعنى تقدم) لم يقيده باللازم لانه يتعدى كما فى زيد تقدمه عمرو وكذا قيل ويرد عليه أنه يحتمل تقدم عليه فهو من الحذف والايصال فلا يدل على المتعدى (قوله لا تقدموا) بضم أوله كما هو القراءة السبعية ومعناه تتقدموا لان قدم رباعى وقرىء بفتح التاء على أن أصله بتائين وهى قراءة عشرية (قوله كمقدمة الرحل) أى فى كونها بفتح الدال (قوله فى لغة) حال من مقدمة الرحل واللغة الاخرى كسر دالها ويؤخذ منه أن مقدمة الجيش ليست إلا بكسر الدال أى فى أمور متقدمة ففيه مع ما قبله لف ونشر مرتب هذا وأما الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فقد بسطه العصام فى شرح الوضعية وشرحناه هناك فى حاشيتنا على ذلك الكتاب أتم شرح فارجع اليه إن شئت (قوله على بعضها) أى على مدلول بعضها فقد

مضبوطا ثم أنك بعد ما تقدم تعلم أن الشروع فى العلم إنما يتوقف عند السعد على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما قال ألا ترى أن كثيرا من الطالبين يحصل كثيرا من العلوم كالنحو وغيره مع الذهول عن رسمها وغاياتها وتميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات أخر نعم تمايز العلوم فى أنفسها بتمايز الموضوعات والفرق ظاهر فلا توقف على شىء من هذه الثلاثة أصلا (قوله إسم للالفاظ المخصوصة) اطبقوا على هذه العبارة وهو مظاهره يقتضى ان باقى الاحتمالات التى فى اسماء الكتب لا تاتى فيها فلعل هذا بناء على ما هو الظاهر من تلك الاحتمالات (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهى فان مقدمة العلم قد تذكر آخر الكتاب إذا لم تقيد بالتقدم أمام المقصود وباقى كلامه مبنى على ما قاله (قوله ويصدق عليها الخ) فيه أن قيد التقدم فى مقدمة (٣٩) الكتاب مانع من الصدق (قوله فجعل سم الخ) لم يصرح سم بهذا الاخذ وإنما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه الخ وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بانه الدلائل الاجمالية وقوله والاصولى العارف بها يؤخذ منه فائدة العلم وهى كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التى هى مقدمة العلم فالالفاظ الدالة عليها وعلى غيرها كتعريف الحكم واقسامه مقدمة كتاب والمدلول الذى هو تلك الثلاثة خاصة مقدمة علم فهذا معنى قول سم تصلح الخ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة كما يعلم بالوقوف على كلامه وقيل إنما اخذه من قول الشارح مع توقفه على بعضها ولا شك ان المصنف ذكر مما يتوقف المقصود عليه التعريف حيث قال أصول الفقه الخ وهو مبنى على ما قال السيد الزاهد أن كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم أى باطلاق العام اعنى ما يتقدم العلم على فرد منه لا بطريق النقل وإلا لزم النقل إلى معان كثيرة فانه يقال مقدمة الدليل والقياس قاله عبد الحكيم (قول الشارح مع توقفه على بعضها) فانه يتوقف على التصور بوجه ما ولا يمكن تحصيله إلا فى ضمن تصوره بوجه مخصوص ومنه ما فى قول المصنف أصول الفقه الخ وقوله والحكم الخ وليس المراد أنه يتوقف على خصوص التعريفين فهو جار على ما اختاره السعد وإن كان ظاهر العبارة خلافه واما اختيار هذا الخصوص بخصوصه فلا يحتاج إلى شىء سوى الارادة اذ هو كمن اتجه له طريقان فسلك احدهما (قوله ويمكن ان يجاب الخ) لكن حينئذ تنتفى مقدمة العلم التى من جملتها الحد او الرسم المتوقف عليه الشروع فالظاهر انه يجرى الكلام على وتيرة فانه اولا جرى على طريق السيد وقد قال السيد ان الشروع على

كتعريف الحكم وأقسامه إذ يثبتها الاصولى تارة وينفيها أخرى كما سياتى

وجد فيه الامران مقدمة الكتاب والعلم قال سم بعد ان نقل كلام المطول فى الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ولا يخفى ان كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فان هذه المقدمات مما ينتفع بها فى المقصود اعم من أن يتوقف عليها اولا كما أشار إليه الشارح بقوله مع توقفه على بعضها بعد قوله للانتفاع بها فيه فتصلح أن تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم اه فاعترضه بعضهم بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع فى مسائله من تعريفه بحده وغايته وموضوعه ولم تذكر الامور الثلاثة هنا فهذه مقدمة كتاب فقط فجعلها مقدمة علم وكتاب اخذا من قول الشارح كتعريف الحكم فاسد اه واقول ما ادعاه من الفساد مبنى على ما فهمه من عبارة الشارح والمحشى ٭ وآفته من الفهم السقيم ٭ فان المحشى لم يصرح بهذا الاخذ وإنما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بانه هى الدلائل الاجمالية وقوله فالاصولى عارف بها الخ يؤخذ منه فائدة هذا العلم وهى كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التى هى مسمى مقدمة العلم وذكر فى هذه المقدمات ايضا تعاريف اصطلاحات تذكر فى المقصود كتعريف الحكم واقسامه وغيرها مما ينتفع به فى المقصود فصارت بهذا الاعتبار مقدمة كتاب ايضا فهى صالحة لهما معا فان نظر لجهة الخصوص اعنى ذلك الامور الثلاثة فهى مقدمة علم وان نظر لجهة العموم اعنى جميع ما ذكر فى المقدمات مما له ارتباط بالمقصود فهى مقدمة كتاب فهذا معنى قول سم فتصلح حينئذ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة وسياتى ينقل كلام السيد فى ذلك على أن التفتازانى فى شرح الشمسية اعترض على القوم بقوله ان المفهوم من توقف الشروع فى الشىء على كذا انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا ترى ان كثيرا من الطالبين يحصل كثيرا من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسمها وغاياتها لان كون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضى الاقتصار على ما قصدوه ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات اخر نعم تمايز العلوم فى انفسها انما يكون بتمايز الموضوعات والفرق ظاهر (قوله كتعريف الحكم) اى وكتعريف اصول الفقه (قوله اذ يثبتها الاصولى) ضميره يعود للامور المذكورة من الحكم واقسامه واعترض بان امكان الاثبات والنفى يتوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والنفى على وجه البصيرة يتوقف

البصيرة تتوقف على التعريف فيقال هنا ان النفى والاثبات على وجه البصيرة يتوقف على التعريف تدبر (قوله لما اشتهر الخ) هذا المشتهر انما هو بالنسبة للسامع قال عبد الحكيم الالفاظ مظروفة للمعانى بالنسبة إلى المتكلم لانه يورد المعانى أولا ثم يورد الالفاظ على طبقها فكانه يصب الالفاظ فى المعانى صب المظروف فى الظرف والمعانى مظروفة للالفاظ بالنسبة إلى السامع لانه ياخذها منها كما ياخذ المظروف من الظرف (قوله بجامع الارتباط) أى ارتباط مخصوص شبيه بالظرفية والمظروفية كما تقدم لا مطلق ارتباط فاندفع ما قيل انهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح جامعا والا لصلح ادخال فى على كلا المرتبطين باى ارتباط كان (قوله واستعير الحالة الثانية) اى اسمها وهو الظرفية ثم ان ما صنعه تطويل اظنه جرى عليه العصام فى بعض كتبه فيكفى تشبيه الاولى بالثانية فيستعار لفظ فى الجزئى من جزئيات الاولى بناء على السريان الجزئيات على الاستعارة التمثيلية بناء على مختار السعد وهو الحق من جريانها فى معنى الحرف [1] (قوله كانها فى المقصود بالذات) اى كانها التمكنها من المقصود وعدم خروجها عنه لكونها على طبقه أمورا كائنة فيه حقيقة فى ذلك التمكن وعدم الخروج اذ لا شك ان مظروف الشىء متمكن منه فوجه الشبه هو التمكن وان لم يذكر ولا يلزم ذلك ان يكون فى المقصود امور حقيقة اذ الغرض كاف فى أداء المقصود فاندفع ما قيل ان لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكائنة فى المقصود فلا بد أن تعرف تلك الامور الكائنة فى المقصود ماهى حتى يعرف أن بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه أم لا تامل (قوله اثبات المحمول) اى بالدليل او التنبيه فمرجع البحث هو المحمول (قوله على صيغة واحدة) عبارة الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو وصف للادلة وفى المعطوف بما هو من فعل المرجح قلت لان التعادل وصف لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف وهى ظاهرة لان الصيغتين أعم مما هنا الا ان يخص فتدبر (قول الشارح بين هذه الادلة) مرتبط بالامرين قبله (قوله اى عند المجتهد) لا بحسب نفس الامر فانها بحسبه مرتبطة بمدلولها (قوله فيما مر) اى من قوله الاتى من فن الاصول الخ (قوله ويجاب بان الخ) وبان ذكر لفظ المقدمات استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل مرتبط الطباق (قوله ظرفية الاخص للاعم) لاشتماله عليه (قوله وفيه شىء) لا شىء فيه على مامر والظرفية حينئذ مجازية على طريق المكنية او التصريحية كما فى نظائره (قوله فنزل) اى على طريق الاستعارة كما مر (قوله العموم الشمولى) يعنى ان المقدمات باعتبار بيانها تعم هذا الكلام وغيره بمعنى ان البيان كما يكون به يكون بغيره (قوله وان اريد بالكلام التكلم الخ) فيه ان حق القياس على ما تقدم ان تكون الاوجه السابقة فيما إذا أريد بالكلام المتكلم به وحملت المقدمات على المعانى فان اريد بالكلام التكلم ففى للسببية والخبر اما محذوف والجار صلة التكلم اى التكلم فى المقدمات أى بسبب بيانها كائن الآن والخبر هو الجار أى التكلم كائن بسبب المقدمات كذا أفاده سم (قوله واضعف منه الخ) لا وجه لضعفه (قوله كان الكلام جميعه) أخذه من حمل أل على الجنسية اذ هو المتبادر سيما فى المقامات الخطابية

(وسبعة كتب) فى المقصود بالذات خمسة فى مباحث ادلة الفقه الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس فى التعادل والتراجيح بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع فى الاجتهاد الرابط لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد واحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ضم اليه من علم الكلام المفتتح

على تعريفها على ان التعريف اعم من الحد فهو يصدق بالرسم ايضا (قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات) ولا يشكل عليه ختم الكتاب السابع بما وصف به كتابه لخروجه بزيادة المقصود وظرفية الكتب بمعنى الالفاظ فى المقصود الذى هو المعانى من ظرفية الدال فى المدلول وهو كثير شائع كعكسه وارتكاب الاستعارة فى الظرفية لا داعى اليه وان اشتهر على ان ما قالوه هنا لا يخلو عن ضعف فانهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح ان يكون جامعا وإلا لصلح ادخال فى على كل واحد من المرتبطين باى ارتباط كان وجعلوا الظرفية أيضا من قبيل التشبيه البليغ والمتعارف فيه صحة تقدير الكاف ولا يتأتى هنا واما تقدير كان فمع كونه غير متعارف يحوج إلى تقدير الاسم أيضا ثم لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكائنة فى المقصود فلا بد ان تعرف تلك الامور الكائنة فى المقصود ماهى حتى يعرف ان بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه ام لا (قوله مباحث) جمع مبحث وهو القضية لانها محل البحث اى الاثبات للحكم (قوله بين هذه الادلة) مرتبط بالامرين قبله وعند تعارضها

---

(١) قوله فى معنى الحرف أى بكون الهيئة منتزعة من متعدد كما لا يخفى وهو لا يشترط التركيب فى لفظ التمثيلية بل المدار عنده على كون كل من طرفيها والجامع هيئة منتزعة من متعدد خلافا للسيد فى اشتراطه التركيب فى لفظها أيضا ولو تقديرا كما هنا لما سيوضحه الثانى فلذا لم يقل بتبعيتها بل قال انها اصلية ضرورة ان المركب المقدر اكتفاء بدلالة فى عليه مستقل بدلالة على معناها وبالجملة فالسيد يستلزم التقدير لبقية المركب الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة والسعد لا يستلزم ذلك بل يجعل الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة هو نفس لفظ الحرف وهو الحق كما بين فى محله هذا خلاصة مذهبيهما فى التمثيلية فاحفظه اه كاتبه عفى عنه

(قوله الشارح بتعريف) اى لفظه بناء على انها مقدمات كتاب او معناه بناء على انها مقدمات علم او هما معا بناء على ان ما مناهما معا ولا ينافى الافتتاح بالتعريف (قوله اصول الفقه) لان التعريف لا ينفك عن المعرف إذلا يمكن ذكر التعريف دونه إذ المعرف ما يحمل على الشيء لافادة تصوره فالافتتاح بالتعريف معناه الافتتاح به و بما يلزمه فلا يقال ان الافتتاح بالتعريف عرفى تدبر (قوله بانه اشار الخ) اى بناء على الظاهر من ان فاتحة الشيء منه (قوله بكونه من الكلام الذى الخ) اى بناء على ذلك الظاهر ايضا فالعلة موجوده فيهما ثم انه انما يتجه التذكير إذا حمل الكلام على المتكلم به اما إذا حمل على التكلم فلا لان تعريف اصول الفقه ليس تكلما حتى يناسب جعله فاتحة التكلم فى المقدمات فلعل الشارح حمل الكلام على التكلم واشار إلى ذلك بتأنيث الضمير قاله بعضهم (قول الشارح ليتصوره الخ) فيه ان الجهة الضابطة هى الموضوع او الغاية ويمكن علم ذلك بلا تعريف بان يقال موضوع أصول الفقه الادلة الاجمالية وغايته استخراج الاحكام وهذا ليس بتعريف إذلا يصح ان يحمل على الفن اعنى المسائل فالتصور لا يقتضى التعريف إلا ان يقال ان ذلك أتم فتدبر (قوله واجيب بان المراد الخ) ترك ما اجاب به سم من ان طلب اصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغى ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة فى طلب مقدماته ايضا فقوله ليكون على بصيرة فى طلبه اى المستتبع لطلب ما ينفع فيه أو المراد بطلبه اعم من طلب نفسه وطلب ما ينفع فيه وان افتتاح الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه لما قيل عليه ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعريف مقدما على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الايراد اصلا اذ حاصله ان ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف إلا انه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف (قوله اى جدا) اى بحيث لا تقف على حد فان مسائل العلوم متكثرة على ممر الدهور كذلك إلا اليسير كعلم الجبر والمقابلة ولو سلم وقوفها واراد تصورها بان تعد له واحدة واحدة مع نوع تمييز كان يقال مسائل الفن مسئلة كذا و مسئلة كذا كان بعض

بمسئلة التقليد فى اصول الدين المختتم بما يناسبه من خاتمة التصوف ﴿ الكلام فى المقدمات ﴾ افتتحها بتعريف اصول الفقه

مرتبط بالثانى وقوله الرابط لها بمدلولها اى عند المجتهد لا بحسب نفس الامر فانها بحسبه مرتبطة بمدلولها وبين البيان مناسبة ذكر التعادل والتراجيح عقب الادلة (قوله بمسئلة التقليد) صرح النووى بان التكبير فى خطبة العيد ليس منها وان الشيء قد يفتتح بما ليس منه فلا غبار على من جعل مفتتح الكلام بمسئلة التقليد فى اصول الدين مع انها من مسائل الفقه قطعا افاده سم (قوله من خاتمة التصوف) من اضافة الدال للمدلول وزاد هنا لفظ خاتمة دون ما سبق فى قوله الآتى من فن الاصول الخ لان هذا المقام مقام ذكر التراجم وتفاصيلها فيطالب فيه ذكر لفظ خاتمة او ان ذكر لفظ المقدمات هنا استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل الطباق (قوله الكلام فى المقدمات) الاوجه ان يجعل خبر محذوف اسم اشارة اى هذا الكلام الخ اعتنا بشان الحكم واشارة الى ان البيان الحاصل لوضوحه بلغ مبلغ المحسوس المستعمل فيه اسم الاشارة كقول الله سبحانه ذلك الكتاب لا ريب فيه ويصح جعل الخبر محذوفا اى الكلام فى المقدمات هذا ثم ان اريد من الكلام المعنى الحدثى اى التكلم نظير قول الشاعر

قالوا كلامك هندا وهى مصغية * يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

فالمشار اليه هو التكلم الآن الصادر من المصنف وفى سببية صلة له فالظرف لغة او مستقر حال منه او صفة له اى هذا الكلم الحاصل الان هو التكلم بسبب المقدمات اى بسبب إيضاحها او حال كونه كائنا لذلك او الكائن لذلك وان اريد المعنى الحاصل بالمصدر وهو ما يتكلم به ففى بمعنى من البيانية بناء على ان المراد بالمقدمات الالفاظ إذ هى من جملة اجزاء الكتاب المراد به ذلك كما اسلفناه فان اريد بها المعانى ففى اما سببية صلة او صفة او حال على نحو ما مر او ظرفية من ظرفية الدال فى المدلول والظرفية حينئذ مجازية على طريق المكنية او التصريحية كما فى نظائره ولك ان تجعل التقدير جاء الكلام فى المقدمات فالجملة فعلية وتستغنى عن هذه التكلفات وان لا تقدر شيئا اصلا بان تجعل الكلام مبتدا خبره فى المقدمات ولو قال المقدمات لكان اخصر وانسب ببقية التراجم الاتية حيث قال الكتاب الاول الخ وقد يوجه صنيعه بان المتبادر من ال سياق المقدمات الخطابية الجنسية ففيه إيهام ان الكلام جميعه منحصر فيها لعظم نفعها ففيه ترغيب للاعتناء بها وحث للطالب على تحصيلها (قوله افتتحها) اى المقدمات قيل الانسب تذكير الضمير واعادته إلى الكلام فى المقدمات لانه المفتتح بتعريف اصول الفقه واجاب سم بان تانيث الضمير للاشارة إلى بعضية التعريف من المقدمات فان فاتحة الشيء منه على ما هو الظاهر الغالب لا بشيء اجنى مقدم على المقدمات كما يتوهم من تذكير الضمير اه فيل ان هذه الاشارة ايضا حاصلة بتذكير الضمير للعلة المذكورة فدعوى إيهام التذكير دون التانيث ممنوعة والمتجه ان يقال انما يكون التذكير انسب اذا حمل الكلام على المتكلم به اما إذا حمل على التكلم فلا لان تعريف اصول الفقه ليس تكلما حتى يناسب جعله فاتحة التكلم فى المقدمات فلعل الشارح حمل الكلام على التكلم واشار إلى ذلك بتانيث الضمير (قوله بتعريف) اى بلفظه بناء على ما اسلفناه من ان

اوقاته مصروفا فى شرط الطلب الذى هو تصور المطلوب فيصرف شطرا من الزمان إلى تحصيل الشرط فربما لايسع باقى ازمانه تحصيل
المطلوب فيفضى إلى فواته كلا او بعضا فالمخلص من ذلك هو التصور بجهة الوحدة التى اعتبرها القوم وهى وحدة الموضوع او الغاية
والأولى اولى لما ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات والغاية تابعة للعلوم التابعة للموضوعات لما انها جزء من العلوم ولم يعتبروا جهة وحدة
المحمول باعتبار كون محمولات المسائل المتكثرة راجعة اليه كما قيل محمول العلم ما ينحل اليه محمولات مسائله لكون المقصود من العلوم بيان
احوال الموضوع والمحمولات صفات تطلب لذوات الموضوعات ولذا جعلوا تمايز العلوم بتمايزها فقول الشارح لم يامن فوات ما يرجيه
لأنه بناء على تعذر ضبط جميع المسائل التى هى الكثيرة المطلوبة كل واحدة بخصوصها لعدم الانتهاء إلى حد ان اشتغل بذلك كانت اوقاتها
كلها مصروفة فى شرط الطلب الذى هو تصور المطلوب فلا يحصل بعد فحينئذ جزم بفوات ما يرجيه وبناء على التعسر ان اشتغل بذلك لم
يجزم بعدم الفوات للكل إذ ربما اوقعه تحصيل الشرط فى الملل فيترك وربما انقضى نحبه قبل الشروع فى شىء منها فعلم ان انتفاء الامن
صادق بصورتين الجزم بالفوات وعدم الجزم بعدم الفوات وقوله وضياع الوقت فيما لايعنيه وهو تحصيل شرط الطلب إذ هو غير مقصود
لذاته هذا غاية التوجيه لعبارته ثم اقول (٤٢) ان قوله ليتصور مطالبه الخ معناه ان يتصور مطالبه بخصوصه بتعريف مخصوص من تلك

ليتصوره طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة فى تطلبها إذ لو تطلبها قبل ضبطها

المراد بالمقدمات الألفاظ فالتعريف جزء منها فان أريد بالتعريف معناه احتيج لتقدير المضاف أى بدال
تعريف الخ ثم ان التعريف لا ينفك عن المعرف لانه لم يعهد بل لم يمكن ذكر التعريف دونه كيف وقد
قالوا معرف الشىء ما يحمل عليه لافادة تصوره فاندفع ما قيل لابد من حمل الافتتاح على العرفى لأن
الافتتاح حقيقة ليس بالتعريف بل بالمعرف (قوله ليتصوره طالبه) قد يقال هذا الدليل لا ينتج افتتاح
المقدمات بالتعريف لخروجها عن المعرف الذى هو أصول الفقه وان كانت داخلة فى الكتاب فسواء ذكر
التعريف فى اولها او وسطها او اخرها يحصل تقدم التعريف على المعرف الذى هو المطلوب وإنما ينتج
افتتاح الكتب السبعة التى فى أصول الفقه به ويجاب بان طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته
فينبغى ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة فى طلب مقدماته ايضا فقوله ليكون على بصيرة فى طلبه اى
المستتبع لطلب ما ينفع فيه او المراد بطلبه اعم من طلبه نفسه وطلب ما ينتفع به فيه فكان افتتاح الكتب
السبعة به متحققا عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه افاده سم ولا يخفى
ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعريف مقدما على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب
الثانى لا يدفع الايراد أصلا إذ حاصل الايراد ان ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف لانه
لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف ثم ان مبنى الاعتراض تعلق اللام بالافتتاح ولك ان تجعلها
متعلقة بالتعريف فلا يراد الاعتراض أصلا وأما قوله افتتحها فقد ذكره لبيان ان التعريف من المقدمات
لا لان يبين له علة وإنما ذكر علة التعريف ليظهر كونه من المقدمات والمعنى افتتح المقدمات التعريف
الذى هو التصور ليتصور اصول الفقه طالبه الخ (قوله ليكون على بصيرة الخ) علة لمحذوف تقديره

الجهة الضابطة اعنى الموضوع او الغاية فقوله إذ لو تطلبها معناه ان لا يكون كذلك بان لا يتصور اصلا فيمتنع طلبها إذ هو توجه النفس نحو الشىء وتوجهها نحو المجهول من جميع الوجوه محال او يتصورها لكن لا بخصوصها بل بوجه شامل لها ولغيرها فلا يتصور طلبها بخصوصها إذ الطلب لكونه فعلا اختياريا لا يتصور بدون إرادة تتعلق بخصوص المطلوب فان اندفع إلى طلبها من حيث انها جزئى لذلك الوجه العام الشامل له ولغيره فعسى ان يؤدى الطلب إلى غيرها فيفوت
ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه أو يتصورها بخصوصها لكن لا بتلك الجهة بل يتصور كلا من تلك وإنما
الكثيرة بخصوصه فتتعسر او تتعذر لعدم تناهيها إذا علمت هذا فقوله لم يامن من فوات شىء مما يعنيه وهو ما يكون من الكثيرة المطلوبة
وضياع الوقت فيما لا يعنيه وهو تحصيل شرط الطلب فائدة للامر الثانى فيرد ان المناسب اما ذكر فوائد جميع الاقسام او الاقتصار على
فائدة الثالث وهى التقصى والخلاص عن التعسر او التعذر إذ النفى والاثبات فى الكلام المقيد يتوجهان إلى مقيده وهو قوله بما يضبط الذى
معناه بجهة ضابطة وحاصل ما اشار الشارح العلامة إلى تحقيقه انه لا معنى لذكر فائدة عدم التصور اصلا بعد فرض الكلام فى الطالب إذ الطلب
مع عدم التصور محال الخ وان التعذر او التعسر الذى هو فائدة الامر الثالث إنما يحترز عنه للضياع فيما لا يعنى وفوات ما يعنى فهو راجع
لفائدة الامر الثانى فالمناسب الاقتصار عليه وقوله لم يامن معناه بالنسبة لفائدة الثالث الجزم بالفوات بناء على التعذر او عدم الجزم
بالحصول بناء على التعسر بالنسبة لفائدة الثانى هو المعنى الثانى فقط فليتامل فانه تحقيق لم يسبق به وبما حررنا لك عبارته اندفعت
شكوك اوردها هنا بقى انه اورد انه يمكن تصور كل نوع منه باندراجه وبذلك يكون على بصيرة فى تطلبه وفيه انه ان اريد انه يعتبر جهة

وحدة غير مااعتبره القوم المعلل بمامر بان تعتبر المحمولات جهة وحدة فيكون محمولات كل نوع لرجوعها الى أمر واحد جهة وحدة له فلا كلام للشارح فيه فان كلامه مبنى على مااعتبره القوم جهة وحدة وان أريد انه يتصور كل نوع كذلك مع اعتبار جهة الوحدة التى اعتبرها القوم فلا يمكن تصوره بخصوصه دون غيره فتدبر (قول الشارح لم يأمن) ان كان معناه جزم بالفوات بناء على التعذر كان ذلك التصور واجبا أو عدم الجزم بعدم الفوات كان ذلك التصور أولى لانه أعون على المطلوب (قول المصنف أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية) اعلم أن اصول الفقه أصله مركب اضافى فلكل من جزئيه معنى فالاصل فى اللغة ماينبنى عليه الشيء فقيل ثم نقل فى العرف لمعان من الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى أن المراد فى أصول الفقه الذى هو التركيب الاضافى الدليل وقال صاحب التلويح النقل خلاف الاصل ولا ضرورة للعدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة إلى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم أن الابتناء ههنا عقلى (٤٣) فيكون أصول الفقه ماينبنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه إلا دليله اه وهو معنى قول العضد وإذا أضيف الى العلم فالمراد دليله ثم ان هذا المركب الاضافى نقل من هذا المعنى اللغوى أعنى دلائل الفقه الى المعنى العلمى بان جعل علما للقواعد التى هى طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المنقول عنه واليه وهو ان هذه أيضا دلائل إذ الحكم الفقهى وقع متعلق محمولها فان قولنا الامر للوجوب معناه كما قال السعد يفيد الوجوب فالحكم أعنى الوجوب الجزئى مدلول لها بالقوة فاذا ضم اليها الصغرى خرج من القوة

لم يأمن فوات مايرجيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أى الفن

وإنما احتيج الخ وعبر بصيغة التفعل للاشارة الى التكلف فى الطلب كما هو الواقع لانها تحصل شيئا فشيئا وهنا أمران الاول انه ان أراد بصيرة ما فهى لا تتوقف على التصور بالتعريف بل التصور بوجه ما أو كال البصيرة فلا يكفى فيها مجرد التعريف بل لا بد فى كما لها من التصديق بموضوعية الموضوع وفائدة العلم ويزداد ذلك ببقية الامور العشرة المشهورة بالمبادى وان لم يكن منها حقيقية كما حققناه فى بعض حواشينا المنطقية ويجاب بان المراد فرد معين من البصيرة وهو الحاصل بالتعريف أو المراد بصيرة ذات كمال بصيرة ما ولا بصيرة بالغة فى الكمال الثانى ان ضبط المسائل بدون التعريف ممكن بان تعد للطالب واحدة واحدة وقد اجاب الشارح عنه بوصف المسائل بالكثرة فان كثرتها تمنع ضبطها بنحو هذا الطريق وتحوج الى التصور بالتعريف لا يقال الكثرة لا تنافى الامكان بل ولا تقتضى المشقة كليا فان الكثرة متحققة فى نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والالف والوقوف على هذه المقادير بنحو العد ممكن بل سهل فى بعضها أو كلها لانا نقول المراد الكثرة الظاهرة جدا بقرينة المقام هذا خلاصة ماقالوه وهو ذهول عن قول الشارح يتضبطها فان ذلك لا يكون إلا بالتعريف لانه محصل لجهة الوحدة التى بها صارت سائل العلم المتكثرة شيئا واحدا وبالاحاطة بجهة الوحدة يحصل العلم الاجمالى بتلك المسائل بالقوة كما أوضح ذلك السيد فى حاشية شرح الشمسية وأما سرد المسائل معدودة فلا يحصل جهة الوحدة فلا يفيد ضبطا بل تحصيلا لبعض المسائل بالفعل واما ضبط المسائل فحصول لها على طريق الاجمال والشارح لم يعبر بالحصول حتى يتوجه هذا الاعتراض واما قول سم بقى هنا بحث وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراده وبذلك يكون على بصيرة فى تطلبه إلا ان يجاب بان ذلك فى معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فهو عجيب من مثله كيف يتأتى تصور كل نوع من المسائل بتعريف يخصه فان ذلك يقضى بتعدد جهة وحدة العلم وعلى تقدير تسليمه فليس تعريف الانواع تعريفا للامر الكلى المشترك بينها ولا فى معناه فان قلت كل نوع من تلك الانواع مجموع تصديقات فكيف يتعلق بها التصور الذى هو

الى الفعل كما قاله التفتازانى فى التوضيح فمعنى قول الشارح الآتى انه أقرب الى المدلول لغة انه أقرب لوجود المناسبة القوية لوجود الدلالة فى المنقول عنه والمنقول اليه بخلاف الحمل على المعرفة فان معنى كون التصديق بالقواعد دليلا انه يوصل بواسطة تعلقه بالقواعد الدالة على مامر ومعنى قوله إذ الاصول لغة الادلة ان الاصول المضاف الى الفقه كما هو الموضوع لغة الادلة ولا ريب فيه على مامر عن صاحبى التلويح والتوضيح من أنه لا نقل عن المعنى اللغوى وانه مع الاضافة لا يصدق على غير الادلة وإذا كان كذلك فكون المنقول اليه المسائل أقرب من كونه المعرفة إذ المسائل بعض الدليل لغة ثم ان كلام المصنف على حذف مضاف أى مسائل دلائله الاجمالية كما يشير اليه الشارح بقوله الآتى ان الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية وإذ لو كانت المسائل هى الاجمالية لم يصح كون التفصيلية جزئيات لها إلا مع تكلف انها جزئيات موضوعها وقرينة هذا المضاف قوله فيما تقدم الآتى بالقواعد القواطع من فنى الاصول مع جعل من بيانا ولا يعارضه قوله فيما يأتى فى الترجيح إذ الاصول لغة الادلة لما عرفت من معناه فيما مر ثم اعلم ان المحكوم عليه فى المحصورات كما حققه المحقق الدوانى والسيد الزاهد فى حواشيه هو

الطبيعة من حيث أنها تصلح للانطباق على الجزئيات فلا جرم يتعدى الحكم إلى الأشخاص فالحكم عليها بالعرض كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة الأمر الحاصل في النفس وهو الطبيعة دون الأفراد إلا أنه من حيث التخصيص والانطباق على الجزئيات وأما المحكوم عليه في الطبيعية فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية ولذا لا يصدق عليها إلا ما لا يتعدى إلى الافراد كالنوعية ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها فاندفع ما قيل أن المبحوث عنه في مسائل الأصول للدلائل التفصيلية لأنها من المحصورات المحكوم فيها على الأفراد فانه مبني على رأي مرجوح حكاه عبد الحكيم في حواشي القطب واشار له الدواني ايضا فتدبر (قول الشارح المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على ان اصول الفقه علم للفن كما عبر به العضد لا إسم جنس كما مال اليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علما لما دخلته لام التعريف فانه مردود بأنها إنما دخلت لفظ اصول وليس بعلم إنما العلم المركب الاضافي (قوله مركب إضافي لقب الخ) معنى كونه لقبا هو إفادته المدح المقصود به وإلا فهو مركب إضافي كما قال (قوله إسما علما جنسيا) أي لا لقبا وليس المراد أنه إسم جنس وإلا نافى قوله علما بل المراد أنه علم جنس (قول الشارح المشعر بمدحه) بيان لكونه لقبا وإنما قال المشعر لان العلم من حيث هو لا دلالة له إلا على الذات إلا انه لوحظ الأشعار بحال الأصل وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكيم في حواشي القطب أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إبنا له ووضع له إسما ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال بناء على أن ذلك التعدد طارىء بعد الوضع كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية ويؤيده ما نقله الدواني عن الشيخ الرئيس أن موضوع الطبيعية لما أخذ من حيث انه شيء واحد بالوحدة الذهنية كانت شخصية او بناء على العرف وإن اعتبر ذلك كانت اعلاما جنسية وبهذا يجمع بين الكلامين للسيد في حاشيتي العضد والشمسية وبهذا يندفع ما يقال ان مسائل العلوم تتزايد يوما فيوما بتزايد الافكار فكيف يمكن الوضع لها لأن وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في الاستحضار تلك الملاحظة الاجمالية

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه إذ الأصل ما يبتنى عليه غيره

مفاد التعريف * قلت التصورات لا حجر فيها فيتعلق بكل شيء كما صرحوا بذلك حتى جوزوا تصور التصور وتصور التصديق بل يجوز تصور عدم التصور فمعنى تصور ذلك النوع من المسائل انه إن كان ذلك التصور حضوريا فمعنى تصورها الالتفات اليها واستحضارها وإن كان حصوليا فهذه المسائل باعتبار وجودها الاصلي في الذهن من تصديقات وباعتبار الوجود الظلي تصورات مع الاتحاد بالذات واختلاف الأحكام باختلاف الوجودين تأمله فانه دقيق (قوله المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على ان اصول الفقه علم للفن لا إسم جنس كما مال اليه والد المصنف معللا بانه لو كان علما لما دخلته لام التعريف الجنسية فانه مردود بأن مدخول اللام لفظة أصول بدون إضافة وليست العلم إنما العلم المركب الاضافي ولا تدخله اللام (قوله المشعر بمدحه) بيان لكونه لقبا إذ اللقب علم يشعر بمدح أو ذم وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث لا دلالة له إلا على الذات لكن لما كان في الأصل مركبا إضافيا نقل وجعل علما صار ملحوظا فيه هذا الاشعار وتحقيق المقام ان العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية مثلا ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة وحينئذ لا يكون العلم الذي تتزايد مسائله متحققا بجميع اجزائه في وقت ما والعالم به إنما سمي عالما باعتبار الملكة لا باعتبار التصديقات بالمسائل وليس هذا الوضع من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص لعدم التعدد في الموضوع له بل الوضع والموضوع له شخصيان ضرورة كون اللفظ والمعنى شخصيا إلا أن آلة الوضع مفهوم كلي تندرج فيه الاجزاء المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إبنا له ووضع له إسما ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال نظرا للعرف كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية وان اعتبر ذلك كانت أعلاما جنسية فلذلك جعل السيد في حاشيته على الشرح العضدي للمختصر اصول الفقه علم جنس مع انه يؤخذ من حاشيته على شرح الشمسية ان اسماء العلوم أعلام شخصية ولا تنافي بين الكلامين بملاحظة الاعتبارين وبهذا التحقيق يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تتزايد يوما فيوما بتزايد الافكار فكيف يتحصل وضع الاسم لها لان وضع الاسم لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في استحضار تلك المسائل الملاحظة الاجمالية كما قلنا

(دلائل الفقه الاجمالية)

وإن كان بعض تلك المسائل مستخرجا بالفعل وبعضها حاصل بالقوة تدبر (قوله دلائل الفقه) قال المصنف فى منع الموانع وأنما لم اقل أصول الفقه دلائله لئلا يتوهم عود الضمير الى الاصول ولأن التعريف يجتنب فيه الاضمار ما أمكن ولتغاير الفقهين لان الاول أحدجزأى لقب مركب من متضايفين والثانى العلم المعروف اه واعلم ان اسماء العلوم المخصوصة كالمنطق تطلق تارة على المعلومات المخصوصة فيقال مثلا فلان يعلم النحوى أى يعلم تلك المعلومات المعينة وأخرى على العلم بالمعلومات وهو ظاهر فعلى الاول حقيقة كل علم مسائله وعلى الثانى حقيقته التصديقات بمسائله وأما جعلهم اجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمبادى والمسائل فتساهل ويطلق لفظ العلم ايضا على الملكة وان موضوع هذا الفن هو الأدلة الاجمالية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه يبحث فيه عن أغراضها الذاتية وموضوع العلم ماهو يبحث فى ذلك العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به فى حياته صلى الله عليه وسلم أو على انواع أعراضه الذاتية كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقى إذا علمت هذا تعلم ان المصنف فسر العلم بالمعنى الاول بقوله اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية بالمعنى الثانى بقوله وقيل معرفتها وأما قوله والاصولى العارف بها فصالح لان يحمل على المعنى الثالث بل هو أولى بالحمل عليه إلا أن المصنف حمله على المعنى الثانى كما هو ظاهر سياق كلامه وستسمع مافيه وقدم الاول لرجحانه عنده كما سينقله عنه الشارح لكنه معترض لان الادلة الشرعية موضوع العلم فلا تصلح أن تكون تعريفا له بمعنى المسائل فانه تعريف بالمباين وأجابوا عنه اما بتقدير مضاف أى مسائل دلائل الفقه اى المسائل المبحوث فيها عن أحوال تلك الدلائل كقولنا الأمر للوجوب مثلا او ان يراد بالدلائل نفس تلك المسائل ويضعف الجواب الاول ان حذف المضاف فى التعريفات بعيد سيما مع معارضة مارجح به التعريف الاول بقوله فيما بعد إذ الاصول لغة الادلة فهذا القول يبعد احتمال تقدير المضاف الثانى ان التعريفات تحمل على المعانى المتبادرة منها والمبادر من الدلائل الاجمالية عندهم هى الكتاب والسنة الخ لامسائل الاصول على انها ليست دلائل اجمالية وانما هى كبريات الدلائل التفصيلية مثل أن تقول الصلاة واجبة لقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه أمر والامر للوجوب فارادة مسائل الاصول من الادلة الاجمالية بعيد جدا قلما يستعمله احد وأيضا سيجىء ان التفصيلية جزئيات للاجمالية ولا يستقيم ذلك إذا حملت الاجمالية على قواعد الأصول وانما يستقيم إذا حمل على مطلق الامر ونحوه وكيف تتحمل هذه التعريفات امثال هذه التكلفات البعيدة ولو سلم ان ماذكروه هو المراد فهو من المراد الذى لا يدفع الايراد فلذلك قال ابو الحسن السندى ان الشارح لا يرد عليه شىء فان بيانه موافق لظاهر كلام المصنف واما كلام المصنف فالظاهر انه مبنى على اشتباه مسائل الاصول بموضوعاتها وقال شيخ الاسلام ان المصنف ذكر التعريفين باختصار مخل ه وهنا بحث وهو انه قد تلخص ان المسمى باصول الفقه اما المسائل او التصديق بها والمسألة يجب ان تكون كلية فيجب ان يكون المحكوم عليه فى مسائل الاصول افراد الموضوع كما هو شأن الحكم فى المحصورات ضرورة ان القضية الطبيعية لا تعد من المسائل فيلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الأفراد التى هى الأدلة التفصيلية مثلا قولنا الأمر للوجوب مسئلة من مسائل الفن والمحكوم عليه فيها اقيموا الصلاة آتوا الزكاة الخ فالبحث عن هذه الجزئيات التى هى ادلة تفصيلية فكيف يصح جعلهم أصول الفقه المسائل الباحثة عن احوال ادلة الفقه الاجمالية أو

فتدبر (قوله أراد بالدلائل القواعد) ينافيه جعل التفصيلية جزئيات الاجمالية وقول الشارح اى غير المعينة كمطلق الامر فانه لا معنى لعدم تعين قولنا الأمر للوجوب مع أن الدليل عندهم لا يطلق إلا على الكتاب والسنة الخ ماعداه الشارح عند قوله وسبعة كتب

أى غير المعينة كمطلق الامر والنهى وفعل النبى والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بانه للوجوب حقيقة والثانى بانه للحرمة كذلك والباقى بانها حجج وغير ذلك مما يأتى مع ما يتعلق به فى الكتب الخمسة نخرج الدلائل التفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر فى امتناع بيع بعضه ببعض الامثلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك فى بقائها فليست اصول الفقه وانما يذكر بعضها فى كتبه للتمثيل (وقيل) اصول الفقه (ومعرفتها)

معرفتها وكيف يصح قول الشارح الآتى الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من ادلته الاجمالية دون التفصيلية والجواب ان المراد بالتقييد بالاجمالية مجرد وجوب كون البحث عن الأدلة على وجه كلى بان لا يقع التفصيل عنوان المباحث أو أن يقال أن التغاير بين الاجمالية والتفصيلية بالاعتبار لا بالذات إذ هما شىء واحد له جهتان فاقيموا الصلاة مثلا له جهة اجمال هى كونه امرا وجهة تفصيل هى كون متعلقه خاصا هى اقامة الصلاة فالبحث عنها فى هذا الفن باعتبار الجهة الأولى وفى الفقه باعتبار الجهة التالية (قوله اى غير المعينة) تفسير باللازم لان الاجمال عدم الايضاح ويلزمه عدم التعيين اى التفصيل وليس المراد بعدم تعينها انها مبهمة فى اشياء متعددة بل معناه انها ليست معينة لمسائل جزئية فالمعينة هى التى عين كل دليل منها لمسئلة جزئية بأن يدل عليها بخصوصها وعدل عن ان يقول غير التفصيلية لانه تفسير بالمساوى فى الجلاء والخفاء (قوله كمطلق الأمر) على حذف مضاف أى كقاعدة مطلق الأمر المبحوث عنها نبيه بانه للوجوب اى القاعدة المحكوم فيها على مطلق الأمر بانه للوجوب والقرينة على حذف المضاف قول المصنف سابقا الآتى من فن الأصول بالقواعد القاطع مع قول الشارح فيه ان من للبيان فاندفع الاعتراض بان مطلق الأمر مثلا من موضوع اصول الفقه المبحوث فيه عن احواله والمراد بمطلق الأمر ما خلا عن خصوص المتعلق ولا يذهب عليك أن هذا التأويل من ناحية ما أسلفناه فى الكلام على التعريف ومترتب عليه فلا بد منه حتى يلتئم مع ما سبق على ما فيه مما قد سمعته فتذكر (قوله المبحوث عن اولها) وهو مطلق الامر اى المثبت له الوجوب بجعله موضوعا له فنقول الامر للوجوب (قوله والباقى) وهو فعل النبى صلى الله عليه وسلم وما عطف عليه اى المثبت لكل واحد من المذكورات الحجية على قياس ما سمعت فى الأمر (قوله وغير ذلك) عطف على الامر والإشارة راجعة الى المذكور من الامر وما معه واراد بالغير نحو المطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص الخ وقوله مع ما يتعلق به اى بذلك الغير واراد بما يتعلق به نحو قولنا المطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصيص ونحو ذلك (قوله نخرج الدلائل التفصيلية) اى القضايا المحكوم فيها على الدلائل التفصيلية نحو قضية اقيموا الصلاة اعنى اقيموا الصلاة للوجوب حقيقة ليناسب ما اسلفناه فى قوله من دلائل الفقه الاجمالية (قوله فليست) اى الدلائل التفصيلية أصول الفقه وكان المناسب ان يقول فليست من اصول الفقه ليكون نصا فى نفى كونها بعضا منه الذى هو المتوهم (قوله وقيل معرفتها) لم يرد بصيغة التمريض كتصويب الأول الواقع فى منع الموانع رد هذا القول بل بيان أولويته لان اطلاق العلم على القواعد أشيع فى العلوم المدونة وقال بعض من حشى الحواشى الشريفية على الشرح العضدى ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل وأما على العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما ينبنى عليه اصالة فاندفع بما قلنا أن أسماء العلوم تطلق على

(قوله أو عقد المراد بذلك الخ) مبنى على أول احتماليه السابقين وقد عرف حاله (قوله بدليل قوله المبحوث عن أولها الخ) فيه ان هذا غاية ما يفيد أن الدليل مطلق الامر المقيد بكونه مبحوثا عنه وليس هذا قاعدة فلا يسقط به اعتراض البعض انما يسقطه ان هذا مثال لمطلق الامر الذى هو مثال للدلائل الاجمالية لا مثال للقواعد (قوله عطف على الامر) ويجوز عطفه على مدخول البا آت المذكورة بان يقدر العطف على مجرور احدى البا آت ويجعل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقى وحينئذ لا يرد اشكال الاستغناء عن العطف بوقوع المعطوف عليه فى حيز الكاف غير أنه يلزم على هذا الفصل بين المتعاطفين بالاجنبى وهو ممتنع إلا أن يمنع محض اجنبيته او يعطف على المجرور الأخير ويجوز أن يعطف على اخبار ان (قول الشارح مما يأتى) أتى به لئلا يتوهم ترك المصنف إياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه فى حيز كاف التمثيل بيان عدم الانحصار فى الخارج فى المذكورات اذ الكاف قد تكون باعتبار الافراد الذهنية (قوله على انه لم يتبين بعد) كيف هذا مع تعدد أحكام الامر وما معه كالامر بالشىء نهى عن الضد وغيره مما يأتى (قوله مع أنه المراد) كما يفيده قول الشارح فليست أصول الفقه إذ لو لم تكن قضايا فهى ليست داخلة أصلا

أى معرفةدلائل الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول اللغوى إذالاصول لغة الادلة كمافى تعريف جميعهم الفقة بالعلم بالأحكام لا نفسها إذالفقه لغة الفهم

على المسائل وعلى العلم المتعلق بهاوكل منهماهناصحيح (قوله أى معرفةدلائل الفقه الاجمالية) أى معرفة احوالها وكذا يقدر فى نظيره بعد قال شيخ الاسلام ومعلوم انه ليس المراد معرفة ذات الاحوال فانه علم تصورى بل تلك الاحوال من حيث ثبوتها للادلة الاجمالية فهو تصديق بثبوت تلك الاحوال التى تقع محمولات للادلة الاجمالية كقولنا الامر للوجوب مثلا فآل المعنى الى ان علم الاصول علم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه وهذا منه مبنى على ماقرروا به كلام المصنف سابقا من ان المراد بالادلة الاجمالية القواعد فينتظم الكلام على وتيرة واحدة فى التاويل على مافيه مما قد سمعته قال التفتازانى ولا يدخل فيه اى فى اصول الفقه علم الخلاف لانا نمنع ان قواعده يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره سواء فان الجدلى اما مجيب بحفظ وضعا أو معترض يهدم وضعا إلا ان الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه واصول الفقه وان كانت اصلا للفقه لاحتياجه اليه فرع لاصول الدين لاحتياج كون الادلة حجة لمعرفة الصانع وصفاته (قوله اقرب الى المدلول اللغوى) التعبير بافعل التفضيل يقتضى ان للمعرفة قربا الى المدلول اللغوى وهو كذلك لانها ليست اجنبية منه بالكلية بل لها قرب اليه لتعلقها به (قوله إذالاصول لغة الخ) اعترض بان الاصل ماينبنى عليه غيره فهو أمر عام كلى يشمل الدليل وغيره فالدليل فرد من أفراده فكيف يتم الحصر واجيب بان الحصر اضافى اى بالنسبة الى المعرفة اى ان الاصول الادلة لا المعرفة واورد ايضا انه إذا كانت الاصول لغة الادلة فلا معنى لقرب الاول الى المدلول لغة لانه عينه حينئذ والشىء لا يقرب من نفسه واجيب بان الادلة التى هى المعنى اللغوى اعم من ادلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى لانها تشملها وغيرها كادلة الفقه التفصيلية وعلى هذا فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية اقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على معرفتها لان فرد الشىء اقرب اليه من معرفته ولا يخفى ان الجواب

(قوله وادراك وقوع ثبوت الخ) أى ادراك النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر أو ليست واقعة وإنما زاد الوقوع لان التصديق إنما يتعلق بالنسبة باعتبار وقوعها وعدمه هذا واعلم أن الذى لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئى هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أولا الاذعان بان زيدا قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فى الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى هى فيها كما يشهد به الوجدان كذا حققه السيد الزاهد فى حاشية رسالة العلم وبه يظهر انه لا حاجة الى تعليق التصديق بالنسبة بل لا يصح إلا تبعا كما عرفت وهذا هو الظاهر وان كان فى عبد الحكيم على الخيالى أن التعليق الذاتى بالنسبة والتبعى بالطرفين وقول السيد الزاهد لا الاذعان بوقوع النسبة أى بانها واقعة فمن قال ان التصديق يتعلق أولا بالنسبة يقول انه يتعلق بان ثبوت القيام لزيد واقع لا بنفس الثبوت إذ لا يتعلق به التصديق ومعلوم أن هذه قضية أخرى يحصل معناها بعد متعلق التصديق بان زيدا قائم وبه يتم ظهور ماقاله السيد فليتأمل (قوله ان مسمى كل علم الخ) الاولى اسم كل علم (قوله يطلق الخ) ويطلق أيضا على ملكة الاستحصال اعنى التهيأ القريب لجميع المسائل بسبب حصول المآخذ والشرائط قاله السعد فى التوضيح وشرح المقاصد كما فى قولهم الفقه العلم بالاحكام الخ وفيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة إنما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به فى المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء كما فى عبد الحكيم على المواقف وعلى هذا يفسر فى تعريف الفقه بملكة الاستحضار وعلى مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وأما حده الحقيقى فهو تصور التصديقات بالمسائل إذ تلك التصديقات هى ذاته وهويته فتصور مفهوم العلم وحقيقته هو حده الاسمى وتصور ذاته وهويته هو حده الحقيقى إذ المفهوم الاجمالى عارض بالقياس الى حقيقته قاله السعد والسيد فى حواشى العضد (قوله وعلى الملكة الحاصلة من ادراكها) أى ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة (قوله غير مسلم) لا وجه له بل هو فى غاية المتانة قال بعض حواشى الحواشى الشريفية العضدية ابتناء المطالب أصالة إنما هو على المعلوم لانه الموصل وأما العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر ماينبنى عليه أصالة وقد عرفت سابقا معنى كونها موصلة ودليلا وهو ان الحكم التفصيلى مدلول لها بالقوة ويخرج الى الفعل بان تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول ولا شك ان بالمناسبة المرعية فى النقل حينئذ أتم ولقد أنصف المصنف حيث عبر فى اختيار الاول فى منع الموانع بالصواب فانه الصواب فى نظر البليغ

(والاصولى) أى المرء المنسوب الى الاصول أى المتلبس به (العارف بها) أى بدلائل الفقه الاجمالية (وبطرق استفادتها) يعنى المرجحات المذكور معظمها فى الكتاب السادس

المذكور انما يتم لو بقيت الدلائل مستعملة فى معناها الاصلى وقد تقدم انها مستعملة فى المسائل الباحثة عن احوال الدلائل الذى هو احد الاحتمالين وقد يقال ان تلك المسائل مما يستدل به على مسائل الفقه بجعلها كبرى لصغرى هى دليل تفصيلى نحو أقيموا الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة ثانيهما تقدير المضاف وعليهما فلا ايراد وقد علمت ما فى ذلك سابقا (قوله والاصولى العارف الخ) لما اعتبر فى الاصولى مالم يعتبره فى الاصول وهو طرق الاستفادة وحال المستفيد نبه عليه بتعريف الاصولى بعد تعريف الاصول فاندفع ما ذكره الكورانى من أن تعريف الاصول يغنى عن تعريف الاصولى ذلك لو لم يكن فى الاصولى زيادة اعتبار على ماهو معتبر فى الاصول وأما إذا كان فلا إلا أنه يرد شىء آخر وهو انه صح للمصنف ان يعتبر فى مفهوم الاصولى الذى هو المنسوب للاصول ماليس من الاصول ويجاب عنه بأنه لما توقف عند معرفة الاصولى على معرفته زاده وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح . فان قلت هلا فسر المصنف الاصولى بمن قامت به الملكة لما قال الكستلى فى حواشى شرح العقائد النسفية ان العالم بكل صناعة فى الحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب الاولى تهيؤه له تهيؤا تاما بان تحصل عنده مباديه باسرها مع ما يتوقف على استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عنده بالملكة الثانية استحصاله اياها بالفعل بان ينظر فى مباديه ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل فاسامى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها ولكن الحاصل للانسان الباقى معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه متكلم غير هذا اه وايضا لو فسر الاصولى هنا بما ذكرنا كان جامعا لمعانى اطلاقات العلم الثلاثة ولا يرد الاعتراض الذى اورده الكورانى قلت لا يساعده ذلك على ماسلكه فى تعريف الاصولى وقصده وظهر لك مانقلناه عن الكستلى ان ماقاله سم نقلا عن الصفوى ان العلم يطلق على التهيؤ ايضا بعد نقله عن الشريف انه يطلق على الملكة وجعله معنى مستقلا ليس بشىء لانه لا يخرج مراتب الملكة فتدبر (قوله أى المرء المنسوب) فيه اشارة الى أن الاصولى فى كلام المصنف صفة لمحذوف (قوله أى المتلبس) بيان لجهة النسبة ولم يفسره بالعارف بالاصول لئلا يتكرر مع قوله العارف بها ولان المتلبس مفهومه اعم من العارف إذ الملابسة المخالطة وهى اعم من ان يقوم ذلك الشىء بالمتلبس او يقوم المتلبس ما يتعلق به ذلك الشىء فاندفع ما يقال ان هذا التعبير انما يظهر على التعريف الثانى للاصول إذ التلبس هو الاتصاف بالعلم دون الادلة من البارد وقول بعض الحواشى التلبس بالقواعد مجازى لاحقيقى فالجواب ليس بالقوى اه إذ العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتبارى أو غيره قولان مشهوران فعلى الأول الامر ظاهر وعلى الثانى فلان المعلوم لم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب أن ذلك مجاز فأى حجر فى استعمال المجاز (قوله يعنى المرجحات) اى لبعض الادلة على بعض عند التعارض واتى بالعناية هنا وفيما بعد لان المتبادر من طرق استفادة الادلة الاجمالية ما يتوسل اليها من المرجحات وغيرها والمتبادر من طرق المستفيد ما يوصله الى مطلوبه من صفات المجتهد وغيرها فتخصيص الاولى بالمرجحات والثانية بصفات المجتهد خفى لان العام لا يدل على خاص بخصوصه ولهذا أتى بالعناية فى الموضعين وانه لما استعمل ماذكر فى الموضعين فى معنى مجازى عبر بالعناية إذ الطرق حقيقة المسائل الحسية وقال سم نقلا عن بعض شيوخه

(قوله أشار الخ) فهو بيان لجهة النسبة والملابسة المخالطة أعم من أن يقوم الشىء بالمتلبس او يقوم به ما يتعلق بذلك الشىء كالمعرفة (قوله لا من حيث انه متهيىء) هلا صح كالفقيه وما وجه الفرق الا ان يفرق بالنسبة (قوله قلت الخ) فيه ان العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتبارى وحينئذ فالامر ظاهر او غيره فالمعلوم لم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالاخر حقيقة وهب انه مجازى فاى حجر فيه مع شيوعه (قوله وبالمرجحات) فيه ان هذا ليس معتبرا فى وجه التسمية انما المعتبر هو معرفة الدلائل الاجمالية فقط المتوقفة على ذلك كما سيأتى عن المصنف اللهم إلا أن يكون هذا على رأى غير المصنف فالصواب حينئذ ان يذكر فيما سياتى (قول الشارح أى بدلائل الفقه اى مسائل دلائل الفقه) المثبتة للحكم بطريق الاجتهاد (قول المصنف وبطرق استفادتها) أى

الطرق التى استفاد المجتهد بها القواعد الكلية وهى المرجحات إذ الامر قد لا يثبت موجبه لوجود معارض فلا يفيد الوجوب فلا يكون كل أمر للوجوب فلا يثبت بها الحكم والأصولى هو العارف بها من حيث إثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد كما سيتضح لك (قوله لان المتبادر الخ) خصوصا والمرجحات فى الواقع إنما هى طرق للادلة التفصيلية من حيث تفصيلها (قوله انها الكتاب والسنة) فيه نظر بالنظر للقياس فانه من الادلة الاجمالية وليس طريق استفادته الكتاب والسنة كذا قيل وفيه أن الذى من الادلة الاجمالية القياس حجة وطريقة الكتاب فاعتبروا يا أولى الابصار والاجماع حجة طريقة السنة على أن الكتاب (٤٩) والسنة طريق لاستفادته أيضا اما بالنص على العلة أو بالاستنباط من المنصوص على حكمه فان كان القياس على المجمع عليه فلابد للاجماع من مستند منهما وقيل أتى بالعناية لان طرق استفادة الاجمالية هى النقل ونظر فيه بانه لا يظهر بالنسبة للقياس أيضا إذ ليس طريقه بالنسبة للمستفيد وهو المجتهد النقل وقد عرفت ان كونه حجة طريقة النقل أيضا كما مر فتدبر ولا تلتفت لما قاله بعضهم هنا من أن القياس منقول للاصولى إذ ليس هو المستفيد (قوله لم يصح فى الثانى) لعله للزوم التكرار تأمل (قول المصنف وبطرق مستفيدها) لان الاصولى يبحث عنها من حيث إثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد لا مطلقا فلابد ان يعرف صفات المجتهد حتى يعرف ما يبحث عنه (قوله تعين) الاولى تعين بياء واحدة الخ (قوله بجعل الدليل التفصيلى مقدمة) أى جعله ذلك بضم شىء اليه وهو المحمول والا فالدليل التفصيلى موضوعها (قوله هذه الثلاثة) لتوقف الفقه عليها (قوله أعنى قواعده الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد) قال الشهاب عميرة فى جعل المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان اصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لا أن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الاصول وهو كلام حق لا شبهة فيه حاصله ما نقلناه فيما مر عن السيد من ان تلك المباحث تصور لا تصديق فلا تعد من العلوم وما أجاب به سم من أن هذا

(و) بطرق (مستفيدها) يعنى

لما كانت المرجحات فى الحقيقة ليست طرقا لاستفادة الادلة الاجمالية فان المرجحات إنما تتعلق بالادلة التفصيلية من حيث تفصيلها وإنما طرق الاستفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بالعناية لخفاء هذا المعنى من اللفظ ولما كان طرق الشىء ما يوصل اليه وليست صفات المجتهد طرقا للمستفيد عبر بيعنى أيضا لخفاء المراد من اللفظ اه لكن قوله ان طرق الاستفادة الاجمالية النقل فيه نظر اه ولعل وجه النظر بالقياس الى القياس فقط وأما الكتاب والسنة والاجماع فلا يرتاب فى أن طريقها النقل لانها لا تصل للاصولى الا بالنقل عن الغير على أن القياس أيضا منقول وان كان القائس هو المجتهد اذ ليس المراد بالاصولى هنا المجتهد بل العارف بفن الاصول تأمل (قوله وبطرق مستفيدها) جعل الكمال ومستفيدها عطفا على الظرف أى وبمستفيدها وزعم أن صنيع الشارح تكلف أوقعه فيه ترك إعادة الجار وهو الباء إذ كان الاوضح أن يقال وبمستفيدها وكان المصنف استثقل تكرار الجار مرة ثانية فتركه اكتفاء بوضوح المعنى اه ورده سم بأنه إن أراد ما زعمه من التكلف فى تقرير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع فى صحته وشيوعه وإن أراد التكلف من جهة المعنى باعتبار أنه أطلق الطرق على صفات المجتهد وأنه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع إذ لا معنى لطرق الشىء إلا الأمور الموصلة اليه فان الاضافة فى قولنا طريق كذا اما إلى المفعول أى الموصل اليه فالمراد بالطريق الموصل اليه وتارة إلى الفاعل أى الموصل فالمراد به . يصل الفاعل فيه أو به إلى المطلوب والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول وصفات المجتهد طريق له بالمعنى الثانى لانه يصل بها إلى المطلوب من استنباط الاحكام ولا تكلف فى هذا المعنى غاية الامر أن فيه غرابة ودقة يتوهم منها التكلف فيه وأما ما اختاره من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير والعارف بمستفيدها والمتبادر منه حينئذ معرفة ذات المستفيد وهو المجتهد ولا معنى له أو معرفته من حيث استفادته الاحكام من الادلة وهو غير مراد ولا مستلزم للمراد فان أراد معرفته من حيث الصفات التى يتوقف تأمله للاستفادة على التلبس بها فهذا هو المراد لكن العبارة قاصرة عن إفادته فالتكلف فى صنيعه لا فى صنيع الشارح اه ويرد عليه أمران الاول أن الاولى ان يقول الطريق قد تضاف إلى السالك الواصل بالسلوك فيها إلى المقصود وقد تضاف إلى الغاية المقصود بالسلوك فيه الوصول اليها وأما الفاعل والمفعول فيفهم أنهما فاعل الطريق أو مفعوله كما يقال إضافة المصدر إلى الفاعل وإلى المفعول كما لا يخفى ثم فيما ذكره إيهام ان الطريق مختلفة معنى وليس كذلك الثانى ان إرادة الطرق من صفات المجتهد معنى خفى كما اعترف به ومع ذلك هو تعبير غير متعارف فى التخاطب فينبغى الاحتراز عنه لا سيما فى مقام شرح ألفاظ التعريف فلا يصلح جوابا لدفع

مبنى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك بل المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها ففيه أنه لو سلم أنه يأتى ما يحث فيه عن أحوالها فليس البحث فيه عن أحوال الادلة على أنه ممنوع كما عرفت (قوله وان المرجحات وصفات المجتهد) أى بما ذكره غيره فى تعريف الاصول (قوله المجتهد) قيد به لانه الذى يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه يستفيد من المجتهد (قوله وردلما ادعاه الخ) ادعى المصنف فى هذا المقام ستة أمور (الاول) أن المرجحات وصفات المجتهد ليست من مسمى الأصول كما أشار اليه هنا باسقاطهما من تعريفى الاصول وصرح به فى بعض كتبه لا فى منع الموانع منها كما قيل فانه سبر فلم يوجد ذلك فيه (الثانى) أن معرفة الاصول التى هى الادلة الاجمالية كما قال تتوقف على معرفة صفات المجتهد كما صرح به فى منع الموانع من حيث قال وانما تذكر فى كتبه الخ (الثالث) ان المرجحات وصفات المجتهد يستفاد منها الادلة الاجمالية كما أشار اليه بقوله وطرق استفادتها ومستفيدها حيث أضاف الاستفادة والمستفيد الى ضمير الادلة الاجمالية وصرح به فى منع الموانع حيث قال لانها طريق اليه (الرابع) ما يوهمه التشبيه فى قوله وذكرها حينئذ فى تعريف الاصولى الخ من ان اعتبار صفات المجتهد فى مسمى الاصولى من حيث حصولها له (الخامس) ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه كما صرح به فى منع الموانع حيث قال كذكرهم فى تعريف الفقيه (السادس) انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام كما صرح به فى منع الموانع حيث قال وما قالوا الفقيه الخ وقد ذكرها الشارح بقوله واسقطها المصنف الخ واشار إلى رد ثلاثة منها فى التمهيد فقوله الموضوع لبيان الخ اشارة لرد الاول وقوله اى بقيامها اشارة لرد الثانى وقوله من جملة ذكروه دلائله التفصيلية مع قوله لتلك الدلائل اشارة لرد الثالث وقد صرح برد الجميع عند تصديه الرد بقوله وانت خبير الخ فقوله لكونهما من الاصول رد للاول وقوله على أن توقفها الخ رد للثانى وقوله طريق للدلائل التفصيلية رد للثالث وقوله والمعتبر الخ رد للرابع وقوله واما قولهم المتقدم رد للخامس وقوله على أن بعضهم قال الخ رد للسادس فظهر أن قوله وبالمرجحات تمهيد وان قوله واسقطها المصنف بيان لما ادعاه المصنف فى بعض كتبه وان قوله وأنت خبير الخ شروع فى الرد صريحا لكن سلك فى الرد طريق اللف والنشر المختلط (قوله أضاف المعرفة الى المرجحات) فالظاهر

صفات المجتهد المذكورة فى الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد وبالمرجحات

التكلف لانه دفع له بمثله تامل (قوله المجتهد) قيد به لانه الذى يستفيد من الادلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه انما يستفيد من المجتهد بواسطة دليل اجمالى وهو أن هذا أفتاه به المفتى وكل ما أفتاه به المفتى فهو حكم الله فى حقه لآية فاسألوا أهل الذكر وللاجماع على ذلك فجعله داخلا فى المستفيد سهو اه زكريا (قوله وبالمرجحات الخ) الجار والمجرور متعلق بتستفاد قدم عليه للحصر لان استفادة تعيين ما هو الدليل للحكم الشرعى الذى يراد اثباته دون غيره من الادلة التفصيلية المتعارضة انما هى بمعرفة المرجح الذى قام بهذا الدليل دون غيره كان يدل على وجوب الوتر وآخر على سنيته وأحدهما نص والآخر ظاهر فالدليل هو الاول لترجحه بكونه نصا وهذا شروع من الشارح فى تمهيد اعتراض على المصنف ذكره فيما بعد بقوله وانت خبير وحاصله ان العلم بالاحكام الشرعية العلمية الذى هو الفقه حاصل من الادلة التفصيلية كما سيقول المصنف وحصوله منها يتوقف على أمور ثلاثة الادلة الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد أما الاول فلان الدليل التفصيلى انما يستدل به على الحكم الذى افاده بواسطة تركبه مع الدليل الاجمالى الذى هو كلى له بجعل الدليل التفصيلى مقدمة صغرى والاجمالى كبرى هكذا اقيموا الصلاة امر والامر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة وأما الثانى فلأن المرجحات يعلم بمعرفتها ما هو دليل الحكم دون غيره من الادلة التفصيلية عند تعارضها واما الثالث فلان المستفيد للاحكام من الادلة التفصيلية وهو المجتهد انما يكون اهلا لاستفادتها منها إذا قامت به صفات الاجتهاد فعلم أن ابتناء الفقه على هذه الثلاثة فهى اصوله فيكون الاصولى من يعرفها وان المرجحات وصفات المجتهد طريقان لاستفادة الادلة التفصيلية دون الاجمالية وان المجتهد هو من يعرف الدلائل المذكورة والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد ففرق بين الاصولى والمجتهد من حيث الصفات المذكورة فان المعتبر فى مسمى الاصولى معرفتها وفى مسمى المجتهد قيامها به لاستنباطه الاحكام بخلاف الاصولى فان قيل يقتضى ما ذكرته كون الدلائل التفصيلية أيضا من اصول الفقه لابتنائه عليها اجيب بان ذلك مسلم لكن لما كانت افرادها غير منحصرة لم يحسن جعلها جزأ من مسمى الاصول لانتشارها ففى الاجمالية غنى عنها لكونها كلياتها ويعلم من الكليات حكم الجزئيات هذا ما ذهب اليه الجمهور من الاصوليين وذهب المصنف إلى ان اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية فقط واما المرجحات وصفات المجتهد فليستا من مسمى الاصول بل طريق الاستفادة الدلائل الاجمالية التى هى أصول الفقه وأجاب عما أورد عليه من أن مقتضى ذلك عدم ذكرهما فى كتب أصول الفقه وعدم ذكرهما فى تعريف الاصول بان ذكرهما فى كتب أصول الفقه لتوقف معرفة أصول الفقه على معرفتهما وان جاز فى ذكرهما فى تعريف الاصولى فى ذكرهم فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه فذكرهو فى تعريف الاصولى ما يتوقف عليه الاصول اشارة للتوقف المذكور وانما لم يذكرهما فى تعريف الاصول المتوقف عليهما لئلا يظن انهما منه وتبعا للقوم فى عدم ذكرهم فى تعريف الفقه ما يتوقف عليه وان

أضاف الطرق إلى الاستفادة فاقتضى ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من معرفتها فبين المراد بقوله اى بمعرفتها ويجرى نظير ذلك فى قوله وصفات المجتهد (قول الشارح تستفاد دلائل الفقه الخ) وكذلك تستفاد دلائله الكلية من حيث كليتها قال السعد فى حاشية العضد لابد فى كلية القاعدة من العلم بالمرجحات وقد عرفت ان الاصولى هو مايعرف الاصول من حيث انه يثبت بها الحكم بالاجتهاد (قوله إذ يحتمل ان يراد الخ) لامعنى لدلائل الفقه لامايدل عليه فالاولى كما فى بعض النسخ إذ يحتمل مايدل على الفقه تفصيلا مايدل عليه اجمالا وكان الخ (قوله بعضا من جملته الخ) إذ المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل بعض الادلة التفصيلية (قوله متعلق بيدل) او تستفاد والضمير على الثانى لدلائل الفقه وعلى الاول لما والتانيث باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى كل فالمراد عند تعارضها مع غيرها لأن دلائل الفقه التى هى ماتدل عليه عند التعارض إنما هى الادلة التى ترجحت على ماعارضها فلا يصح نسبة التعارض اليها فقط ولا يرجع لقوله دلائله التفصيلية لانه يلزم حينئذ تعارض جميع دلائله التفصيلية وليس كذلك (قول الشارح أى بقيامها بالمرء الخ) وبمعرفتها للاصولى يكون عارفا باصول مجتهد (قول الشارح لاستفادتها) أى استفادة تعيين لاتحصيل (قوله يصح ان يستفيد) يريد انه مستفيد بالقوة (قول الشارح ولتوقف الخ) علة لعلة قوله ذكروها فكانه قال وذكروها لكونها من مسمى الاصول لتوقف الخ وإنما آثر علة العلة دفعا لشبه المصادرة لان مراده به الرد على المصنف فى قوله إنما ذكروها التوقف معرفته على معرفتها الالكونها من مسمى الاصول فلو قال لم يذكروها لتوقف معرفته على معرفتها بل لكونها من مسمى الاصول كان فيه شبه مصادرة فلذلك أتى بعلة العلة المفيدة لنفس العلة التى هى المقصد تدبر (قول الشارح التى هى الفقه) فالاستفادة هى العلم والمراد التهيئة لها (قوله فى تفسير الاستفادة بالفقه نظر) مبنى على ان التى صفة للاستفادة ولو جعل

أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أى مايدل عليه من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها وبصفات المجتهد اى بقيامها بالمرء يكون مستفيدا لتلك الدلائل اى اهلا لاستفادتها بالمرجحات

ذكروه فى تعريف الفقيه فالمصنف يدعى أمورا أربعة الاول ان المستفاد بالمرجحات وصفات المجتهد الدلائل الاجمالية الثانى انها ليست من مسمى الاصول الثالث ان ذكرها فى كتب الاصول لتوقف معرفة الاصول على معرفتها الرابع ان ذكره إياها فى تعريف الاصولى كذكرهم فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد اى ذو الدرجة الوسطى عربية الخ صفات المجتهد وماقالوا الفقيه العالم بالاحكام صرح بالاربعة فى منع الموانع اما بالاول ففى قوله لانها طريق اليه واما بالثانى ففى قوله لانها ليست من الاصول وبالثالث بقوله وإنما لم تذكر فى كتبه الخ وبالرابع بقوله وذكرها حينئذ فى تعريف الاصول الخ (قوله أى بمعرفتها) لم يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات مجاراة لظاهر كلام المصنف ثم بين المراد منه لان ظاهر اضافة الطرق التى هى المرجحات إلى الاستفادة يقتضى استفادة تلك الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من تعريف معرفتها فبين المراد بقوله اى بمعرفتها ويجرى نظير ذلك فى قوله وبصفات المجتهد (قوله اى مايدل عليه) احتاج إلى هذا التفسير مع ظهوره إذ لا معنى لدلائل الشىء إلا مايدل عليه توطئة لقوله من جملة دلائله التفصيلية المشار به إلى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة مطلقا كما قد يتوهم من قوله مستفاد دلائل الفقه بل بعض الادلة التفصيلية وهو ماعرضه غيره لانه إذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات مايدل منها على الحكم وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة (قوله من جملة الخ) حال من ما ومن تبعيضية وقوله عند تعارضها متعلق بيدل او تستفاد والضمير على الاول يرجع لما والتانيث باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى الثانى يرجع لدلائل الفقه ولا يصح رجوعه لقوله دلائله التفصيلية لأنه يلزم من تعارض جميع دلائله التفصيلية وليس كذلك ثم لايخفى انه يستغنى عن لفظة جملة بمن التبعيضية إلا ان يقال فهم التبعيض مع زيادته أقرب وبقى ان الدال عند التعارض هو الراجح وغيره ليس بدليل والجواب ان كونه ليس دليلا عند المجتهد المرجح لمقابله لاينافى ترجيحه عند مجتهد اخر فهو دليل عنده او انه دليل لولا وجود الدليل الراجح المعارض أو الكلام على طريق التغليب (قوله بصفات المجتهد) أى بقيامها بالمرء لم يجر على نسق سابقه تمهيدا للاعتراض الاتى على المصنف من ان المعتبر فى الصفات القيام لا المعرفة الموهم له كلام المصنف ولم يقل بقيامها به مع أخصريته لأنه قبل قيامها به لايسمى مجتهدا فلذلك أظهر ولم يقل بقيامها بالمجتهد فرارا من التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد (قوله لتلك الدلائل) اى التفصيلية (قوله فيستفيد) منصوب بان مضمرة جوازا لعطفه على اسم خالص وهو استفادة أى أهلا لأن يستفيد الادلة فيستفيد اى بالفعل ولا يصح رفعه عطفا على يكون لعدم تفرع الاستفادة بالفعل على كونه اهلا

فيستفيد الاحكام منها ولتوقف استفادة الاحكام منها التى هى الفقه على المرجحات وصفات المجتهد
على الوجه السابق ذكروها فى تعريف الاصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من ادلته
لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد واسقطها
المصنف كما علمت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر فى كتبه

للاستفادة نعم لو اريد من قوله فيستفيد الاستفادة بالقوة صح الرفع بالعطف المذكور (قوله
التى هى الفقه) صفة الاحكام بناء على إطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التى هى اى علمها بمعنى
التهيء الفقه فاندفع ما قاله الشهاب من ان فيه تجوزا حيث أطلق الفهم الذى هو العلم بالاحكام الخ
على الاستفادة التى هى سببه ومنشؤه فانه مبنى على ان التى صفة الاستفادة وهو غير لازم وما قاله
الناصر جعل الاستفادة هى الفقه وظاهره الاستفادة بالفعل فيرد عليه ما سيأتى من ان المراد من
قولهم الفقه العلم بالاحكام اى بجميعها التهيؤ للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل (قوله على الوجه
السابق) وهو ان المعتبر فى المرجحات معرفتها وفى صفات المجتهد قيامها به (قوله الموضوع) المراد
بالوضع الجعل والتدوين واللام فى قوله لبيان التعليل وليس المراد بالوضع معناه المشهور اعنى تعيين
اللفظ بازاء المعنى حتى يرد ان التعريف يتعلق بمسمى الاصول والوضع من صفات الالفاظ فاندفع
ما يقال ان الموضوع لفظ الاصول والمراد من الاصول المعرف معناه لانه المعرف بالتعريفين
السابقين فلا يصح النعت او يقدر المضاف اى تعريف مسمى الاصول او الموضوع اسمه (قوله ومن
المرجحات وصفات المجتهد) عطف على قوله من أدلة فتكون الامور الثلاثة بيانا لما يتوقف
عليه الفقه الذى وضع له علم الاصول وأورد الناصر اللقانى فى كون المرجحات وصفات المجتهد من اصول
الفقه نظرا لان اصول الفقه إما القواعد واما معرفتها لكن بعض القواعد باحث عن احوال تلك الادلة
التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لا ان المرجحات وصفات المجتهد
من مسمى اصول الفقه اه واجاب سم بان المرجحات وصفات المجتهد المجعولين من اصول الفقه القواعد
الباحثة عن احوالها لا انفسها كما ان المراد بدلائل الفقه الاجمالية القواعد الباحثة عن احوالها لا أنفسها
(قوله واسقطها المصنف) استئناف بيانى والضمير يعود للمرجحات وصفات المجتهد قال النجارى ولعل
شبهته فى الاسقاط ان مسمى الاصول عنده الادلة الاجمالية وهذه ليست من الادلة (قوله لما قاله) اى فى

صفة للاحكام بناء على اطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التى هى أى علمها بمعنى التهيء الفقه لاندفع ذلك النظر (قوله الادراك)
اى الملكة بمعنى التهيء ليوافق ما يأتى (قول الشارح لكثرتها جدا) منى انها من الاصول لابتناء الفقه عليها لكن لم تجعل منه لكثرتها
جدا واغناء الاجمالية عنها وفيه ان الاصولى لا بحث له عنها إذ البحث فى العلوم إنما هو الاحوال الكلية (قول الشارح ومن
المرجحات وصفات المجتهد) فيه انهما قيد ان للموضوع اعنى الدلائل فهما من تتمته كما سياتى بيانه وما هو من متمماته يجب
ان يكون مفروغا عنه فى ذلك العلم لانه ليس عرضا ذاتيا (قول الشارح لما قاله) من انها ليست من الاصول قال
التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى ذهب الجمهور إلى ان موضوع علم الاصول الادلة السمعية لما انه يبحث من احوالها من حيث إثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح اه فموضوعه الادلة السمعية المبحوث عن احوالها من حيث الاثبات بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح والحيثية قيد فى الموضوع كما قاله التفتازانى فى التوضيح والسيد فى شرح المواقف وحاشية شرح المطالع وعبد الحكيم فى حاشيتى شرحى المواقف والقطب قالوا وهو التحقيق لان تمايز العلوم تمايز الموضوعات لا المحمولات حتى تكون قيدا فى المحمول ولان المحمول مطلوب للموضوع فاللائق ان ترجع منع
الوحدة للموضوع قال عبد الحكيم وهى متعلقة بالعروض المفهوم من الكلام اى عن الاحوال العارضة من تلك الحيثية وإذا
كانت قيدا فى الموضوع وجب ان يكون المبحوث عنه احوالا تعرض للادلة بعد كونها مثبتا بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح
كما نص عليه السيد فى مثله من موضوع المنطق حيث قالوا المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال وقال بعض
المحققين ممن كتب على بحث الوحدة الموضوع وقيده يجب ان يكون مسلم الثبوت فى العلم لان حقيقة العلم اثبات الاعراض
الذاتية للشىء على ما هو معنى الهيئة المركبة ولا شك انها تتوقف على الهيئة البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت الشىء له
وقال صاحب كشف الحقائق بعدما قال ان موضوع العلوم وما هو من متمماته لا يبين فى العلم لانه مفروغ عنه فيه ما نصه لكن يجب ان

يكون تصور الموضوع وما هو من المتممات فى ذلك العلم والتصديق بهيئته مسلما لان مالا يتصور ولا يصدق بوجوده كيف يطلب له وجود شيء آخر وقد عرفت ان الحيثية قيد للموضوع ومدخولها منها والبحث انما هو عن احوال ذلك الموضوع من تلك الحيثية لا عن أحوال مدخول تلك الحيثية الذى هو صفات المجتهد والمرجحات وقد عرفت ان حقيقة العلم إنما هى اثبات الاعراض الذاتية للشيء نعم يجب معرفة ذلك المدخول حتى تعرف الأحوال العارضة من جهته فتحمل على الموضوع وهذا غاية بحث الاصولى من حيث هو أصولى وأما توقف الفقه على صفات المجتهد والمرجحات المتوقف على معرفتها معرفة المدخول الواجبة على الأصولى لما تقدم فهو بالنسبة للمجتهد والاصولى لاتعلق له بالفقه إنما يتعلق بحثه باثبات أحوال موضوع الأصول العارضة من جهة اثبات المجتهد الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح له وبهذا علم ان ذكر المرجحات وصفات المجتهد فى كتب الاصول إنما هو للكشف عن ماهيتها وتبيينها فهو مقام تصورى لاتصديقى وتبيين تصوراتها بل مايتعلق به هذا التبيين ليس من المسائل لأن المسئلة مايتعلق به البحث بمعنى الحمل لا مايتعلق به البحث بمعنى الكشف عن الماهية كما قال الشريف الجرجانى فى حاشيته شرح المطالع ولو كان ذلك موجبا لعد ذلك من فن الأصول لوجب عد تصورات الأحكام الخمسة اعنى الوجوب الخ منه لوجوب ذلك على الاصولى لاثباتها تارة ونفيها أخرى ولم يعدها الشارح منه متابعة صاحب الاحكام وغيره من الأصوليين وان عدها بعضهم منه لتوقف الاثبات والنفى عليها وهذا ماأراده المصنف بقوله وإنما تذكر فى كتبه لتوقف معرفته على معرفتها وان وجب على الاصولى التصديق بهيئتها اى وجودها لما مر (٥٣) ولهذا قال المصنف والاصولى العارف بها الخ فان قلت ان ما تقدم يفيد أن الحيثية لها مدخل فى عروض الاحوال للموضوع وفى هذا العلم يبحث عن الاثبات فانه منهل محمولات مسائل الاصول ومرجعها وكيف يكون للشيء مدخل فى عروض نفسه لشيء آخر قلت الحيثية هى الاثبات بها بطريق الاجتهاد الخ والعارض الاثبات المطلق وما قاله التفتازانى فى التوضيح من أن قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمنا فى ضمن لفظ الموضوع على معنى انه يجب ان تلاحظ الحيثية فى البحث عن أحواله ولا يجب أن يكون لها مدخل فى العروض مردود بأنه لابد من المدخلية لئلا تصير اعراضا غريبة لان الفرض أنها قيد فى الموضوع ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة أن القيد أخص من الموضوع هذا ثم ان التفتازانى قال فى حاشية الشرح العضدى لابد فى كلية القاعدة من العلم بالمرجحات فالمرجحات طرق لاستفادة المجتهد كلية القاعدة اذ قد يوجد الامر مع المعارض فلا يكون كل أمر للوجوب الا ان علم المرجح فصح قول المصنف وبطريق استفادتها المفيدان بالمرجحات تستفاد الدلائل الكلية كما قدمناه لك وبهذا يظهر ان ماقاله المصنف تدقيق تفرد به مراده منه الرد على من قال بعد نقل تعريف الجمهور السابق لموضوع الاصول كالسعد التفتازانى فى حاشيتى العضد والتوضيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح فانه ينافى مقتضى التعريف للموضوع كما تقدم تحقيقه فعليك بالانصاف وترك التعصب فجهد المقل عبادة وترك العادة سعادة والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح لتوقف معرفته على معرفتها) لما عرفت من أنها قيد الموضوع المبحوث عنه فالم تعرف لايعرف ذلك الموضوع فلا يعرف الدليل الكلى فصح أنها طريق لمعرفة المجتهد اياه والاصولى يبحث عن أصول المجتهد المتوقفة على ذلك فتدبر (قول الشارح كذكرهم فى تعريف الفقيه الخ) اى فى أن كلا

لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حينئذ فى تعريف الأصولى كذكرهم فى تعريف الفقيه مايتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا إلى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالأحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن

منع الموانع وهو جواب عن الاسئلة التى أوردت (قوله لأنها طريق اليه) أى لان المرجحات وصفات المجتهد طريق إلى الاصول الذى هو الدلائل الاجمالية (قوله قال) أى فى منع الموانع وقوله وذكرها حينئذ أى حين إذ لم تكن من الاصول (قوله وهو ذو الدرجة) الضمير للمجتهد ولا ينافيه أن الكلام فى تعريف الفقيه لان تعريف المجتهد تعريف للفقيه لانه فسربه (قوله وماقالوا الفقيه الخ) عطف على قالوا (قوله هذا) اى المذكور المتضمن لتلك الدعاوى (قوله لظاهر المتن) إنما قال ظاهر الخ اشارة إلى

ذكر فيه مايتوقف عليه مابحثه فيه فلا يلزم منا اعتبار حصول صفات المجتهد للاصولى ومراده بهذا دفع ماقيل مقتضى كون المرجحات
وصفات المجتهد ليست من الاصول عدم ذكرها فى تعريف الاصولى وحاصله أن ذكرهما فيه على حد ذكرهم فى تعريف الفقيه مايتوقف
عليه الفقه اشارة للتوقف المذكور ولم يذكرهما فى تعريف الاصول لدفع توهم انهما منه وتبعا للقوم فى عدم ذكرهم فى حد
الفقه مايتوقف عليه بخلاف حد الفقيه (قول الشارح طريق للدلائل الاجمالية) أى لمعرفتها بالطريق المتقدم فتذكر (قوله تامل)
هذا البناء اما بالنسبة لكلام المصنف (٥٤) فقد عرفت انه الحق (قوله فانه لايلزم الخ) قد يقال معنى كلامه انها طريق للدلائل التى هى
الاصول وطريق الشىء غيره (قول الشارح الذى بنى عليه الخ) قد عرفت أن ماقاله هو مقتضى بيان الجمهور موضوع الاصول غاية الامر انهم ناقضوا أنفسهم بادخالهما فى تعريف الاصول والمصنف رحمه الله لدقة نظره تفرد بهذا التحقيق الذى لاغبار عليه (قول الشارح بانها طريق للدلائل التفصيلية) أى المتعلقة بشىء معين كأقيموا الصلاة وفيه أن لها جهتين جهة استفادة المجتهد الدليل التفصيلى وجهة استفادته القاعدة إذ لابد فى استفادتها كلية من العلم بالمرجحات كما مر عن السعد وقد عرفت أن الاصول هو ان يبحث عن أحوال الموضوع من حيث انه يثبت به الحكم بالاجتهاد بعد الترجيح فلابد من معرفة صفات المجتهد والمرجحات فالحكم بانه انما يستفاد بذلك الدليل التفصيلى مخالف للمنقول (قول الشارح وكان ذلك سرى الخ) أى فما يثبت لها يثبت للاجمالية (قول الشارح وهو مندفع) أى ذلك السريان المفهوم من سرى لا ماسرى اليه لأن غرض الشارح دفع سريان ذلك للمصنف إلا أن يقال المرجع ذلك باعتبار السريان (قول الشارح من حيث تفصيلها) أى تعلقها بشىء خاص لامن حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية أيضا على ماذكر وفيه انها من حيث انها جزئيات أيضا متوقفة على ماذكرا الكلية كما عرفت بما لامزيد عليه متوقفة من حيث كليتها عليه

فى أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذى بنى عليه مالم يسبق اليه كما قال من اسقاطها
من تعريفى الاصول وانت خبير بما تقدم بانها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من
كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ماذكر من حيث تفصيلها
لمفيد الاحكام على ان توقفها

احتمال تقدير مضاف قبل الضمير فى استفادتها ومستفيدها أى استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها
(قوله الذى بنى عليه الخ) اقول مجرد كونها طريقا للدلائل الاجمالية لاينافى كونها من الاصول لجواز
أن يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف يصح أن ينبنى على كونها طريقا ماذكر اللهم إلا أن
يكون المراد ان المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقا بل هو كونها طريقا مع خروجها عن الاصول ويرد
عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لامدخل له فلاوجه لمجرد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه فى اللفظ
وكيف سلم له الشارح البناء ونازع فى المبنى عليه وهلا نازعه فى نفس البناء اللهم إلا ان يكون ماصنعه مبنيا
على التنزل معه فليتأمل اه سم (قوله كما قال) أى فى منع الموانع فانه قال فيه جعل المعرفة أى بطريق استفادتها
جزء من مدلول الاصول دون الاصولى لم يسبقنى عليه احد فذكره فى معرض المدح واخذه المتعقبون فى
معرض الذم اه نجارى (قوله من اسقاطها) بيان لمالم يسبق اليه (قوله وأنت خبير الخ) شروع فى
الاعتراض على المصنف والاشارة الى جعل المرجحات وصفات المجتهد طريقا للاجمالية (قوله جزئيات
اجمالية) أى فما ثبت لها يثبت للاجمالية وقد ثبت للتفصيلية التوقف على المرجحات وصفات المجتهد كما بيناه
سابقا فى التمهيد فيثبت ذلك للاجمالية ايضا (قوله وهو) اى ماسرى اليه من انها طريق للاجمالية فهذا
اعتراض على الدعوى الاولى (قوله على ماذكر) أى من المرجحات وصفات المجتهد وقوله من حيث
تفصيلها اى تعلقها بشىء خاص لامن حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضا
على ماذكر لان افادتها الاحكام المخصوصة من الحيثية الاولى كما أشار اليه الشارح بقوله المفيد للاحكام
فهذا القدر خاص بها لا يتعداها إلى الكلى فمناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلا إنما استفيد من خاص
مادة أقيموا الصلاة لامن مادة كون مطلق الامر للوجوب اذ العام لايستلزم الخاص (قوله على أن توقفها)
اى الاجمالية والجار والمجرور متعلق بمحذوف جواب شرط محذوف والتقدير لو تنزلنا وقلنا ان توقف
التفصيلية على المرجحات وصفات المجتهد من حيث كونها جزئيات الاجمالية فتتوقف الاجمالية أيضا
على ذلك جرينا فى الاعتراض على ان توقفها الخ فلا يصح اعتبار الامرين جميعا فى مسمى الاصول لان
توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها للمرء لامعرفتها والمعتبر فى مسمى الاصول معرفتها لاحصولها
ويوضح ذلك ان المعتبر فى مفهوم الاصولى هو معرفة القواعد المفيدة لتلك الصفات كقولهم المجتهد هو
العارف بكذا فهذه القواعد هى التى يتصف بها الاصولى وهى بهذا المعنى لايصح توقف الفقه عليها وانما

يتوقف

(قول الشارح على أن توقفها الخ) أى ان سلمنا ذلك جرينا فى الاعتراض على أن توقفها الخ وهذا منع لقول المصنف وانما تذكر فى كتبه لتوقف معرفته على معرفتها بالنسبة لصفات المجتهد لا بالنسبة للمرجحات فان قيل شأن العلاوة ان تكون هى وما قبلها متعلقين بدعوى واحدة والعلاوة هنا ليست كذلك أجيب بان ما قبلها وهو قوله وأنت خبير الخ منع لدليل دعوى المصنف أعنى قوله لانها طريق اليه والعلاوة منع للدعوى نفسها بعد التنزل وتسليم دليلها فهما متعلقان بدعوى واحدة كما هو شأن العلاوة كذا قاله بعض الاساتيذ وهو مبنى على رجوع ضمير توقفها للادلة الاجمالية وقيل انه عائد للتفصيلية وهو مبنى على التسليم أيضا لكن تسليم أن توقف التفصيلية من الخ من حيث أنها جزئيات وحاصله انا ان سلمنا ماسرى اليه نقول أن ماسرى منه وهو التفصيلية انما يتوقف على الحصول فليكن ماسرى اليه وهو الاجمالية كذلك وقد قال المصنف ان توقف ماسرى اليه من حيث المعرفة لا الحصول وقد وافق المحشى الاول وهو مبنى على أن العلاوة رد على الدعوى الثانية فى الشارح وهى قوله وانما تذكر الخ فان علقت بما قبلها تعين الثانى (قول الشارح من حيث حصولها للمرء لامعرفتها) ان كان المراد ان المتوقف التفصيلية من حيث تفصيلها وتعلقها بمعين فمسلم لكن ليس بمراد بل المراد أن المتوقف الاجمالية وان كان المراد ان المتوقف الاجمالية فممنوع إذ علم القاعدة من حيث انها كلية متوقف على المعرفة لا الحصول وقد مر تحقيقه (قوله من التسوية بين الاصولى والاصول) فان قوله حينئذ معناه اذا لم تكن منه وانما تذكر الخ وهو يفيد ان ذكرها فى تعريف الاصولى لتوقف معرفته على معرفتها بواسطة توقف المنسوب اليه لتوقف معرفته أيضا وحينئذ يعترض على التشبيه ومتى منع التشبيه بطل قوله وانما تذكر الخ لانه ظهر ان التوقف على الحصول (قوله غير قويم) قد عرفت انه القويم (قوله والمتوقف عليه الاصول الخ) أى بناء على التسليم الذى فى الشارح تامل (قول الشارح كما تقدم كل ذلك) أى شرحا ومتنا فصح صدقه بقوله والمعتبر فى مسمى الاصول الخ (قول الشارح فالصواب ماصنعوا) أى مثل ماصنعوا وصوابية المثل ليس إلا بصوابية مماثلة أو نوع ماصنعوا هذا وقال بعضهم الصواب ان الاصول هى الادلة الاجمالية والمرجحات فقط اما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية كمسئلة جواز الاجتهاد له ﷺ وبعضها اعتقادية كقولهم المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وفيه ان الكلام فى مباحث صفات المجتهد وبعد هذا فقد عرفت حقيقة الحال

على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للمرء لا معرفتها والمعتبر فى مسمى الاصولى معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة فى الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شىء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ماصنعوا من ذكرها فى تعريفيه كان يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة إلى تعريف الاصولى للعلم به من ذلك

يتوقف على الصفات من حيث قيامها بالمجتهد والصفات من حيث قيامها بالمجتهد ليست بقواعد يعرفها الاصولى فلا يصح قوله أيضا ذكروا فى تعريف الاصولى ما يتوقف عليه الاصول (قوله من ذلك) أى حال كون صفات المجتهد بعض ماذكر من المرجحات وصفات المجتهد وهى حال لازمة اتى بها لربط الكلام بها لا لاخراج شىء (قوله من حيث حصولها) أى قيامها بالمرء لا من حيث معرفتها كما زعم المصنف (قوله وبالجملة الخ) قال الشهاب الفاء تدل على شرط مقدر أى ان أردت القول بالجملة فظاهر الخ قال سم أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قيل فى نحو وربك فكبر ان التقدير وأما ربك فكبر (قوله لكونها من الاصول) تعليل لقوله المعقود لها الكتابان الباقيان (قوله كان يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال فيرد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ماصنعوا وصوابية ذلك المثل ليس إلا بصوابية مماثله اه أقول أو التقدير فالصواب نوع ماصنعوا فلا حاجة لقولهم له وصوابية الخ اه سم (قوله وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها) فيه تنبيه على أن قول المصنف وبطرق استفادتها ومستفيدها أى الاجمالية منتقد بان المرجحات طرق الاستفادة الدليل الجزئى وان الفقيه انما يستفيد بها الدليل الجزئى لا الكلى لكن عبارته مبنية على ماحمل عليه عبارة المتن من تسمية صفات المجتهد طرقا والاوضح أن يقال وطرق استفادة جزئياتها وصفة مستفيدها أو تغير الصفة بالحال كما فى المحصول فيقال وحال مستفيدها ثم ان ههنا تحقيقا غير ما ارتضاه المصنف والشارح وهو أن مباحث الترجيح داخلة فى مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانها متممات له وحينئذ فيعرف أصول الفقه بانه ادلة الفقه الاجمالية وكيفية الاستفادة منها وقيل العلم بهما لما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات التى يبحث فيها عن احوالها واليها ترجع موضوعات المسائل وموضوع الاصول الادلة الشرعية ومباحث الترجيح البحث فيها عن احوال الادلة التفصيلية على وجه كلى باعتبار تعارضها واما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعى كمسئلة جواز الاجتهاد له ﷺ ولغيره فى عصره ومسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد وبعضها اعتقادية كقولهم

وأما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم وان كان هو الاصل في التعريف لان مفهوميهما مختلف ولا حاجة إلى ذكره للعلم به من تعريفي الفقه والاجتهاد فما تقدم من انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام اي الخ

المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وقولهم خلو الزمان عن المجتهد غير جائز ونحوهما ولهذا نبه أبو الفتح القشيري وغيره من المحققين على ان مباحث الاجتهاد كالتابع والتتمة لاصول الفقه فهي متممة لمقاصده وليست منها لكن جرت العادة بادخالها في الاصول وضعا فادخلت فيه حدا اه ملخصا من الكمال ثم انك قد علمت مما سبق ان المراد بالمرجحات وصفات المجتهد المجعولة من الاصول هي القواعد الباحثة عن احوالها فاندفع ما قيل ان المراد باصول الفقه القواعد او معرفتها ولا شيء من هاتين بقواعد لانه مبني على ان المراد بهما أنفسهما (قوله وأما قولهم المتقدم الخ) جواب عما يقال كيف تنتفي الحاجة إلى تعريف الاصولي مع ان المصنف قد سلك في تعريفه مسلك القوم في تعريف الفقيه حيث اخذوا في تعريفه ما يتوقف الفقه عليه (قوله الماصدق) اسم مركب تركيبا مزجيا من ما وصدق فعلا ماضيا جعل اسما لافراد الكلي كما صدق الانسان اي افراده من زيد وعمرو وغيرهما فهو اسم معرب فيكون هنا مجرورا (قوله والعكس) مبتدأ خبره محذوف اي ثابت والمراد به اللغوي وهو قولنا ما يصدق عليه المجتهد يصدق عليه الفقيه (قوله وان كان هو الاصل في التعريف) قضية هذه المبالغة ان التعريف قد يقصد به بيان الماصدق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا وان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه ان لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق رافعا لدعوى المصنف ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه لانه حيث كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه ويجاب بحمل التعريف في عبارة الشارح على التعريف بالمعنى اللغوي وهو التبيين الاعم من تبيين الحقيقة وتبيين الماصدق فلا تقتضي المبالغة كون تبيين الماصدق تعريفا اصطلاحا اللازم عليه ما تقدم وعلى تسليم أن بيان الماصدق تعريف اصطلاحي اللازم عليه ما تقدم يمنع دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه بالمجتهد ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد لانهم ان ارادوا تعريف الفقيه بالمجتهد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقه اصلا حتى يقال انهم ذكروها وان فهم لزوما من قولهم الفقيه المجتهد وبالجملة فالاعتراض باق على دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه شروط الاجتهاد اما بمنع ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف كما درج عليه الشارح واما بمنع انهم ذكروا في تعريف الفقيه الشروط بناء على تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحي كذا قيل والمعول بان بيان الماصدق تعريف اصطلاحي مخالف لما اجمع عليه المناطقة من المقصود من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لكنه ليس مقصودا بالتعريف فتدبر (قوله لان مفهوميهما مختلف) اي بغير الاجمال والتفصيل والا فكل تعريف ومعرف مختلفا المفهوم بالاجمال والتفصيل وبيان اختلاف مفهوميهما ان مفهوم الفقيه العالم بالاحكام الشرعية العملية الخ ومفهوم المجتهد المستفرغ وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي واعترض الشهاب والناصر تعليله عدم ارادة بيان المفهوم بالاختلاف المفهوم بان يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا لتلازم مفهوميهما وتعريف الشيء بلازم مفهومه من طرق بيان المفهوم غايته انه رسمي لا حقيقي واجاب سم بان الشارح بنى التعليل على ما هو الظاهر المتبادر في بيان مقام الاصطلاحيات بتعريفاتها الحقيقية لا الرسمية إذ لا فائدة يعتد بها في الاقتصار عليها فإذا قالوا الفقيه المجتهد لم يكن المناسب إلا بيان حقيقته الذاتية إذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه يصح ذلك لاختلاف مفهوميهما اي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم العدم وحينئذ فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله

(قول الشارح وأما قولهم المتقدم الخ) منع للدعوى الخامسة أورده في صورة الدعوى مبالغة والمانع يكفيه عند عدم حجة المدعي مجرد المنع لكنه أتى بالاسناد بقوله لان مفهوميهما مختلف لانه أتى بالمنع في صورة الدعوى (قوله وهو غير صحيح) لانه مخالف لما أجمع عليه المناطقة من أن المقصد من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لا لانه لا يصح حينئذ الاعتراض على المصنف بل هو معترض أيضا لانه إذا كان المقصد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقيه أصلا حتى يقال انهم ذكروها (قوله لان التعريف الخ) أي الواقع في مقام بيان الاصطلاحات إذ الظاهر حينئذ الاتيان بالتعريف الحقيقي لا الرسمي فاندفع ما قيل ان المفهومين متلازمان وتعريف الشيء بلازم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية الامر أنه رسم كذا قيل وفيه أن الظاهر في مقام بيان الاصطلاح ليس بيان الماصدق بل بيان الحقيقة ولو بطريق الرسم فما قاله المصنف هو الوجه فتدبر

لان

لذلك على ان بعضهم قاله تصريحا بما علم التزاما (والفقه العلم بالاحكام)

لان مفهومهما مختلف اى والمطلوب فى مثل ذلك التعريف الحقيقى وهو لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل (قوله لذلك) اى لعلمه من تعريف الفقه (قوله اى إنما قال ذلك) لان المصنف لم يذكر فيما نقل عنه الشارح تمام التعريف (قوله على ان بعضهم) كالشيخ ابى اسحاق الشيرازى وابى حفص الزنجانى ومراد الشارح بذلك النقض على المصنف بهذا الايجاب الجزئى فيما ادعاه من السلب الكلى فى قوله وما قالوا الفقيه الخ إذ معناه ماقاله احد منهم (قوله تصريحا بما علم التزاما) جواب عما يقال ما الفائدة فى تصريح بعضهم به مع العلم به من تعريف الفقه (قوله والفقه الخ) اعترضه الناصر بانه لاداعى لتعريفه لانه إنما عرف الفقه باعتبار المعنى العلمى لا باعتبار المعنى التركيبى الاضافى والفقه الواقع جزأ من المعنى العلمى لا معنى له كالزاى من زيد حتى يعرفه ولهذا لم يتعرض لتعريف جزئه الاول اعنى اصوله واما ابن الحاجب وغيره فانما عرفوه لانهم ذكروا معنى اصول الفقه مركبا اضافيا لتوقف معرفة المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا التعريف طرفيه ثم عرفوه باعتبار المعنى اللقبى واجاب سم بانه لما كان بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس إلى بيانه عند التعرض لبيان الاصول وكفى به داعيا وابلغ منه ان لفظ اصول الفقه لما كان لقبا مشعرا بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر وقدر وإلا فلا مدح بذلك الابتناء ولا ينافى هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلا منهما ينبنى على الدليل اه قيل مبنى السؤال على ان تعريف المصنف الفقه لوقوعه جزأ فى قولنا اصول الفقه ولك ان تقول تعريف الفقه لوقوعه جزءا من تعريف اصول الفقه بقولنا دلائل الفقه الاجمالية وحينئذ يسقط السؤال من اصله اه واقول تعريف الفقه بما ذكر شهير لا يحتاج لبيانه باعتبار جعله جزأ من المعرف وإنما المقصود بذكره بيان جهة شرف فن الاصول وإظهارها قال المجيب ولان قضية جعله جزءا من المعرف ان لا يحتاج لبيان وإلا نافى ذكره فى التعريف كيف وقد قالوا معرف الشىء ما يلزم من معرفته معرفته فيلزم ان تكون اجزاء التعريف معلومة عند السامع قبل المعرف فتذكر له محمولة عليه لتنكشف له الحقيقة المجهولة عنده تامل (قوله العلم بالاحكام الخ) تعريف لعلم الفقه باعتبار التصديقات المتعلقة بالمسائل كما هو احد اطلاق معنى العلم ثم ان الحكم يطلق على خطاب الله الخ وهذا اصطلاح الاصوليين وعلى النسبة التامة التى بين الطرفين إيجابية كانت اوسلبية وعلى اذعان تلك النسبة الذى هو التصديق وهذا مصطلح المناطقة وعلى المحكوم به باعتبار انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به إلى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب حيث فسر العلم هنا بالتصديق الذى مورده النسبة بين الطرفين تعين ان يراد بالحكم هنا بالنسبة كما قال الشارح اى بجميع النسب التامة اه قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم مثلا هو الوقوع عينه واللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد تتصور تلك النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا النسبة العام إلى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا فى حصولها وقد تسمى سلبية ايضا إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها اولا حصولها فى نفس الامر لن تردد فهو الشك وان اذعن لحصولها اولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديقى فظهر ان المعنى الاول ليس مغايرا للوقوع واللاوقوع واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فهما لا تثبت والالزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة اه وما حققه ذلك الفاضل هو مختار الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب الا ان بعضهم جعل المركب التام مشتملا على نسبة تامة يرتبط بها

(قول الشارح على أن بعضهم الخ) قد حمل كلام المصنف على السالبة الكلية وهلا حمله على أنه نفى للتضية أى ما قال جميعهم ذلك بل الجمهور لم يقولوا فلا ينافى قول البعض وهو اللائق بالمصنف فانه كثير الاطلاع (قوله اورد عليه ان قوله دلائل الفقه الخ) صوابه ان اصول الفقه الخ كما هو فى عبارة الناصر المعترض (قوله لاحظ المعنى الاضافى) لاشعار هذا اللقب به وقد يقال فسره لان اصول الفقه لقب مشعر بالمدح لابتناء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر ولا ينافى هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لابتناء كل منهما على الدليل واما ماقيل من انه تفسير للفقه من قوله دلائل الفقه وحينئذ يسقط السؤال من اصله ففيه ان قضية جعله جزأ جزأ من المعرف ان لا يحتاج لبيان لان اجزاء التعريف لابد أن تكون معلومة عند السامع قبل فتذكر محمولة عليه لتنكشف حقيقته (قول الشارح العلم بالاحكام) يحتمل العلم الادراك والملكة والقواعد وتعلق الادراك بالنسب ظاهر وكذلك الملكة من تعلق السبب بالمسبب وكذلك القاعدة من تعلق الكل بالجزء كذا فى عبد الحكيم على الخيالى

(قوله ويراد به المحكوم عليه وبه) أي القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط صرح به السيد الزاهد في حاشية رسالة العلم المنسوبة للرازي وليس المراد المحكوم عليه أو به وحده إذ لم يعرف إطلاقه على المحكوم عليه أصلا (قوله ووقوع النسبة الخ) قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه واللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة أخرى مورد الايجاب والسلب وأنه قد تتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الأمر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت أو الانتفاء وتسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضا نسبة العام إلى الخاص أعني الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها أو لاحصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وإن أذعن بحصولها أو لا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديقي فظهر أنه بالمعنى الأول أي نسبة أمر إلى آخر ليس أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع فليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا ثبوت له وإلا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على أربعة كذا في عبد الحكيم على الخيالي ومثله السيد الزاهد على رسالة العلم وبه تعلم ما في كلام المحشي فالصواب أن يقال على ما في الزاهد للحكم معان خمسة الاول جزء القضية أي وقوع النسبة أو لا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض والخامس خطاب الله الخ ثم ان العلم هنا مفسر بالتصديق فتعين ان يكون المراد بالاحكام النسب التامة باعتبار الوقوع واللاوقوع إذ متعلق التصديق هو ذلك لا النسب باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بقطع النظر عن الوقوع وعدمه إذ لا يكون حينئذ متعلق بل التصور كما يفيده ما تقدم لعبد الحكيم وقول السيد الزاهد إذا أخذت من حيث أنها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها الشك وإذا أخذت من حيث أنها نسبة واقعة أو ليست بواقعة يتعلق بها التصديق وبه يظهر فساد قول المحشي والمراد هنا هذا واعلم أن من قولهم النسبة واقعة وحاصلة خارج مؤول فان نفس الامر ليس فيه غير زيد والقيام لا وقوع هذا لهذا الذي هو معنى مصدري فمعناه أن الحاصل منشأ انتزاع تلك النسبة وهو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح الحكم بأنه المحمول وأن التصديق يتعلق أولا بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين ونبه عليه السيد الزاهد في مواضع فخذه وكن من الشاكرين (قول الشارح أي المأخوذة من الشرع) لم يقل المتوقفة لئلا يخرج أكثر مسائل الكلام عن الشرعية كما سيأتي

أي بجميع النسب التامة (الشرعية) أي المأخوذة من الشرع المبعوث به النبي الكريم (العملية)

المحمول بالموضوع وأن هذه النسبة واقعة أو غير واقعة وهي نسبة تقييدية هي مورد الايجاب والسلب عندهم لكنه خلاف التحقيق وعليه درج سم واما ماقاله تفريعا على كلام ذكره لا يخلو عن مناقشة الله لا مانع من ان يكون العلم بالنسبة الانشائية من الفقه فمما لم يسبق اليه كيف وعلم الفقه اما التصديقات المتعلقة بالمسائل او نفس المسائل والمسئلة لا تكون إلا خبرية فليتامل ووافقه بعض من كتب وزاد أن الحكم قد يطلق على المحكوم عليه وسلفه في ذلك البخاري والمحققون من الاعاجم لم لم يذكروه فلينظر ماسلف النجاري ولا يقال ان إطلاقه على المحكوم عليه لمقايسة إطلاقه على المحكوم به لان هذه اصطلاحات طريقها النقل عن اربابها لا المقايسة والاستظهار على ان إطلاقه على المحكوم به من المناسبة ماهو مفقود في المحكوم عليه والقوم يقلد بعضهم بعضا من غير رجوع إلى كلام المحققين فيقعون في أمثال هذه الغلطات (قوله أي المأخوذة من الشرع) إن كان المراد المستفادة من أدلة الشرع لزم استدراك قيد المكتسب وقيد من ادلتها وإن كان المراد المروية عن صاحب الشرع ورد عليه ان من الاحكام الفقهية مالم يرو عنه كالثابت منها بالقياس فلعل المراد بها بعض من الشرع فيكون هذا الاخذ من اخذ البعض من الكل كقولك اخذت خمسة من عشرين لان الشرع يعم الاحكام الفقهية والاعتقادية فهو كل والاحكام الفقهية بعض ومنه يعلم ان النسبة في قوله شرعية صحيحة لا اعتراض عليها لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه بالبعضية والكلية كذا قيل ولا حاجة اليه فان الشارح بصدد بيان جهة النسبة وهي أن نسبتها للشرع باعتبار أخذها منه ونمنع أن الاحكام المأخوذة من القياس ليست مأخوذة منه لان القياس لا بد فيه من دليل من كتاب او سنة في حكم الاصل المقيس عليه فالقياس مستند لذلك الدليل ايضا فهو ماخوذ من الشرع بالواسطة وظهر امر النسبة على هذا ظهورا بينا (قوله النبي الكريم) اثر التعبير بالنبي على التعبير بالرسول لان في التعبير بالرسول شائبة تكرار مع قوله المبعوث ولان النبي اكثر استعمالا

أى المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بان النية فى الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من ادلتها التفصيلية) اى من الادلة التفصيلية

استعمالا (قوله المتعلقة بكيفية عمل) من قبيل تعلق الاسناد بطرفيه لما علمت أن المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون موضوع المسئلة العمل ومحمولها الكيفية وهى الوجوب وأخواته كما يقال الصلاة واجبة مثلا ثم ليس المراد من تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبرة معه حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الأحوال المبينة فى الفقه بل قيد للموضوع وتتمة له معناه أن تعلقها به من حيث انها يثبت لها الكيفية وانها من عوارضها إلا من حيث ذاتها لا من جهة اخرى فظهر ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين فيبحث عنها بالحيثية المذكورة فموضوع مسائله راجع لموضوعه بان يكون ذاته أو نوعه أو عرضا ذاتيا له او نوعا من عرضه الذاتى كما هو مشهور وفى كتب المنطق مسطور واورد على التعريف انه يبحث فى علم الفقه عن أفعال غير المكلف كالصبي والمجنون ومتلفات البهائم وانهم عدوا من الفقه علم الفرائض وموضوعه التركة والجواب كما افاده عبد الحكيم فى حواشي الخيالي ان كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع إلى فعل الولى وان موضوع علم الفرائض قسمة التركة بين الورثة لا التركة إذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا واما ما قاله سم وتبعوه فيه من أن تعميم الافعال يجعلها شاملة لافعال غير المكلف يجعلها شاملة لغير الوجوب واخواته كالمنع والضرب فى نحو قولنا زنا الصبي يمنع منه والامر فى قولنا صلاة الصبي يؤمر بها لسبع ويضرب عليها لعشر فيرد عليه ان نحو المنع والأمر والضرب ليس من الأحكام المعروفة بين الفقهاء من الوجوب والندب وغيرهما وتلك الأحكام هى المرادة بكيفية العمل كما حققوه على انه يلزم عليه تعدد الكيفيات وتكثرها المؤدى لعدم الضبط والانتشار وانا إذا وجدنا فعلين تعلق احدهما بالاخر نوع تعلق نقول الفعل المتعلق كيفية للمتعلق به والعجب منه أنه اعترف بان كيفية العمل وجوبه أو حرمته الخ فى سياق رد قول الناصر ان كيفية العمل صورته وهيئته كتقديم الاحرام ثم القراءة فى الصلاة مثلا وانه سهو ولقد صدق فى الحكم بالسهو فانه مخالف لاصطلاحهم واما البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وعن سببية الزوال للظهر ونحوهما فيرجع للتاويل السابق بان يقال استعمال الخمر المستحيلة خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب قال سم أيضا واما قولنا اعتقاد ان الله واحد واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه بخلاف العلم بنفس أن الله واحد فمن الكلام ويرده ما صرحوا به وذكره عبد الحكيم على الخيالي أيضا أن المراد بالعمل عمل الجوارح وإلا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه مثل قولهم معرفة الله واجبة فيكون داخلا فى الفقه وليس كذلك وقال عبد الحكيم فى موضع اخر ان اكثر المسائل الكلامية متعلقة بنفس الاعتقاد وقد يتعلق بعضها بكيفية مثل معرفة الله واجبة اى الاعتقاد لوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد اه لا يقال عمم الشارح الفعل القلبي كالنية قلنا النية أيضا من أفعال الجوارح لتعلقها بالقلب وأما الاعتقاد والمعرفة ونحوهما فليسا من الافعال القلبية لانهما من مقولة الكيف ولو جعلنا أمثال الاعتقاديات داخلة فى موضوع الفقه لزم اختلاط مسائله بمسائل الكلام ولا يصح تدبر (قوله ذلك العلم) اشار به إلى ان

(قول الشارح المتعلقة بكيفية عمل) اى تعلق الاسناد بطرفيه لما علمت ان المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون الموضوع العمل والمحمول الكيفية وهى الوجوب واخواته خاصة والبحث عن افعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع إلى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها ترجع إلى فعل الولي وموضوع علم الفرائض قسمة التركة إذ المبين فيه احوال قسمتها التي هي من افعال الجوارح وكذلك البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وسببية الزوال ونحوها بان يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب كذا فى عبد الحكيم على الخيالي وغيره وبه يندفع ما قال سم ثم هل المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد فيدخل فيه مثل معرفة الله واجبة اى اعتقاد وجوده وصفاته واجب وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما تعلق فيه العلم بنفس الاعتقاد كالعلم بان الله واحد أو ما لا يشمله لانه ليس من الفعل القلبي لانه من مقولة الكيف بخلاف النسبة لانها فعل بعض الجوارح وهو القلب جرى المصنف على الاول قال لانه يطلق عليه الفعل لغة وعبد الحكيم فى حاشية الخيالي على الثاني وقول السيد فى شرح المواقف موضوع الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقائد دينية يؤيد الاول بل صريح فيه نعم اعتقاد الوجوب مسئلة كلامية والحاصل انه من حيث أنه حكم إنشائى تعلق به الخطاب من الفقه ونحن مقلدون فيه ولو كان من الكلام لكان من محل الخلاف ومن حيث انه يثبت له الاعتقاد من الكلام وقد تقرر أن الموضوع للعلمين قد يكون واحدا والاختلاف بالحيثية فليتأمل (قوله أى ادراكه) أى من حيث الوقوع (قوله ثم ان كون الخ) قد عرفت ما فيه (قوله قضيته الخ) هو كذلك كما يفيده قول الشارح كتصور الانسان والبياض وان كان معناه ينصرف

للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيما سيأتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً فلا
منافاة بين الموضوعين ثم بانصرافه الى التصديق يخرج التصور للأحكام فلا يكون التعريف خالياً عما يخرج تصورها فتدبر لتعرف
ما في باقي كلامه (قوله إذ لا وجود لها في الخارج) بناء على انها ليست موجودة في ضمن الافراد بل هي امور إنتزاعية اما على القول به فالحق
أنها موجودة في الخارج والحق الأول كما صرح به عبد الحكيم في حاشية القطب وحقق الثاني فيها أيضاً بناء على مبناه

للأحكام تخرج بقيد الأحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصور الانسان والبياض
وبقيد الشرعية العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وان النار محرقة
وبقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية

المكتسب صفة للعلم وليس تقدير النائب الفاعل المحذوف بل هو تفسير للضمير المستتر فهو على تقدير أى
(قوله للاحكام) متعلق بالادلة واشار به الى ان الاضافة لامية (قوله بقيد الاحكام الخ) اخرج به لا بالعلم
لشموله في نفسه للتصور والتصديق كما اشار اليه الشارح بقوله كتصور الانسان والبياض وإن كان هنا
ينصرف للتصديق بقرينة تعلقه بالاحكام وبالنظر الى هذا قال الشارح فيما سيأتي وعبروا عن الفقه هنا
بالعلم وإن كان لظنية ادلته ظنا الخ فهذا صريح في ان المراد بالعلم هنا التصديق لان الظن تصديق فلا منافاة
بين الكلامين في الموضعين ثم بانصرافه الى التصديق يخرج تصور الاحكام فلا يقال جعل العلم شاملا
للتصور والتصديق يؤدى الى خلو التعريف عن قيد مخرج لتصور الأحكام (قوله من الذوات والصفات)
المراد بالذوات مالو وجد في الخارج كان قائما بنفسه فيدخل فيه الماهيات وإن كانت قائمة بالعقل
لا بنفسها فانه لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الانسان وهذا
التأويل مبنى على القول بعدم وجود الكلى الطبيعى في الخارج أما على القول به فلا وقد حررنا ذلك في
حواشي المقولات الكبرى اتم تحرير والمراد بالصفات المعاني التي إن وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فتدخل
فيه صفات البارى والافعال والامور الاعتبارية وقد يشكل ذلك بدخول الحكم حينئذ في الصفات
ويجاب بان جعل جنس التعريف هو العلم به صريح في ان المراد خروج العلم بما عداه من الصفات على ان
العلم بالحكم قد يكون تصوراً وهو أيضاً خارج (قوله العقلية والحسية) المراد بالعقلية ما حكم بها العقل
بدون الاستناد للحس وبالحسية خلافها فالاحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة للواضع عقلية
والى غيره حسية لاستنادها للحس وهو السماع وثبوت الاحراق للنار حسى لاستناد العقل فيه الى
الاحساس باحراق أفرادها فاندفع ما قاله الكمال أنه أغفل التنبيه على خروج الوضعية كثبوت الرفع
للفاعل واعتراض الناصر بأن الحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئى
فلو قال وإن هذه نار محرقة لأجاد اه على أنه يصح جعل أل في النار للحضور فيكون إشارة الى نار حاضرة
جزئية (قوله العلمية أى الاعتقادية الخ) لأن هذا الاعتقاد وإن كان علماً بحكم شرعى هو ثبوت الوحدانية
له تعالى لكنه ليس متعلقاً بكيفية العمل بل المقصود منه العلم والاعتقاد ولذلك سميت علمية واعتقادية
وللمحشى ههنا كلام في أن اعتقادنا أن الجنة موجودة الآن وأن الله يرى في الآخرة ونحو ذلك هل هو من
الفقه أو الكلام وأطال ذيل الكلام وتردد ثم نقل عن المصنف في منع الموانع تفصيلا طويلا انحط آخر
الكلام فيه على أن المسائل الاعتقادية التى طريقها السمع فقط فقه عنده قال وفي شرح الوالد على المنهاج
إستظهار أن وجوب إعتقاد ما ثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقهاً قال ولكنى لست أوافق على ذلك
وأقول ما نقلته لك سابقاً هو التحقيق فلا يوقعنك هذا التطويل في تشكيك والشيخ النجارى رحمه الله قال

فتدبر (قوله بل ولا في الذهن) صوابه ولا في ضمن الافراد إذ الوجود الذهنى لا نزاع فيه (قول الشارح كالعلم بأن الله واحد) إخراجه بهذا القيد يقتضى دخوله في الشرعية وهو كذلك لأن المراد بالشرعية المأخوذة كما قال الشارح إذ معنى المأخوذ من الشرع هو ما لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى أنه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع والا لزم الدور لكن يجب أخذها أيضاً منه ليصح للاعتداد إذ كثيراً ما يعارض الوهم العقل فيدفعه في المهلكة كالالهى للفلاسفة بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالوحى المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه كذا في عبد الحكيم على الخيالي ولله در الشارح حيث لاحظ ذلك

لا يدخل

فأفاده بقوله أى المأخوذ من الشرع فتدبر (قوله أن متعلقها حصول علم) الاولى أنه أمر الغرض اعتقاده فمعنى كونه اعتقاديا
أنه أمر يعتقد واما ما قاله ففيه نظر إذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم إذ حصول العلم امر خارج عن القضية (قوله
وإن كان ذلك علما) أى من حيث قيام المعلوم بالذهن قياما ظنيا بناء على أن الفرق بين العلم والمعلوم اعتبارى

(قول الشارح علم الله وجبريل والنبي) يفيد أن علم الله داخل قبل ذلك وهو كذلك لانه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لا نا لم نقل ان العالم هو الآخذ بل من تعلق علمه باحكام اخذت من ذلك وكذلك علم جبريل والنبي لانهما تعلقا بما أخذ من ذلك أى بما صدق عليه انه مأخوذ أى مستفاد اما بالنسبة لعلم جبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره واما بالنسبة لعلم النبي صلى الله عليه وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه توصيف الاحكام بالشرعية أى المأخوذة فليس المراد أن الآخذ هو العالم وإلا لم يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب وان دخل علم جبريل والنبي لانه مأخوذ من الأدلة إلا أنه بطريق الضرورة لا بطريق الاكتساب فاحتيج لقيد الاكتساب وبهذا ظهر تفسير الشرعية بالمأخوذة من الادلة ضياع قوله المكتسب نعم من قال العلم الحاصل عن الدليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال إذ الحاصل بالضرورة يكون مع الادلة عنها يستغنى عن قيد الاكتساب فيكون ذكره تصريحا بما علم التزاما فلتأمل (قوله فيحتمل ان يقال الخ) فيه ان الفقه العلم بالجميع بطريق الاستنباط فان قيل التهيؤ للكل حاصل قلنا لا يمكن التهيؤ لاستنباط الكل المفيد للظن مع وجود اليقين (قوله لحذف من الاول) لا حاجة اليه مع اضافة العلم للثلاثة (قوله من اخذ من المجتهد) قيل الاخذ منه ليس بقيد (قوله

كالعلم بان الله واحد وأنه يرى فى الاخرة وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكر وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى والنافى المثبت بهما ما ياخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعلمه مثلا بوجوب النية فى الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى ليس من الفقه

لا يدخل الاعتقادات لان التعلق فيها بحصول العلم فى القلب لا بكيفية العمل على الاعتقاديات فى التحقيق من قبيل العلوم لا من قبيل الافعال وان اطلقت عليها بناء على متعارف اللغة (قوله كالعلم بان الله واحد الخ) مثل بمثالين اشارة الى أن المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله العقل كالمثال الاول وما دليله السمع كالمثال الثانى (قوله علم الله وجبريل) أى فلا يسمى واحد منها فقها وذلك لان المنقسم الى الضرورى والكسبى هو العلم الحصولى وعلمه سبحانه حضورى وعلم جبريل عليه السلام مستند للوحى وأما علم النبي ﷺ الحاصل عن اجتهاد بناء على جواز الاجتهاد فى حقه صلى الله عليه وسلم فقال الكمال انه دليل شرعى للحكم يتوصل به الى معرفته بنقل صلى الله عليه وسلم بذلك الاجتهاد أو اخباره عنه وهو صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ وبهذا الاعتبار لا يعد فقها بل هو من أدلة الفقه وباعتبار حصوله عن دليل شرعى يصح ان يسمى فقها بالاصلاح وتسميته فقها هو الذى اقتضاه كلام البرماوى فى شرح ألفيته اه والتحقيق أن علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقها لانه ليس علما بجميع الاحكام بل ببعضها وهو المجتهد فيه واستشكل الشهاب خروج علم جبريل والنبي بانه حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التهيؤ لزم ثبوت هذا المفهوم باسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل قال سم ولا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم فالامر ظاهر وان قلنا به فحكمه صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقر عليه وان كان صوابا ينقلب بواسطة التقرير الى الضرورى فيكون بمنزلة الثابت بالوحى ومن ثم جعل شمس الائمة اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحى اه واقول لا حاجة الى هذا كله فانا لو حملنا العلم على التهيء فالمراد التهيؤ الحاصل عن ممارسة الادلة والقواعد وهذا المعنى مما يختص به المجتهد وأما الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم فهذا المعنى فطرى فيه لم يحصل له بطريق الكسب كالمجتهد تأمل (قوله المكتسب للخلافى) قال الكمال هذا ان قلنا أن الخلافى يستفيد علما بثبوت الوجوب وانتفائه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضى والنافى اجمالا وانه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال الخصم والحق انه لا يستفيد علما ولا يمكنه حفظ المذكور حتى يتعين المقتضى أو النافى فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك فان كان أهلا للاستفادة منه كان فقيها فالصواب أن قيد التفصيلية ليس لاخراج علم الخلافى بل هو تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقوله من أدلتها فانه للبيان اذ لا اكتساب إلا من الدليل والى ذلك يشير صنيع الشارح حيث ذكر الاحتراز بما قبله من القيود وما بعده وسكت عنه وقوله والى ذلك يشير صنيع الشارح أى الى كون من أدلتها للبيان دون الاحتراز فالضمائر فى قوله وبعده وعنه ترجع اليه واعلم أن علم الخلافى علم مدون يقارب ماذكره الاصوليون فى باب القياس وفن المناظرة ودلائله كلها من قبيل الجدل إذ الغرض منه حفظ المدعى

علة لقوله المثبت) قيل انه علة للاخذ (قوله ولا يصح أن يحتج به الخ) أى بأن يجعله حجة فى اثبات ما يقول به على خصمه وان كان معارضة بمثل ما قاله خصمه فيترتب عليه الحفظ تدبر (قوله عن العلم الذى يستفيده المقلد) فيه انه خارج بقوله المكتسب من أدلتها فالحق أنه للبيان (قول الشارح فعلمه مثلا) الى قوله لوجود المقتضى يعنى أن الكلام فى علمه الحاصل من وجود المقتضى لا الحاصل بالتقليد

(قول الشارح وعبروا الخ) اعلم ان عبارة الشارح ههنا تحتمل توجيهين أحدهما ما يؤخذ من عبارة العضد ونصها أورد على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو الجنس الصادق بالبعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا أدرى عمن هو فقيه بالاجماع والجواب أنا نختار أن المراد البعض قولكم لا يطرد الخ ممنوع إذ المراد بالادلة الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك إلا المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه وأما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضى ظنه به إلى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا وحاصل الجواب على ما قال السعد فى حواشيه ان المراد بالعلم فى قولنا العلم بالاحكام الخ ما يقابل الظن بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فالمجتهد هو الذى يفضى به ظنه الحاصل من الامارة إلى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة له إلى العلم فمعنى التعريف حينئذ ان الفقه هو العلم بالاحكام الواجب الجزم بها على عالمها الناشىء ذلك الوجوب من الظن المتعلق بالامارات

التى تفيد الظن فان ذلك الظن وسيلة إلى وجوب الجزم عليه قال السعد وهذا تدقيق تفرد به الشارح وفيه اشارة إلى الجواب عما يقال ان الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليه إلا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت امارات بمعنى انها معرفات وعلامات نصبها الشارع للاحكام لا موجبات اه فبناء على هذا الاحتمال أعنى ارادة الجنس أراد الشارح دفع الاعتراض الذى دفعه العضد من غير أن يلزم عليه الاعتراض الذى ذكره السعد وحاصل دفعه انه وان كان ظنا إلا أنه قريب من العلم لكونه ظن المجتهد فخرج المقلد بما تضمنه لفظ العلم لأن ظنه ليس قريبا من العلم وان أمكنه ذلك إذ لم يبلغ درجة الاجتهاد ثم قال العضد عطفا على ما مر له أو نختار أن المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا أدرى قلنا ممنوع فلا يضر ثبوت لا أدرى إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له اهـ وهذا ما أراده الشارح بقوله وحصل وكون المراد الخ فقوله وعبروا الخ دفع للاعتراض بناء على ان المراد الجنس وقوله وكون المراد الخ دفع للاعتراض الوارد بناء على أن المراد الكل فاندفع التناقض بين كلامى الشارح حيث فسر العلم أولا بالظن وثانيا بالتهيؤ ويشير إلى هذا الحل قول الشارح فى الاول وعبروا دون عبر فى الثانى وكون المراد فانه يشير إلى أن الاول مبنى على خلاف ذلك المراد وان حمل هو المصنف على هذا المراد لأنه المتبادر والثانى ما قاله سم ان المراد بالعلم فى قوله واطلاق العلم بيان لاطلاق الفقه على التهيؤ وقوله وعبروا عن الفقه بيان لأن العلم فى التعريف معناه الظن وهذا بيان بحسب الظاهر ثم بينه على الحقيقة بالتهيؤ وهو توجيه فى غاية التكلف ثم انه يرد على التوجيهين معا ما قاله عبد الحكيم على المواقف من أنه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم

وإبطال نقيضه الذى هو مدعى الخصم فالخلافى منسوب لعلم الخلاف اى المشتغل به فلا تتوهم من بعض الحواشى ههنا وتبعه غيره من التمثيل بابن القاسم الآخذ عن أشهب وبالمزنى الآخذ عن الشافعى ان الخلافى خاص بمن أخذ الحكم عن نفس المجتهد بل المراد به كل حافظ لقول امامه يريد تأييده ولو فى عصرنا وقال زكريا الحق أن من أدلتها التفصيلية خرج به العلم المذكور للمقلد فانه انما يستفيده عن المجتهد بواسطة دليل اجمالى كما مر اهـ وبقى ههنا بحث وهو انه اذا طالع المقلد المسائل مع الدلائل حصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد واجمعوا أيضا على عدم فقاهة المقلد قال الخيالى وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما فى المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه اهـ قال عبد الحكيم يعنى أن بين الاجماعين تنافيا لأن الاجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها إذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق إلا بان يجعل للفقه معنيان أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثانى ما لا يمكن حصوله له وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها (وعبروا عن الفقه الخ) ان قلت هلا ابقاه على معناه لامكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله فى حق المجتهد ومقلديه للقطع بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه وان خالف الواقع فاذا ظن حكما حصل له علم قطعى بان هذا حكم الله فى حقه وحق مقلديه والدليل وان كان ظنيا إلا أنهم قالوا أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لأن المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى

وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتى التعبير به عنه فى كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذى هو لقوته قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أكابر الفقهاء

وحصل له ظن الحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب عليه العمل به قطعا يكون معلوما عنده قطعا اما المقدمة الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه راى المجتهد يجب العمل عليه به قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والجواب أن القطعية ليست حاصلة عن الدليل التفصيلى بل الحاصل عنه هو ظن الحكم فالحكم ظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله إلى العلم بثبوته قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافى كون المدلول ظنيا ولذلك قال إمام الحرمين فى البرهان فان قلت فمعظم متضمن مسائل الشريعة ظنون قلنا ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون ولذلك قال المحققون اخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملا لذواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهى الادلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية اخبار الاحاد واجراء الاقيسة (قوله وإن كان الخ) الواو للحال وان زائدة لمجرد الربط أى والحال أنه ظنى لظنية أدلته والدليل الظنى لا ينتج إلا ظنا فدلالته ظنية سواء كانت مقدماته كلها ظنية او بعضها لا يقال ان الفقه احكاما قطعية مستفادة من طريق قطعى كاجماع قطعى بلغ المجتهد بطريق التواتر لانا نقول بالتزام خروجها عنه على أن بعضهم يقول الادلة اللفظية لا تفيد إلا ظنا وكذا ما يتفرع عليها من إجماع او قياس وبعضهم جعل امثال هذه الاحكام من الفقه ومشى عليه الشهاب عميرة وجعل التعبير بالظن تغليبا للأكثر على الاقل واما الاحكام الضرورية كوجوب الصلاة مثلا فان المجتهدين استنبطوها وحصلوها على ادلتها التفصيلية فليست فى اصولها ضرورية بمعنى انها لم تصل اليهم بلا دليل إلا أنها بعد ذلك لشهرتها التحقت بضروريات الدين ولذلك كفروا جاحدها على أن صاحب المحصول قد اخرجها عن الفقه وقال العلامة النجارى ان العلم باحكام الاركان الخمسة لحصوله من الدين بالضرورة لا بالاستدلال ليس من مسمى الفقه فى شىء اهـ وهو كلام وجيه والنفس اليه أميل والقول بأن مثل هذه الاحكام استنبطها المجتهدون بعيد فان وجوب امثالها من عهده صلى الله عليه وسلم إلى الان معلوم لكل أحد فهى من القواطع يقينا (قوله لانه ظن المجتهد) قال الشهاب عميرة إشعار بأن علاقة المجاز فيه المجاورة او الضدية او المشابهة فهو مجاز مرسل او استعارة وبحث فيه سم بان التعاريف تصان عن المجاز إلا بقرينة واضحة وأجاب بأن التعبير عنه فى كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك أو هو مجاز مشهور عندهم كما يدل عليه قوله وإطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا فلا حاجة فيه إلى القرينة اهـ أقول قد أبعد المرمى حيث جعل القرينة ما سيأتى فى كتاب الاجتهاد وكيف تكون قرينة المجاز منفصلة عنه مع بعد ما بينهما ولله در القائل سهم اصاب ورامية بذى سلم * من بالعراق لقد ابعدت مرماك وجعله قول الشارح وإطلاق العلم على مثل هذا التهيء إلى آخره دليلا على أن استعمال العلم فى الظن مجاز مشهور عندهم ممنوع بانه فرق بين التهيء الذى هو معنى الملكة المشهور فى استعمال لفظ العلم وبين الظن الذى ليس مما يستعمل فيه لفظ العلم إلا المناطقة والكلام هنا باصطلاح الاصوليين والعجب منه انه فى رد كلام الناصر الاتى اعترف بان الشارح بين اولا ان العلم المفسر به الفقه هو الظن وثانيا ان الفقه فى الحقيقة هو التهيؤ إلى آخر ما ذكره ثم قد يقال أن اعتبار المجاورة ههنا لا يتم كيف وقد قال فى التلويح المراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما حالا فى الاخر بالجزئية او الحلول او كونهما فى محل واحد او كونهما متلازمين فى الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك اهـ ولا ملابسة بين العلم والظن بشىء من هذه الاعتبارات لا يقال

كما صرح به فى المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء اهـ وذلك لانه يلزم على كلا التوجيهين ذلك الاطلاق كما هو ظاهر للتأمل والشارح وإن نقل ذلك عن السعد فى شرح المقاصد لكنه معترض بما سمعت وقوله فلان يعلم النحو الخ لا يفيد لان معناه أن له ملكة النحو وليس فيه إطلاق اسم الفن المدون على تلك الملكة فليتأمل (قوله أغلبى) الحق أن ما علم من الدين ضرورة ليس من الفقه كاركان الاسلام (قوله فالمراد بالعلم الظن) أى التهيؤ الخ هذا لا يكاد يلتئم مع قول الشارح وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتى الخ إذ الادلة ليست للتهيء وما سيأتى هو قوله الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل ظن بحكم فتأمل

فى ست وثلاثين مسئلة سئل عنها لا ادرى لانه متهىء للعلم باحكامها بمعاودة النظر واطلاق العلم على مثل هذا التهىء شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يرد ان جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل انه متهيىء لذلك وماقيل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعى المعرف بخطاب الله الآتى

الظن والعلم متجاوران فى محل واحد وهو النفس * لانا نقول ذلك غير ممكن لانه باليقين يزول الظن وعند وجود الظن يزول اليقين فهما متنافيان لايجتمعان فى محل واحد * ان قيل هما يتعاقبان فى المحل فيصدق عليهما بهذا المعنى انهما بمحل واحد * قلنا المجاورة لاتتحقق الاحيث يكونان معا فى المحل (قوله فى ست وثلاثين) هذا هو المشهور وروى عن ابن عبد البر فى مقدمة التمهيد ان مالكا سئل عن ثمان وأربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين منها لا ادرى وقد وقع قول لا ادرى لغيره من بقية المجتهدين (قوله بمعاودة النظر) من العود بمعنى الصيرورة كما فى قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام ان عدنا فى ملتكم فلا يرد ان يقال ان التعبير بالمعاودة يوهم انه قد تقدم له نظر فى تلك ونسيه (قوله واطلاق العلم على مثل التهيؤ الخ) اشارة إلى جواب مااعترض به صدر الشريعة فى توضيحه على الجواب المذكور بأن التهيىء البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب لاضابط له إذ لايعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولا يليق ان يذكر فى الجد العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لادلالة للفظ عليه * ومحصل الجواب انا لا نسلم ان لادلالة للفظ العلم على تهيؤ مخصوص فقولكم لاضابط له ممنوع فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام وقد اشتهر عرفا اطلاقه على هذه الملكة افاده الكمال ولايخفى قوة السؤال وقد اعترض الشهاب والناصر الشارح بانه قدم ان المراد بالعلم هاهنا الظن مجازا وذكر هنا ان المراد به التهيؤ مجازا فبين كلاميه تناف وأجاب سم بجواب اثر التكلف عليه ظاهر فلذلك تركناه هذا والاحسن [1] ماافاده عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان المعتبر فى حق المجتهد هو ان يكون جميع الاحكام الحاصلة له بالفعل حاصلة بطريق الاستدلال قال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رحمه الله لثبوت لا ادرى فى حقه اه واقول يظهر منه ان مثل المزنى وسحنون الآخذين عن الائمة والمخرجين على قواعدهم لايسمى مجتهدا الا ان جميع المسائل الحاصلة عنده ليست باجتهاده واما بالنسبة للمسائل التى استنبطوها فكذلك لانها مخرجة على قواعد امامه وهذا إنما يظهر فى حادثة ليس لامامه فيها نص اما ماخالف فيه امامه فانه يكون مجتهدا فيه وهذا فى اصحاب ابى حنيفة رضى الله عنهم كثير ثم رايت فى طبقات الشافعية الكبرى للمصنف ماخلاصته قال الرافعى فى باب الوضوء تفردات المزنى لاتعد من المذهب إذا لم يخرجها على اصل الشافعى ونقل فى مسئلة خلع الوكيل ان المزنى لايخالف اصول الشافعى وانه ليس كأبى يوسف ومحمد فانهما يخالفان أصول صاحبهما اه وفى النهاية والذى أراه أن يلحق مذهبه فى جميع المسائل بالمذهب فانه ماانحاز عن الشافعى فى اصل يتعلق الكلام فيه بقاطع وإذا لم يفارق

(قول الشارح جمع الحكم الشرعى) فالحكم الشرعى هو المعرف بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فليس الشرعية قيدا على حدته حتى يكون زائدا وهذا رد لماقيل لو كان الاحكام هنا جمع الحكم المعرف بخطاب الله يلزم استدراك قيد الشرعية لاشعار الاضافة إلى الله بكونه شرعيا وحاصله ان ذاك لو كان المعرف مطلق الحكم فيكون الشرعى قيدا زائدا فيتكرر مع ماشعرت به الاضافة بخلاف ما إذا كان تعريفا للحكم الشرعى كما نقل عن اصحاب هذا التعريف وهم الاشاعرة

(١) اى فى الجواز عما اعترض به صدر الشريعة وحاصله تسليم الاعتراض وكون المراد على جعل ال فى الاحكام للاستغراق جميع الاحكام الحاصلة للمجتهد بالفعل بطريق الاستدلال لا جميع مابنى على قواعده وإن لم يحصل له بالفعل بطريق الاستدلال بل باتباعه فافهم اه كاتبه

وانه

بخلاف الظاهر وإن آل ماتقدم فى شرح كونهما قيدين كما لايخفى (والحكم) المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى اخرى

الشافعى فى أصوله فتخريجاته مخرجة على قاعدة امامه وان كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب فاولاه تخريج المزنى لعلو منصبه وتلقيه اصول الشافعى اه وفى الملل والنحل ان المزنى وغيره من اصحاب الشافعى لايزيدون على اجتهاده اجتهادا ولكن فى كلام الامام مايقتضى ان المزنى ربما اختار لنفسه وانحاز عن المذهب وهذا هو الظاهر اه وقال النووى فى مقدمة شرح المهذب الاوجه لاصحاب الشافعى المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله ويستنبطونها من قواعد ويجتهدون فى بعضها وان لم ياخذوه من اصله اه قال ابن السبكى وقوله ويجتهدون فى بعضها إلى اخره يوهم ان يعد من المذهب مطلقا وليس كذلك بل القول الفصل فيما اجتهدوا فيه ولم ياخذوه من أصله ان ما نافى قواعد مذهبه لم يعدوما ناسبها عد (قوله فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة فى معرض التقييد ان كلا منها قيد مستقل لاجزء قيد قال الكمال وهذا بالنسبة إلى تدقيقات المتاخرين فى تعريفاتهم اما على طريقة مشايخ الاصول فجعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا جمع الحكم الشرعى هو الظاهر اه وفى سم كلام طويل تركناه لانه مبنى على ماسلف من التعميم فى موضوع العلم مع قلة جدواه وقد علمت مافى ذلك التعميم (قوله وان ال ماتقدم) اى فى الاحتراز إذ يحترز به عما يحترز بكل منهما على انفراده (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة إلى ان ال للعهد الذهنى لتبادر ذهن الاصولى عند سماعه اليه وكذا ذهن طالب الاصول إذ علم على وجه الاجمال انهم يبحثون عن الحكم الشرعى وليست للعهد الذكرى كما يوهمه ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الأحكام حتى يكون المراد بالحكم فى تعريف الفقه وهو هذا المعنى للزوم استدراك قيد الشرعية إذ الحكم بهذا المعنى لايكون إلا شرعيا ويلزم ايضا ان يكون العلم المعرف به الفقه تصور التعلقه بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة مع ان الفقه من قبيل التصديق لانه عبارة عن التصديقات المتعلقة بالمسائل ثم فى بعض الحواشى هنا كلام فى تقسيم ال والتفرقة بين مذهبي النحاة والبيانيين فيها هو مع كونه غير محرر كما يعلم بالوقوف على حواشى المطول تطويل بما لاداعى اليه على ان التفرقه بين المذهبين تساهل فان الخلاف إنما هو جار بين البيانيين وليس للنحاة فى ذلك مدخل لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكرونه فى كتبهم تبعا للبيانيين لتعلق غرض لفظى به كذكرهم نكات حذف الفاعل فى بناء الفعل للمجهول فلا تغفل وآثر التعبير بالمتعارف على التعبير بالمعروف مع اخصريته اشارة إلى اتمية المعرفة لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى (قوله بالاثبات تارة الخ) كقوله الحكم موجود بعد البعثة ولاحكم قبلها وفيه اشارة إلى وجه ذكر تعريف الحكم فى المقدمات لانه يتوقف عليه المقصود بالذات وهو البحث عن الدلائل الاجمالية لا لانه ذكره لكونه ذكر الحكم فى تعريف الفقه قبله لاختلاف معنى الحكم ولذلك جعلت ال ليست للعهد الخارجى والباء فى قوله بالاثبات للملابسة او السببية ولا تناقض كما اشار لذلك الشارح بقوله تارة لان كلا باعتبار لان النفى قبل البعثة والاثبات بعدها أو هما بالنظر لحالين مختلفين كما سياتى ثم ان توقف المسائل عليه بالواسطة فان اثبات الاصولى له ونفيه ليس من المسائل بل من المبادى فذكره إنما هو لتوقف بعض

(قول الشارح فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة فى معرض التقييد كلا منها قيد مستقل (قوله مع انه يلزم عليه حينئذ استدراك الخ) تابع فى ذلك سم وقد عرفت ان الشرعية ليس قيد على حدته حتى يكون مستدركا واما العلمية فلاخراج ما كان شرعية ولم يتعلق بافعال الجوارح وهو العلم بالاحكام العلمية اى الاعتقادية فان الاعتقاد ليس بفعل وافعال المكلفين يعم فيه (قول الشارح وان آل إلى ماتقدم) اى فى الاحتراز إذ يحترز به عما يحترز بكل منهما عنه على انفراده فان الشرعى باق على ان معناه الماخوذ من الشرع والخطاب معناه ماخوطب به أو الايجاب ونحوه اطلق على الوجوب ونحوه مسامحة او الايجاب نفس الوجوب والتغاير بالاعتبار وسياتى بيانه وبهذا اندفع ماقيل انه يلزم بناء على ارادة هذا المعنى ان العلم فى تعريف الفقه تصور إذ الخطاب ليس بنسبته مع ان الفقه من قبيل التصديق وحاصل الدفع ان المراد العلم به من حيث ثبوته للموضوع ومراده بقوله وان آل إلى ماتقدم رد ماقاله صاحب التلويح مما اطال به فى هذا المقام (قول الشارح المتعارف) الخ قيد به اشارة إلى ان انتفاء الحكم بهذا المعنى لاينفى الحكم مطلقا اعنى الكلام الازلى لانه حكم بغير المعنى المتعارف اعنى المتعلق التعلق التنجيزى بعد البعثة فبانتفاء المتعارف لاينتفى الآخر إذ هو قديم فتدبر لتندفع شكوك الناظرين (قوله عند البيانين) الخلاف كله واقع بين البيانيين لادخل للنحاة فيه لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكرونه فى كتبهم تبعا للبيانيين (قوله فانها كناية) المراد بها مقابل الصريح لا الاصطلاحية (قوله فهو المشار به إلى الحقيقة) الاشارة إلى الحقيقة باللام والفردية جاءت من القرينة فالفرد معهود باعتبار عهد الحقيقة فان ارادته للقرينة ليست لذاته باعتبار انطباقه على الماهية

(خطاب الله) أى كلامه النفسى الازلى المسمى فى الازل

المبادى عليه ويلزم بواسطة ذلك توقف المسائل لان المتوقف على المتوقف على شىء متوقف على ذلك الشىء
تامل (قوله خطاب الله) اعترض بان الحكم المصطلح هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما
مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفاته تعالى واجيب بان الوجوب هو نفس
الخطاب الذى هو عبارة عن قول القائل افعل ولا فرق بينهما بالذات بل بالاعتبار فان ذلك القول إذا انسب
للحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى محل الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهكذا بقية الاحكام ورد بان
الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب فكيف يكون عينه واجيب بانه يجوز ترتب
الشىء باعتبار على نفسه باعتبار اخر إذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ومن هذا القبيل قولك
ضربت تأديبا مع أنه فى الخارج التأديب هو الضرب الا أنه من حيث كونه فعلا مؤلما اعتبر ضربا ومن
حيث انه قصد به التادب تاديب ثم علل بالاعتبار الاول نفسه بالاعتبار الثانى واعتبر انه بالاعتبار الثانى
مترتب على نفسه بالاعتبار الاول الا ان السيد فى حواشى شرح المختصر حقق ان الوجوب غير الايجاب
وحينئذ فالجواب الواضح أن كلامهم على تقدير مضاف أى أثر الخطاب هذا ولو حمل الخطاب على ما خوطب
به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا فحينئذ يراد بالحكم ما حكم به لم يرد شىء
من ذلك لكن كلام الشارح لا يناسب الحمل عليه لانه فسر الخطاب بالكلام الازلى الخ وهو ما وقع به التخاطب
وفى سم كلام غير محتاج اليه ههنا وأورد أيضا عدم تناول الحكم على التفسير المذكور ما ثبت بنحو القياس اذ
لا خطاب فيه واجيب بان القياس ونحوه كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له (قوله اى كلامه النفسى)
الخطاب فى الاصل توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى الكلام المخاطب به وهو ما اراده الشارح
والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الاقسام الآتية هو هذا لا المعنى الاصلى لانه أمر اعتبارى وقيد
الكلام بالنفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد فى حواشى المختصر ووصفه
بالازلى بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف باللازم لا ما قاله الشهاب من انه صفة كاشفة لانها هى التى
تبين حقيقة الموصوف كقولهم الجسم الطويل العريض العميق له فراغ يشغله وما هنا ليس كذلك ثم ان
الازلى قيل هو مرادف القديم وقيل اعم لتخصيص القديم بما لا اول لوجوده كما هو مشهور (قوله فى الازل)
قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية فى الازل بل
وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هى اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا اه قال سم لا شبهة فى قوة هذا
الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه

(قوله وفيما ذكرناه الخ) فيه أنه لم يتبين عليه سبب التعارف بخلاف كلام الناصر (قول الشارح اى كلامه النفسى الازلى الخ) اعلم ان الخطاب
فسر تارة بتوجيه الكلام إلى الغير وتارة بالكلام الذى علم أنه يفهم أو الذى أفهم والمعنى الاول ليس بمراد هنا إذ ليس التوجيه هو الحكم
فلذا قال الشارح اى كلامه ثم ان الكلام اللفظى ليس حكما بل دال الحكم كما صرح به السيد السند فى حاشية شرح المختصر فلذا قال النفسى
وكون الكلام النفسى حكما مبنى على رأى الاشعرى ومن تبعه من قدم الخطاب وأزلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل أمرا ونهيا وغيرهما
ويرد عليه لزوم الامر بلا مأمور والنهى بلا منهى والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وهو سفه تعالى الله وتقدس ويجاب
بأن ذلك فى الكلام اللفظى دون النفسى وبأن السفه إنما يلزم لو خوطب المعدوم وأمر فى عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون المعدوم
الذى علم الله انه يوجد بشرائط التكليف (٦٦) توجه عليه حكم فى الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال فلا قاله العضد وهو بمعنى قول
شرح المقاصد المعدوم ليس بمأمور فى الأزل لكن لما استمر الامر الأزلى إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا وقول العضد وأما على تقدير وجوده الخ هو معنى قول الشارح فيما سيأتى الاصح تنوع الكلام فى الازل بتنزيل المعدوم منزلة الموجود يعنى أنه يكفى فى تنوعه بناء خطابه على تقدير وجوده فينزل لذلك منزلة الموجود فليتأمل مع لطف القريحة ومن كلام العضد هذا يعلم ان الحكم يوجد قبل التعلق التنجيزى وهو كذلك وما سيأتى للشارح من انتفاء الحكم بانتفاء قيد منه فانما هو فى الحكم المتعارف للاصوليين كما تقدم والحاصل كما سيأتى عن المصنف ان ذوات الاحكام قديمة والمنفى قبل البعثة تعلقاتها وهو
يرجع إلى أن للحكم معنيين فليتأمل (قوله لا يتصف بالوجود) جوز السيد كون الحكم أمرا اعتباريا بجعله وصفا ملحوظا
للمأمور به فيما مر (قوله فسره بالكلام) يؤخذ من العضد وحاشيته للسعد ان الخطاب هنا هو نفس قول الله افعل اعنى القول النفسى بالمعنى
المصدرى قال الامام فى المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الافعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالا إلا مجرد كونه مقولا
فيه رفعت الحرج عند فعله ولا معنى لكونه حراما إلا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس
لمتعلق القول من القول صفة وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية وتحقيقه أن هذا القول موجود والفعل معدوم وللقول اعتباران بالنظر
للامر إيجاب فهو صفة للقول الموجود وبالنظر للمأمور به اى لتعلقه به وجوب وهو وصف حقيقى لا فعل ايضا لقيامه بموجود بخلاف ما
لو جعل وصفا للمأمور به فانه يكون الحكم امرا اعتباريا والاول اولى وقدمر (قوله وبهذا إيجاب) جواب بالمنع اى تمنع ان المعرف الوجوب

خطابا حقيقة على الاصح كما سيأتى (المتعلق بفعل المكلف) اى البالغ العاقل تعلقا معنويا

ملحوظا فى الازل أى يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم اوليته انتهى ولا يخفى مافيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذى هو مناط الاشكال بل المعنى مقدر اتسميته بذلك لتم (١) واما قول النجارى انه يمكن ان يتعلق الظرف بالمسمى والمسمى بذلك هو الله وليس المراد انه سماه بهذا اللفظ المركب من هذه الحروف الهجائية المخصوصة بل باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الحروف فمما لا ينبغى ان يسطر مثله لان هذه تسمية اصطلاحية للاصوليين ولو اصطلحوا على تسميته بغير هذا الاسم لساغ لهم كبقية الالفاظ التى يستعملها ارباب الاصطلاح وليت شعرى ماذا يصنع فى مقابل هذا القول القائل بان الكلام النفسى لا يسمى فى الازل خطابا بل فيما لا يزار تامل (قوله حقيقة) كانه اشارة إلى دفع ما يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عن المجاز اه واقول يبعده قوله على الاصح فانه اشارة إلى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز فى ذلك فطريقه النقل عنهم لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة إلى مختار الشيخ ابى الحسن الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل امرا ونهيا وغيرهما ولذا قال الشارح كما سياتى اى فى توجيه كونه حقيقة من انه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الاصح ماذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل ولذلك قال شيخ الاسلام اشار بقوله حقيقة على الاصح إلى ان تفسير خطاب الله بكلامه النفسى الازلى مبنى على ذلك اما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه اه فان قلت إذا كان الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه والجواب ان السفه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فامره بطلب العلم حال الوجود واما الجواب بانه مامور فى الازل ان يفعل فيما يزال فلا يدفع الاشكال (قوله اى البالغ العاقل) قال الشهاب كان الاولى التعبير بيعنى بدل اى اه ووجهه انه معنى مجازى والمعنى الحقيقى للمكلف الملزوم بما فيه كلفة وجوابه انه صار حقيقة عرفية فى البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والاصوليين وقد فسره هنا بالبالغ العاقل وفيما ياتى فى قوله من حيث انه مكلف بالملزوم بما فيه كلفة لسلامته هنا من نوع تكرار فى المعنى إذ من جملة التعلق الالزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف الملزم بالفعل على صيغة اسم الفاعل الملزم بالفعل على صيغة إسم المفعول وفسره فيما ياتى بالملزوم الخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر فائدته إلا باعتبار الوصف اللازم للبالغ العاقل وهو ألزام ما فيه كلفة (قوله تعلقا معنويا) اى صلوحيا بمعنى انه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزى فانه حادث

(١) قوله لتم فيه انه كيف يتم التقدير من الله تعالى محال ومن غيره فى الازل لا يتصور إلا أن يحمل التقدير على القدرة التنجيزى القديم لا على الفرض فتامل بانصاف اه كاتبه

بل ما خوطب به وهذا مبنى على ان الكلام ما تكلم به لا القول افعل وقال السعد بناء على ما اختاره العضد الحكم على هذا نفس الخطاب بل بالمعنى المصدرى ودليله القول اللفظى على ما يناسب معنى المفعول واعلم ان التكلم والكلام قديمان لا ترتب بينهما بالزمان كما لا ترتب بين الكلمات كذلك حتى على القول بانه لفظى كما اختاره العضد بل هو ترتب قديم لا نعقله فسبحان من لا تحيط به العقول (قول الشارح المسمى فى الازل خطابا) اخذ الشارح هذا المعنى من قول المصنف خطاب الله دون كلامه وهذا ايضا مذهب الاشعرى فالخطاب والحكم عنده قديمان وقدم الحكم مبنى على قدم الخطاب كما قاله العضد وسيأتى أن الحكم هو الخطاب فان سلم ان الخطاب هو الكلام الذى علم انه يفهم ولا يحتاج إلى وجود فاهم سلم الحكم اى قدمه والا فلا والحاصل ان قدم الخطاب مبنى على تفسيره وتسليم معناه وقدم الحكم مبنى على قدم الخطاب فان منع ذلك المعنى بلزوم أمر ونهى بلا فاهم امتنع قدم الخطاب فامتنع قدم الحكم (قوله ولا يخفى ما فيه من البعد والتعسف) كلام الائمة كالعضد وعبد الحكيم صريح فيما قاله سم فهو الحق واما ما قيل من المسمى له فى الازل هو الله ففاسد لما علمت من بناء التسمية على تفسير الخطاب (قول الشارح حقيقة) اى بتنزيل المعدوم منزلة الموجود قاله الشارح فيما سيأتى أى أنه كاف فى الخطاب لما أسلفناه الجواب عن كونه سفها فنزل منزلة الموجود فى الخطاب لكفايته فيه فالخطاب لا يستدعى وجود المخاطب هكذا ينبغى ان يفهم (قوله اشار به إلى دفع الخ) يبعده قوله على الاصح فانه اشارة إلى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز فشىء مداره النقل لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة إلى مختار الشيخ ابى الحسن الاشعرى من قدم الخطاب والحكم كما قدمناه (قول الشارح البالغ الخ) اقتصر عليه هنا مراعاة لقوله فيما سيأتى من حيث الخ إذ لو أخذه معنى الحيثية فى الموضعين للزم التكرار ولم يذكره مع الحيثية فيما سيأتى لانه لا دخل له فى التقييد إذ التقييد بالوصف اللازم للبالغ العاقل

قبل وجوده كما سياتي وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة إذ لا حكم قبلها كما سياتي

لانه التعلق بالفعل ولا يحصل الا بعد وجوده مستجمعا للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسي بذاته تعالى وصفاته فتنجيزى قديم (قوله قبل وجوده) وكذا بعده قبل البعثة لما سياتى انه لا حكم قبل البعثة وكذا بعد البعثة غير مستكمل بقية شروط التكليف كالعلم بالبعثة وبلوغ الاحكام (قوله اذ لا حكم قبلها) قال الشهاب سياتى فى قول المتن ولا حكم قبل الشرع إلى قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى وبه يوجه كلامه وأنت خبير بان ذلك مبنى على أن التعلقين معا يعتبران فى مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه الذى اسلفناه وكما يدل عليه ايضا قوله هنا وتنجيزيا دون او تنجيزيا وقال العضد فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذى افهم لم يكن خطابا وينبنى عليه ان الكلام حكم فى الازل او يصير حكما فيما لا يزال اه فانت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول دون التنجيزى اه قال سم وحاصله منازعة الشارح فى اعتبار التنجيزى فى مفهوم الحكم وصريح العضد بخلافه وأقول ماقاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتى ولا حكم قبل الشرع ومجرد مخالفة العضد لا تقدح فى ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ماقاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لهما المخالفة فى ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل احد ان يصطلح على ماشاء إذ لا مشاحة فى الاصطلاح اه ويرد عليه ان كلا من التعلقين مقيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الاخر فى الخارج إذ لا يمكن اجتماع صفة التنجيز ومقابله معا كما لا يمكن اجتماع قبلية الوجود مع بعديته بالنظر إلى مكلف واحد حتى يوجد التعلقان فى الخارج معا ويكون الخطاب متصفا بالتعلقين معا بان يكون مع كونه متعلقا تعلقا معنويا متعلقا تعلقا تنجيزيا ايضا والاقرب فى مثله ان معناه انه متصف بالتعلقين بكل تعلق فى وقته اى انه بحيث يتعلق قبل الوجود بهذا الوجه وبعده بذلك الوجه وهذا الاتصاف دائمى للخطاب المتعلق بالافعال هذا هو المعنى المتبادر فى مثل هذا الكلام لعدم اجتماع الصفتين معا فى وقت فيعتبر وجود كل فى وقتها التى هى مقيدة به وحينئذ يشكل ماذكره الشارح هناك فى تعليل عدم الحكم بعدم وجود التنجيزى فان اللازم وجود التنجيزى فى وقته لا دائما وانما اللازم دائما هو ان يكون بحيث إذا جاء وقت التنجيز تنجز وهذا موجود بلا ريب وكذلك يشكل قوله هنا إذ لا حكم قبلها اللهم الا ان يقال ان الشارح اراد انه يكون متعلقا تعلقا تنجيزيا فى الحال بعد ان كان متعلقا تعلقا معنويا فيما قبل وان كانت دلالة العبارة عليه قاصرة وان حمل المتن على هذا المعنى غير ظاهر فان قوله متعلق بفعل المكلف مطلق لا يدل على خصوص تعلق فيكفى فى صدقه أدنى تعلق فكيف يحمل على هذا التعلق الذى لا يدل عليه اللفظ ولا يذهب اليه الذهن مع انه مخالف لكلام القوم ومخالف لكلام المصنف فى منع الموانع فالاعتذار بانه اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح مما لا يقبل على ان قولهم لا مشاحة فى الاصطلاح لا يؤخذ على اطلاقه مع قطع النظر عن عدم صحته ضرورة على انه لا يجوز نقل اصطلاحات الفنون المدونة على غير وجهها لمكان الالباس وايهام انه اصطلاح اهله والظاهر انهم ما اصطلحوا على ذلك الا لاغراض تتعلق به فتغيير تلك الاصطلاحات كثيرا يؤدى إلى تفويت تلك الاغراض وترتفع الثقة بالنقل عن المصطلح الاول وايضا إذا لم يكن هناك غرض صحيح فهو عبث يحترز عن مثله ثم لا يخفى انا إذا اخذنا فى مفهوم الحكم التعلق التنجيزى بعد البعثة لزم انتفاء الحكم قبل البعثة بالضرورة وصار قول المصنف ولا حكم قبل الشرع لغوا لعدم الفائدة فكيف ذكروه وعدوه مسئلة والمسائل يجب ان تكون نظرية وقد استدلوا عليه بنحو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونقلوا فيه خلاف المعتزلة لا يرد ان قوله إذ لا حكم قبلها يدل على اعتبار قوله بعد البعثة فى مفهوم الحكم وهذا هو الظاهر فالاقرب ان لا يجعل جزأ من التعريف أصلا وانما هو بيان لوقت التعلق التنجيزى بتقدير وذلك بعد

(قوله اى متصفا الخ) بيان لما افاده عود الضمير على المكلف (قول الشارح وتنجيزيا بعد وجوده) أى ان يكون متعلقا تعلقا تنجيزيا فى الحال بعد تقدم تعلقه تعلقا معنويا وليس المراد ان يجتمع التعلقان معا كما يصرح به قوله قبل وبعد فتدبر ثم ان التعلق التنجيزى قالوا انه حادث وقدم عن العضد ان معنى الخطاب الازلى ان يتوجه الحكم عليه فى الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين واى تعلق حدث بعد مضى اليومين مع تضمن الامر الاول للقيد اللهم الا ان يكون معناه انه بعد مضى ذلك صار مامورا بالفعل بمقتضى مضى الزمن المقيد به فتامل (قول الشارح بعد البعثة) الاولى ان يرجع لقوله قبل وجوده أيضا ومع ذلك يزاد عالما بالبعثة فتدبر (قوله لان المركب الخ) التركيب فرع الحدوث والتعلق امر اعتبارى لا يوصف بالحدوث كما فى حواشى التوضيح (قوله فان الجارى عليه الخ) قد عرفت انه قديم تعلق أولم يتعلق وقد تقدم قبل تحقيق ذلك فتنبه

(من حيث انه مكلف) أى ملزم مافيه كلفة كما يعلم مما سياتى فتناول الفعل القلبي الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة

البعثة وبه اندفع ماذكرنا من لزوم لغوية قولهم لاحكم قبل البعثة تامل جدا (قوله من حيث انه) بكسر الهمزة وهو الاقيس أو فتحها اما على قول الكسائى بجواز إضافة حيث إلى المفرد أو بتقدير ان يجعل أن ومعمولها فى تقدير إسم المبتدأ والخبر محذوف اى ثابت فعد الفتح لحنا غير مسلم (قوله اى ملزم مافيه كلفة) اعترضه الشهاب بان التعبير بذلك يوجب الدور إذ التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور وأجاب سم بان هذا سهو لان اخذ فرد من افراد الحكم فى تعريفه لا يوجب الدور لانه يمكن تعلقه بدون تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى اه واقول هذه دعوى لا دليل عليها كيف والمكلف إسم مشتق مفهومه مركب من الذات والوصف كما هو حال المشتقات وتعقل مفهوم المركب متوقف على تعقل كل من جزئيه والتكليف أحد جزئيه فقوله لانه يمكن الخ ممنوع إذ يلزم عليه تعقل الذات مجردة عن الوصف فى مفهوم المشتق ولا يقول به احد وارتكاب التجريد فى مثله مخل بالتعريف (قوله فيتناول) أى التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة إذ المتعلق هناك صفة الخطاب اه سم واقول يصح[1] رفع الفعل ونصب القلبي وكذا رفع المكلف ونصب الواحد ورفع المتعلق ويجعل مفعوله مقدرا اى الاقسام الثلاثة تباعدا عن التكرار اللفظى مع ظهوره ثم لا يخفى ان اسناد التناول إلى ضمير التعريف على الاحتمال الأول مجاز اذ المتناول الفعل او المكلف او المتعلق (قوله الاعتقادى) أى كاعتقاد ان الله واحد وهو مبنى على ان الاعتقاد فعل للنفس والتحقيق انه من مقولة الكيف فلا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له والجواب بانه يعد فعلا عرفا لا ينفع لانه لا يدفع كونه ليس من الفعل الذى الكلام فيه هو الفعل الذى هو مقدور بنفسه للمكلف ولا يتعلق خطاب التكليف إلا به نفسه افاده سم وبه يظهر لك ما رددنا به كلامه سابقا فى ادخال مثل اعتقاد ان الله واجب تحت موضوع علم الفقه إذ حاول هناك ان الاعتقاد فعل واما ان المكلف به هل هو الفعل بالمعنى المصدرى او الحاصل بالمصدر فسياتى فى المسائل الآتية وقد بسطناه فى حاشية المقولات الصغرى (قوله وغيره) أى غير الاعتقادى وهو الفعل القلبي الذى ليس اعتقاديا كالنية والفعل القولى كتكبيرة الاحرام وقوله وغيره يحتمل ان المراد غير ماذكر من الفعل القلبي والقولى كغيرهما من الافعال مثل القيام فى الصلاة واداء الزكاة اوغير القولى وهو اقرب (قوله والكف) اى كف النفس وزجرها الذى هو مدلول النهى فعطفه على القولى عطف خاص اتى به دفعا لتوهم عدم شمول التعريف له الناشىء عن توهم انه ليس فعلا (قوله والمكلف الواحد الخ) لان المكلف إسم جمع يصدق بالقليل والكثير فالتعبير به اظهر من التعبير بالمكلفين لظهور المراد فى الجنس دون الجمع وفى إدخال الكاف فى قوله كالنبي صلى الله عليه وسلم فى خصائصه إدخال لنحو خزيمة فى جعل شهادته شهادة اثنين (قوله والاكثر من الواحد) فيه مامر فى قوله فى الكلام على نحمدك عند قوله الاخصر منه سؤالا[2] وجوابا فلا إعادة (قوله والمتعلق) اى والخطاب المتعلق عطف على الفعل أيضا قال سم وسها شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح فقال

(قوله إذا المتعلق هناك الخ) قد يقال يرفع على الفاعلية والمفعول محذوف أى الاقسام الثلاثة حذف لظهوره (قوله وقد يجاب الخ) هو لا يجدى فان المكلف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقى وهذا على الصحيح كيف نعم الشارح جار على مختار المصنف فيما مر ولعله بناه على انه فعل حقيقة (قوله وتقدم الجواب عنه) جوابه لا يفيد إذ الواحد لا كثرة فيه فالصواب ما قدمناه من ان من ليست تفضيلية وإسم التفضيل بمعنى المتجاوز فارجع اليه (قوله ملابسة الكلى لجزئياته) الاولى لاوصاف انواعه لان أوجه التعلق التى هى الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير أوصاف لانواع الخطاب التى هى الايجاب والتحريم ونحوهما افاده شيخنا ب ج

---

(١) قوله واقول يصح الخ خلاصته ان قول الشارح فتناول الفعل القلبي الخ يحتمل وجهين الاول نصب الفعل والمكلف والمتعلق على كونه مفعول يتناول وما بعدها ذكر نعوت لها والفاعل مستتر يرجع للتعريف على المجاز العقلى الوجه الثانى رفع الفعل والمكلف والمتعلق على الفاعلية اسنادا حقيقيا والقلبي والواحد وكذا الثلاثة المقدر بعد المتعلق بالنصب على المفعولية اه كاتبه

(٢) قوله سؤالا هو ان افعل التفضيل المعرف بال كالمضاف لا يستعمل بمن وقوله وجوابا هو التاويل بان ال زائدة او جنسية لان مدخولها فى حكم النكرة كما تقرر او بان من متعلقة باكثر مقدر مدلول عليه بالمذكور

(قوله كون الحيثية مستعملة الخ) لايخفى ان استعمال اللفظ فى كلا معنييه مجاز غير متعارف فحمل التعريف عليه بعد مع خفاء القرينة ويزيده بعدا صرف الحيثية باعتبار التقييد إلى بعض وباعتبار التعليل إلى اخر فالاقرب ان يقال الحيثية تقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالة وتبعا اى يتعلق بفعل المكلف إصالة كنفس الالزام أو تبعا كتوابع الالزام وتحقيقه ان المراد انه تعلق بفعل المكلف من جهة ان المكلف ملزم مافيه كلفة امابنفس ذلك الخطاب المتعلق كما إذا كان التعلق على وجه الاقتضاء او بغيره كما إذا كان لا على وجه الاقتضاء وكون الاول من جهة الالزام ظاهر وكذا الثانى لان تعلقه به مترتب على الالزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة الالزام ان يلزم بالفعل المتعلق به ولله در الشارح المحقق حيث أشار إلى هذا المعنى بقوله اولا اى ملزم مافيه كلفة ولم يقل اى ملزم ذلك الفعل وفى الجواهر ان قوله من حيث انه مكلف قيد فى البالغ العاقل اى البالغ العاقل المقيد بانه ملزم مافيه كلفة ولاشك ان فاعل المباح ملزم مافيه كلفة ويشير إلى هذا قول العضد المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون دون ان يقول من حيث انه فعل مكلفين اه وعبارة العضد المعنى بعد اعتبار الحيثية المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف قال السعد لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة والندب والكراهة موضع تامل اه ومراد الشارح بما قاله دفع منه فان عبارة العضد لا تقييد فيها بان المتعلق به ملزم فان أطلق فى قوله مكلفون وقوله فعل مكلف ومن تامل قول العضد لم يوجد يتعلق به من حيث انه فعل مكلف وكذا قول شارحنا الاتى فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق من علم ان معنى متعلق بفعل المكلف من حيث انه فعل مكلف فتكون الحيثية قيدا فى الفعل بان فاعله ملزم مافيه كلفة وهو معنى قول صاحب الجواهر انه قيد فى الفاعل تامل (قوله ظهر اعتبارها) اى الذى قال فيه السعد لا يظهر كما تقدم واسقطه المحشى من كلام سم بقى ان الحيثية بالمعنى الذي تقرر تدخل خطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا للحد مثلا انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف

من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير الآتية لتناول حيثية التكليف*

والفعل المتعلق وعلقوه عنه فاحذره وقوله باوجه حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من قبيل ملابسة الشىء لاوصاف انواعه وليست صلة المتعلق لان متعلق الخطاب فعل المكلف لا تلك الاوجه ولان معنى تعلق الخطاب بشىء بيان حاله من كونه مطلوبا أو غيره وما ذكر من الاقتضاء وغيره لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به (قوله من الاقتضاء) بيان لاوجه والمراد اقتضاء الفعل او الكف فيشمل الاقتضاء الجازم الايجاب والتحريم وغير الجازم ليشمل الندب والكراهة وقوله والآتية صفة لمدخولات من اولاوجه التعلق والمعنى واحد (قوله لتناول حيثية التكليف) علة لشمول التعريف الخطاب المتعلق باوجه التعلق الثلاث بجعل الحيثية مستعملة فى معنييها معا وهما التقييد والتعليل فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه ان يكون التعلق على وجه الالزام وهو معنى التقييد او بسبب وجود الالزام ولاجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء غير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام كما ذكره الشارح والمراد بتناول حيثية التكليف للثلاثة المذكورة انها تجامعها ولا تخرجها وليس المراد ان دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعلم اندفاع قول التفتازانى لايخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الاباحة بل والندب والكراهة موضع تامل لانه مبنى على قصر الحيثية على التقييد واندفاع ما اورده شيخنا العلامة من أنه يخرج من التعريف بهذه الحيثية الالزام نفسه لان ما كان لاجل الالزام لا يتناول الالزام نفسه وايضا المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للادخال كما قاله اه لان مبنى ايراده الاول على قصر الحيثية على التعليل ومبنى إيراده الثانى على أن المراد بهذه الحيثية الادخال وليس كذلك بل اخراج المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الشارح على ان الحيثية تكون للادخال ايضا كما لايخفى على من له أدنى إلمام بكلام الأئمة اه ملخصا من سم ولايخفى ان استعمال اللفظ فى كلا معنييه معا مجاز غير متعارف فحمل التعريف على مثله بعيد سيما مع خفاء القرينة ثم ان صرف الحيثية التقييدية إلى بعض أقسام التعلق والتعليلية إلى بعض آخر يوجب بعدا آخر فى الكلام فهذا هو المراد الذى لا يدفع الايراد وحينئذ فالاقرب ان يقال الحيثية التقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالة وتبعا ان يتعلق بفعل المكلف اصالة كنفس الالزام او تبعا كتوابع الالزام وبقى ان يقال ان الحيثية بالمعنى الذى تقرر تقتضى شمول التعريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا للحد مثلا انه خطاب متعلق بفعل المكاتب وهو الزنا لا لاجل انه ملزم بما فيه كلفة إذ لولا وجود التكليف لم

للاخيرين منها كالاول الظاهر فانه لولا وجود التكليف لم يوجد ألا ترى إلى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلول الله لا إله إلا هو خالق كل شىء ولقد خلقناكم ويوم يسير الجبال وبما بعده مدلول وما تعملون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى

يوجد ألا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع كما سيفصح عنه وقد يجاب بان هذا الطريق الذى أثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير الجازم والتخيير للتكليف حاصله الدوران ومحل أعتباره حيث لا مضاعف له وقد أضعفته بالنسبة إلى خطاب الوضع بثبوت خطاب الوضع فى حق من انتفى عنه التكليف كما فى غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخيير إذ لم يثبتا فى حق من انتفى عنه التكليف أصلا (قوله للاخيرين) أى الاقتضاء غير الجازم والتخيير وقوله كالاول الظاهر أى الاقتضاء الجازم فان تناول حيثية التكليف له ظاهر وللاخيرين خفى لا الاقتضاء الجازم هو الزام ما فيه كلفة وذلك معنى التكليف وأما الاقتضاء غير الجازم والتخيير فلا الزام فيهما ففى تناول حيثية التكليف لهما خفاء وبينه الشارح بانه لولا وجود التكليف لم يوجد اى ولولا ثبوت تعلق الزام ما فيه كلفة لم يثبت تعلقهما حتى انه لا بد ان يثبت عند المكلف تعلق الزام ما فيه كلفة قبل ثبوت تعلق الاقتضاء غير الجازم والتخيير كما يشير اليه استدلاله بانهما منتفيان قبل البعثة كانتفائه أى وبعد البعثة لا يثبت عند المكلف تعلقهما إلا بعد ان يثبت عنده تعلق ايجاب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله ألا ترى إلى انتفائهما قبل البعثة الخ) اعترضه الشهاب بان الاشتراك فى الانتفاء قبلها لا يقضى كون خصوص بعضها علة فى البعض الاخر انتفاء ووجودا وأجاب سم بان الاشتراك فى الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك العلة وهو دليل ظنى فيدل على علية بعضها للبعض الاخر دلالة ظنية وهى كافية فى مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور الخ) يمكن أن يكون اشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالسنة او الاجماع أو القياس إذ لا خطاب وحاصل الدفع ان كلا مما ذكر مظهر للحكم لا مثبت له أى انه كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة للاحكام أفاده سم وقد يقال أنه لا إشعار فى الكلام بورود اعتراض أصلا وإنما الوجيه أنه لما فسر الخطاب بما لا يعرف بذاته أعنى الكلام النفسى الأزلى أشار إلى ما يعرف به من دليله تكميلا للبيان وتوضيحا للمقام فالاحسن ما قاله النجارى من أنه جواب عما يقال لا إطلاع لنا على الكلام النفسى إثباتا ولا نفيا ولا خروجا ولا دخولا لانه صفة قائمة بذاته تعالى فما الطريق إلى ذلك فأجاب بأن الطريق اليه الألفاظ القرآنية والسنية لدلالتها عليه (قوله وخرج بفعل المكلف) لم يخرج بقوله المتعلق لانه ليس للاحتراز لانه صفة لازمة للخطاب إذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشىء (قوله بذاته وصفاته) اى الذاتية والفعلية فقوله تعالى الله لا إله إلا هو مثال للخطاب المتعلق بذاته وصفاته الذاتية لدلالته على الذات ووجوبها وقوله تعالى الله خالق كل شىء مثال للمتعلق بصفته الفعلية (قوله وذوات المكلفين والجمادات) بقى عليه ذوات البشر غير المكلفين وبقية الحيوانات وافعالهما وصفاتهما وصفات المكلفين التى ليست افعالا واجيب بانه لا يجب فى بيان الاخراج بالعنوان التنصيص على كل ما خرج بل يكفى التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس فى كلامه ما يقتضى الحصر (قوله فانه متعلق بفعل المكلف) قال الناصر

(قول الشارح الاترى الخ) جار فيه مع ان غرض الحيثية إخراجه ويجاب بان الطريق الذى اثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير الجازم والتخيير للتكليف حاصله الدوران ومحل اعتباره حيث لا مضعف له وقد اضعفه بالنسبة إلى خطاب الوضع ثبوت خطاب الوضع فى حق من انتفى عنه التكليف كما فى غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخيير إذ لم يثبتا فى حق من انتفى عنه التكليف اصلا كذا قيل وعندى أنه لا ورود لخطاب الوضع اصلا لانه لم يتعلق بالفعل أى بطلبه أو تركه بل بكونه كذا كالحكم على الوصف بالسببية وهو جعله مناطا لوجود حكم والحكم المتعارف عندهم اى ما اصطلحوا على تسميته حكما هو الاول دون الثانى كما يصرح به كلام الشارح هنا وعند الكلام على ما ورد به خطاب الوضع وسيأتى له بقية تدبر (قوله كانه إشارة الخ) لا إشعار هنا بسؤال أصلا فالاولى انه بيان لما يدل على الحكم تتميما للفائدة (قوله لا يتعلق به التكليف) الصواب حذفه فانه مخالف ما قاله السعد فى التوضيح ان المكلف به حقيقة المعنى المصدرى (قوله والموجود الخ) وهو الحركة (قول الشارح ولا خطاب يتعلق الخ) هذا الصنيع صريح فى أن المصنف لا يسمى خطاب الوضع حكما أصلا ولو تعلق بكون فعل المكلف صحيحا او الا فلا فرق بينه وبين فعل الصبى فى ذلك وسيأتى وصفه بالصحة وكلامه هنا يقتضى أنه لا حكم أصلا يتعلق بفعل الصبى فان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل

ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة

هذا مبنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو أى الخطاب متعلق بمعمولهم ورده سم بان المولى التفتازانى فى شرح العقائد فى مبحث الاستدلال بالآية على خلق الافعال صرح بعد ذكره أن المعنى على أن ما مصدرية وعملكم وعلى انها موصولة ومعمولكم بشمول معمولكم على الثانى للافعال قال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة يعنى شمول المعمول للافعال قد يتوهم أن الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية اه أى فكذا الفعل هنا المراد به الحاصل بالمصدر كما صرح به الشيخ خالد فى شرحه هنا حيث قال والمراد بالفعل الذى هو متعلق الخطاب الاثر الذى يوجده المكلف به الخارج لا ايقاع هذا الأثر لأن الايقاع أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ الخ) مراده بهذا نفى الخطاب التكليفى عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى من أن الخطاب الوضعى يتعلق بذلك. فان قيل قد تعلق الخطاب بفعل غير البالغ العاقل نفيا فى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث الخ وجوابه ان هذا بيان لعدم تعلق الخطاب المتعلق باوجه التعلق عن فعل الصبى والمجنون لا متعلق بفعلهما على وجه النفى إذ المتعلق بفعلهما على وجه النفى هو لا بفعل الصبى والمجنون كذا ويكون نفيا بمعنى النهى. ثم كان الانسب للشارح ان يقول وخرج بالمكلف فعل غيره فلا يتعلق به الخطاب المذكور او ولا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ العاقل لايهام عبارته نفى خطاب الوضع أيضا فيخالف ما سيصرح به فى شرح قول المصنف وان ورد سببا وشرطا الخ وقد يقال يوفع هذا الايهام كون الكلام فى خطاب التكليف مع ان قوله الاتى ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل يرشد الى ذلك وأما جعل الشهاب عميرة المنفى فى كلام الشارح كلا من الخطابين فمناف لكلام الشارح الاتى كما اعترف هو ولا دليل له على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل واما ما استدل به عليه من انه انما يتعلق بكون الشىء دليلا وغيره وان كون الشىء كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه لان كون الشىء كذا وان يكن فعلا إلا أن الشىء المضاف اليه الكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا إذ لا معنى لتعلقه به إلا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكأن الشيخ توهم أن جعل الكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف اليه كما دل عليه تعبير الشارح الذى استدل به وذلك باطل قطعا أفاده سم (قوله وولى الصبى والمجنون الخ) هذا دفع لتوهم تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل فى هذه المواضع التى يتوهم فيها ذلك وحاصله ان ما يتوهم تعلقه بفعل الصبى والمجنون انما هو متعلق بفعل وليهما وبقى أنه يرد على نفى خطاب التكليف بما ذكر ما أورده العز بن عبد السلام من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم والجواب ان المراد امر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين للاستئذان بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين وفيه أن خطاب الامر للمؤمنين بارشاد القاصرين لذلك خطاب متعلق بالاستئذان لان طلب الارشاد الى شىء خطاب متعلق بذلك الشىء لانه مبين لحاله إلا ان يقال المنفى هو التعلق القصدى والتعلق القصدى فى الاية انما هو بالارشاد ومثل هذا كله فى نحو خبر مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فالتعلق القصدى انما هو بفعل الاولياء (قوله واداء ما وجب) ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به قوله فى مالهما أو من الوجوب الشرعى فقوله فى مالهما متعلق باستقرار محذوف على أنه حال من ما الواقع على المؤدى

بل بكونه كذا فليس حكما فى عرفهم وان تعلق بفعل المكلف والحاصل ان بعض الاصوليين قال لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف وبعضهم التزمه اى انه حكم كابن الحاجب فزاد فى التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعى والشارح حمل المصنف على انه ليس بحكم وأخذ ذلك من قول المصنف أولا والحكم خطاب الله فانه يقتضى الحصر ومن قوله فيما سيأتى فى وضع حيث يطلق عليه الحكم وحينئذ فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل لا بالحيثية كما قيل وهذا لا ينافى ان فعل الصبى كغيره يوصف بالصحة ونحوها من الاحكام الوضعية انما ينافى انها احكام ومن هنا تعلم ان معنى قول الشارح فيما يأتى فليس من الحكم المتعارف اى لا يسمى حكما وليس هو بحكم اصلا لانه حكم غير ما اشتهر عندنا وقوله ومن جعله منه اى من المتعارف أى أنه حكم ويسمى حكما وهذا الجاعل يجعل التعلق بالفعل أعم من طلبه وطلب تركه وكونه كذا هذا ما فى العضد والتوضيح وهو اللائق وبصنيع الشارح والمصنف وبه قال بعض المحققين هنا الا انه لم يتمم فوقع الحواشى فيما وقعوا فلا تغتر بذلك

اى

وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزل فعلها فى هذه الحالة
منزلة فعله وصحة عبادة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليها ليس هو لانه مامور بها كالبالغ بل ليعتادها فلا
يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

أى ما وجب أداؤه على الولى كالتالف مالهما (قوله وضمان المتلف الخ) معطوف على أداء ويدل عليه
قوله كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته عطف خاص على عام فالضمان بمعنى الغرم والكلام
على حذف مضاف أى بضمان بدل المتلف أو معطوف على ما وجب عطف خاص على عام أو على الزكاة
التى هى بمعنى القدر المخرج والضمان على هذين بمعنى المضمون به (قوله كما يخاطب) ما مصدرية والجار
والمجرور صفة لمصدر حذف وأقيمت صفته مقامه أى يخاطب خطابا كخطاب صاحب البهيمة الخ
وقوله حيث فرط ظرف ليخاطب او لأتلفته (قوله كصلاته وصومه) هذا عندنا معاشر الشافعية واما
مذهب الامام مالك فانما يثاب على الصلاة دون الصوم وفرق بتكرر الصلاة كل يوم فيشق أمرها بخلاف
الصوم فان قلت قولنا معاشر الشافعية ان صلاة الصبى مندوبة مشكل لان الندب من قبيل خطاب
التكليف ولا يتعلق به فلا يصح ان يقال معنى مندوبة مطلوبة على وجه الندب ولأنها مطلوبة من
الولى كذلك لان خطاب الولى بان يامر الصبى بذلك على وجه الوجوب وقد يجاب بان معنى ندبها ان لها
حكم المندوب من حيث إثابة فاعله وعدم إثمه بالترك ولا يخفى قوة الاشكال (قوله المثاب عليها) بالجر
نعت للصبى فنائب فاعل المثاب ضمير مستتر يعود على ال الواقعة على الصبى فالصلة جارية على من هى له
أو نعت لعبادة فنائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الصبى فالنعت سببى والصلة جرت على غير من هى له
ولم يبرز لامن اللبس او الجار والمجرور فالنعت حقيقى بمعنى التى يترتب الثواب عليها قال الشهاب عميرة
والتقييد بقوله المثاب عليها لتقوى الشبهة فى توهم تعلق خطاب التكليف بها إذ الصحة وحدها تتحقق
باستجماع ما يعتبر فى الفعل شرعا وإن لم يتعلق الطلب به كالمباح (قوله ليس هو) اى ماذكر من صحة
عبادة الصبى لأنه مأمور بها كما فى البالغ أى حتى يقال أمره بها نص فى تعلق خطاب التكليف بفعل غير
البالغ العاقل واعترضه الشهاب عميرة بانه مشعر بان امر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل
ليعتادها قضيته أن الاعتياد علة للصحة وفيه نظر أيضا وأجاب عن الثانى بأن الاعتياد علة غائية باعثة لحملة
الشرع على الحكم بالصحة وإلا فاحكام المولى سبحانه وتعالى منزهة عن العلل الباعثة واجاب سم عن الاول
بان صحة العبادة متوقفة على الامر بها فى الجملة بدليل انه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به شرعا ولهذا لو أعاد
الظهر مثلا منفردا بغير خلل فى فعلها اولا كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالامر بها والضمير فى قوله
مامور بها راجع للعبادة كما يتبادر من قوله بل ليعتادها فلا يتركها فاندفع اعتراض الناصر بان مقتضى
كلامه ان صحة عبادة البالغ مامور بها فتكون الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من خطاب التكليف
وليس كذلك بل هى من خطاب الوضع لانه مبنى على جعل الضمير راجعا للصحة تامل (قوله ولا
يتعلق الخطاب الخ) حاصله ان اللام فى المكلف للعموم فى اشخاص المكلفين المستلزم للعموم فى الاحوال
والازمنة والبقاع وأن امتناع تكليف الغافل وتاليه فى الظاهر نفى للتكليف عن هذه الاشخاص
من المكلفين وفى التحقيق اى وعند التحقيق لذلك وتحريره يرجع ذلك إلى نفى التكليف عن البالغ
العاقل فى بعض أحواله دون سائرها والتخصيص بالنظر للاول راجع لعموم الاشخاص الملزوم
وإلى الثانى راجع لعموم الاحوال اللازم افاده الشهاب عميرة قال سم وحاصله حمل ال على العموم إلا
أنه مخصوص بالنسبة الى الاشخاص أو الأحوال ويرد عليه أن هذا يوجب اختلال التعريف إذ لا يصدق
حينئذ إلا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف سوى ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق
بفعل المكلف الواحد كالنبى ﷺ بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل او فى المكلف على الجنس

كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل والملجأ والمكره ويرجع ذلك في التحقيق الى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض احواله واما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف

ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا إلى زيادة الفائدة وإلا فلا ضرورة إلى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب تعلق بجنس المكلف فهو حكم واما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فأمر آخر اه وعلى هذا الوجه يكون معنى قول الشارح ويرجع ذلك الخ ان ما افاده هذا النفي من انتفاء التكليف عن بعض الاشخاص البالغين العاقلين يرجع عند تحقيقه وتحريره إلى انتفاء تكليفهم في بعض احوالهم فيكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بافعال جميع المكلفين في بعض احوالهم فالتخصيص في الحقيقة إنما هو في الاحوال قال الناصر ما حاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والاوقات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين ورده ابن قاسم بان استلزم العموم في الاشخاص للعموم في الاحوال لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم وكانه ظن ان معنى الاستلزام ههنا انه إذا عم الحكم في الواقع الاشخاص لزم ان يعم ايضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس كذلك بل لا معنى له لان الصفة إذا أفادت العموم في الاشخاص كانت مفيدة له في احوالها ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعلم ان كلام الشارح غير مناف لما هو الحق هذا وان أراد الشيخ أن أل ههنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد عن الشهاب تأمل قال العلامة النجاري ويحمل كلام الشارح وجها آخر[1] وهو ان يكون جواب إيراد تقريره ان اللام في المكلف للاستغراق والشمول فلا يدخل في الحد شيء من افراد المحدود إذ لا يتعلق شيء بفعل مكلف فيفيد عكس التعريف[2] فاجاب بجوابين الاول بناء على الظاهر وهو ان اللام للجنس الصادق بالقليل والكثير لا للاستغراق فلا يفسد عكس التعريف والثاني على التحقيق وهو انا لا نسلم فساد عكس التعريف على تقدير كون اللام للاستغراق لان ما ذكر يرجع إلى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض احواله على منوال ما سبق[3] في الجواب عن الوجه الاول اه (قوله كما يعلم مما سيأتي) قال الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الاباحة والندب والكراهة ويجاب بان فيه تغليبا او اكتفاء او يدعى انه حيث اطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسيم الوضع بانواعه مجازا او حقيقة عرفية اه وقد يجاب ايضا بانه إذا علم كون الغفلة وما ذكره معها موانع من تعلق بعض انواع الخطاب علم كونها موانع ايضا من بقيتها لظهور ان مانعيتها ليس إلا لعدم التاهل معها للخطاب تامل (قوله كما مشى عليه المصنف) اى حيث اخرجه بقوله من حيث انه مكلف وفيه نظر ظاهر لان ما تقدم من حمل الحيثية على معنييها التقييد

(قوله فالوجه حمل ال الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح ويرجع الخ أن ما أفاد هذا النفي من انتفاء التكليف عن بعض الاشخاص البالغين يرجع عند تحقيقه إلى انتفاء تكليفهم في بعض أحوالهم فيكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بجميع افعال المكلفين في بعض أحوالهم

(١) قوله وجها آخر أي غير الوجه الاول الذي حمله عليه سم من ان المقصود منه بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه اى بيان الواقع من حمل ال في المكلف على الجنس ودفع ما قد يتوهم الخ اى من حملها فيه على الاستغراق وقوله وهو ان يكون جواب ايراد الخ اى وذلك الوجه الآخر هو ان يكون كلام الشارح المقصود منه جواب إيراد تقريره الخ لا بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه كاتبه عفي الله عنه

(٢) قوله عكس التعريف يعني كل ما صدق المحدود صدق الحد اى كل ما صدق الحكم صدق صدق انه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ اه كاتبه

(٣) قوله على منوال ما سبق الخ اى من انه يكون الخطاب التكليفي في الواقع متعلقا بافعال جميع المكلفين في بعض احوالهم فالتخصيص في الحقيقة إنما هو في الاحوال اه كاتبه

والتعاليل

ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد فى التعريف السابق مايدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير او الوضع لكنه لايشمل من الوضع مامتعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر

والتعليل يدخل خطاب الوضع بالطريق الذى أدخل به الشارح الاقتضاء الغير الجازم والتخيير وهو انه لولا وجود التكليف لم يوجد الوضع الاترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم إلا ان يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لامعارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف فى الجملة فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم إذ لم يثبتا بدون التكليف فى حق احد (قوله ومن جعله منه) اى من الحكم المتعارف زاد او الوضع فانه يقول الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فاذا ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ومن لم يجعله منه يمنع كون الخطاب الوضعى حكما فكيف يجب ذكره فى تعريف الحكم بل كيف يصح وقد يقال من جعله منه لايحتاج إلى زيادة او الوضع لدخوله فى الحد إذ المراد من الاقتضاء والتخيير الاعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى إذ معنى سببية الزوال مثلا إيجاب الصلاة عنده فاندفع ماذكر بقوله لكنه لايشمل من الوضع الخ (قوله زاد فى التعريف السابق) قال الشهاب فيه نظر أما أولا فلان من جملة التعريف السابق فيه تسامح وأما ثانيا فلان هذه الزيادة لاتلزم من جعله منه لان المراد من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى لأنه يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ جعل الزنا سببا للحد مثلا يرجع إلى إيجاب الحد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع يرجع إلى تجويز الانتفاع بالمبيع عندها وتحريمه عند عدمها وقس فهو داخل فى التعريف بدون هذه الزيادة فلا يتم مااشار اليه بقوله يدخله من ان قيد الاقتضاء والتخيير يخرجه اه والاعتراض الثانى ذكره شيخ الاسلام كما نقلنا عبارته قال سم وكلا الامرين مدفوع أما الاول فلان قول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير واحد فالتعريفان حينئذ متساويان فى أداء المراد ولايضر اختلاف اللفظ فتم كلام الشارح وأما الثانى فلان الشارح لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية امر واقع وهو ان من جعله منه زاد ماذكر قاصدا بزيادته الادخال وهذا كلام صحيح وأما ان الادخال متوقف فى الواقع على هذه الزيادة اولا فامر اخر ولو سلم فالمراد مايدخله ادخالا ظاهرا من غير تكلف لايليق بالحدود فلا ينافى دخوله لاعلى هذا الوجه فان قيل بعض من جعله منه لم يات بهذه الزيادة فيشكل قوله من جعله منه زاد الخ من لازمه صيغ العموم والحكم على كل فرد منه قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده لاعلى كل فرد منه وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على انه لامانع من جعل من نكرة موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم اه ملخصا ويرد عليه ان كلمة من للعموم الافرادى لاللعموم المجموعى وقد قالوا ان مدلول العموم موجبة كلية والحكم فيها إنما هو على الافراد دون المجموع ويرد على الثانى ان المعنى جميع من جعلوه منه زادوا الخ وهو فى عدم الصحة مثل الاول فلا فائدة فى التزامه (قوله لكنه لايشمل الخ) اعتراض على التعريف المذكور للخطاب الشامل لخطاب التكليف وخطاب الوضع بانه غير جامع وقد اورد التفتازانى هذا الاعتراض فى التلويح واجاب عنه بان المراد بالتعلق الوضعى اعم من ان يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا لشىء أو يجعل شىء سببا أو شرطا مثلا له والشارح رحمه الله لم يرتض هذا الجواب لامور ثلاثة الاول ان هذا الجواب مع مافيه من مزيد التكلف لان الخطاب الضمنى بكون الزوال سببا للظهر مثلا إنما يتعلق اولا وبالذات بالزوال فانه إنما يبين حاله وهو كونه سببا لوجوب الظهر وان تكلفنا بجعله متعلقا بالوجوب من حيث انه يبين حاله فى الجملة

(قول الشارح ومن جعله منه الخ) اى معنى فا بانه غير الحكم التكليفى كما يرشد اليه رجوع ضمير جعله للحكم الوضعى الذى ليس من المتعارف عند المصنف والحاصل ان بعضهم قال ان ماتسمونه حكما وضعيا ليس حكما عندنا ولئن سلمناه فهو داخل فى التكليفى ومنع ذلك بان خطاب الوضع معناه جعل الشىء سببا مثلا وخطاب التكليف معناه ايجاب الشىء مثلا فالحكم الوضعى هو سببية الزنا للحد مثلا والحكم لتكليفى هو وجوب الحد فهما مفهومان متغايران احدهما فيه اقتضاء والثانى لااقتضاء فيه اصلا فكيف يكون أحدهما الآخر قال السيد فالخطاب الذى تعلق بالحد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل مكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بسببية الزنا فانه لااقتضاء فيه اصلا نظرا إلى ماتعلق به نعم قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لايندرج فى الحد كما لايخفى فلا بد من الزيادة فتدبر حتى يندفع مافى الحواشى (قول الشارح مامتعلقه غير فعل المكلف) بان لايكون فعل المكلف هو السبب او الشرط إلى آخر أحكام الوضع والمراد انه لايتناوله تناولا قريبا ثم ان الصحة والبطلان ليسا مما اعترض به الشارح بأن كان وصفا لعبادة الصبي لانهما عند ابن الحاجب ليسا من الاحكام الشرعية

واستعمل المصنف كغيره ثم للحكاية المجازى

وهو كون الزوال سببا له فالوجوب ليس فعل المكلف وانما فعله نفس الظهر فيحتاج الى دعوى تعلقه به فقول الشارح لايشمل اى بحسب الظاهر المتبادر الخالى عن التكلف الذى لا يليق بالحدود الا بطريقة ابن الحاجب بدون ضرورة داعية الى ارتكابه الثانى انا إذا اعتمدنا على هذا التكلف نقول ان الخطاب الوارد بكون الزوال سببا لوجوب الظهر كما انه تعلق بفعل المكلف الذى هو الظهر على ماقررناه من التكلف تعلق بفعل غيره الذى هو نفس الزوال على وجه خال عن التكلف حيث بين انه سبب للوجوب وكل من التعلقين حكم وضعى متميز عن الآخر مقصود ان لم يكن الثانى هو المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثانى قطعا وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه من غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر أى لا يشمل هذا الوضع الخاص الذى هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقا خاليا عن التكلف بان يلاحظ تعلقه به ابتداء وعدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان حاصله بيان متعلق آخر الخطاب ومعلوم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقيه لاسيما مع كون تعلقه به ظاهرا لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه الاخر لاسيما مع كون تعلقه به فيه تكلف ولا يدفع فى اعتبار كل من التعلقين وكون الخطاب باعتبار كل بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والا لزم امتناع تعدد الحكم مطلقا لان الخطاب الذى هو الكلام النفسى صفة واحدة لا تعدد فيه الا باعتبار تعلقاته لا يقال شرط متعلق الوضع ان يكون فعلا فغيره وان وقع متعلقا فى الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لانا نقول هذا باطل لتصريح الأئمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه الثالث ان الاعتراض ليس هو بما ليس فعلا فقط بل بفعل غير المكلف ايضا لان قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلا اصلا كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبى والمجنون مع ان الخطاب المتعلق من خطاب الوضع ولا يشمله التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد جنس المكلف اعنى الانسان لانا نقول لا اعتبار لمثل هذا فى غير التعريف لعدم انفهامه من اللفظ فكيف فى التعريف على انه يبقى ما متعلقه فعل البهيمة ولا يصح أن يراد بجنس المكلف مطلق الحيوان إذ لا يقدم على ذلك عاقل اه ملخصا من سم واقول ما ادعاه من التكلف فى جواب التفتازانى مدفوع بانه بيان لكيفية تعلق خطاب الوضع ما تكلفه فى ايراداته المبنية على هذا القصر (قوله واستعمل السين) السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد أى أعمل بمعنى اطلق وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف واما هو على حذف مضاف اى كاستعمال غيره او حال من المضاف قاله الناصر ويرد عليه ان معنى الاستعمال طلب العمل كالاستخراج والاستغفار طلب الخروج والمغفرة فاذا لم يعتبر معنى الطلب يبقى معنى لا الاعمال كما ذكره وحينئذ لا يظهر للكلام كبير معنى فالوجه ان المراد طلب مجازى أى جعل عاملا فى المكان مفيدا له كأنه يطلب منه العمل والافادة على انه لا معنى للتأكيد ههنا نعم السين الداخلة على المضارع فى نحو حديث ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة الحديث قالوا انها للتأكيد وبينوا بأن هذا الافتراق واقع البتة فالتأكيد فيه ظاهر دون ما هنا تأمل (قوله للمكان المجازى) عدى استعمل باللام اما لتضمنه معنى استعار او هى بمعنى فى ثم أن علاقة هذا المجاز المشابهة فان المعنى محل لتردد الفكر وجولاته كالمكان والقرينة استحالة كون المعنى مكانا كذا قرر سم ومن اعتبر المشابهة فى أن كلا ينبنى عليه شىء لان كون الحكم خطاب الله ينبنى عليه قولنا لا حكم إلا لله كما أن المكان الحسى ينبنى عليه فقد أصاب المحز لأن الغرض ترتب قول المصنف لا حكم الا لله على التعريف السابق فهو متفرع عليه ثم لا بد من تجوز آخر لان ثم للمكان البعيد وقد استعمل هنا فى القريب بعلاقة الضدية وقد أفصح عن هذا

بل من العقلية اذ هما الموافقة والمخالفة كما فى مختصره (قوله بمعنى أطلق) قيل وعلى هذا فلام للمكان بمعنى على وفيه انه لا يلزم من كونه بمعنى أطلق ان يتعدى تعديته ثم انه بناء على الزيادة فالباء فى معنى العمل لا الاعمال فالاولى انهما للطلب والعمل معنى مجازى هو افادة معنى المكان

المجاز

كثير او يبين فى كل محل بما يناسبه كما سيأتى فقوله هنا (ومن ثم) أى من هنا وهو أن الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول

المجاز قوله من هنا ولا ينافيه قوله بعد ذلك اى من اجل ذلك المشار به للبعيد بحمله على التجوز باعتبار ان المعنى غير محسوس فكانه بعيد أو باعتبار انقضاء اللفظ الدال عليه بمجرد النطق به فظهر أنه لا تنافى بين لفظة من هنا ومن أجل ذلك (قوله ويبين فى كل محل بما يناسبه) قال الشهاب عميرة اشارة إلى ان ثم لا دلالة لها على ازيد من مشارها اليه لوحظ فيه كونه مكانا وام بيان ذاته فبقرينة خارجية يختلف باختلافها (قوله فقوله هنا ومن ثم الخ) القول بمعنى المقول مبتدأ وهنا متعلق به ومن ثم عطف بيان على القول بمعنى المقول وقوله أى من هنا جعله الناصر خبرا عن القول باقامته أى مقام قولنا معناه وأثر التكليف عليه ظاهر اذ ارادة معناه من لفظة أى بعيد جدا فالاحسن أن يجعل الخبر محذوفا تقديره يقال فى بيان معناه اى ومن هنا أى هذا اللفظ (قوله أى من أجل ذلك نقول) يدل على أن الجار والمجرور متعلق بقول مقدار وجملة لا حكم إلا لله مفعوله وللك أن تجعل لا حكم إلا لله مبتدأ خبره الجار والمجرور أى قضية لا حكم إلا لله ناشئة من ذلك والحامل على تقدير القول ان المعلل لا يكون إلا فعلا ولا حكم إلا لله ليس كذلك ثم يرد على هذا التقدير أنه لا يلزم من كون الحكم فى الواقع خطاب الله أن نقول هذا القول والجواب أن المراد بالقول الاعتقاد اى من اجل اعتقاد ان الحكم خطاب الله نعتقد انه لا حكم إلا لله وجعل الشارح من تعليلية لا ابتدائية مع انه المناسب للمكان الذى هو المعنى الحقيقى لثم لتخلف ضابط الابتدائية فيه فان الرضى يقول انه يعتبر ان يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيئا ممتدا كالسير ويكون المجرور بها الشىء المبتدأ منه ذلك الفعل ان يكون الفعل المتعدى بها اصلا للشىء الممتد نحو خرجت من الدار فان الخروج ليس شيئا ممتدا إذ هو الانفصال ولو باقل من خطوة وتعرف بان يحسن فى مقابلتها إلى او ما يفيد فائدتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ بالله التجىء اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ثم ان المراد بقوله لا حكم إلا لله هو الاعتقاد لا التلفظ لأنه لا معنى له والاعتقاد ليس امرا ممتدا ولا يظهر كونه أصلا لأمر ممتدا لا بتكلف كما لا يظهر أصل مقابلة من هنا بالى أو ما يفيد فائدتها فضلا عن حسن موقعها إلا بتكلف ايضا بخلاف معنى التعليل فانه ظاهر لا تكلف فيه فاندفع ما قاله الناصر ان التعليل غير متعين لصحة الابتداء بل هو اظهر للمناسبة المتقدمة ٭ قال الكمال ومقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله انا نقول لا حكم إلا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن او قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك انا اذا اخذنا الخطاب جنسا يتناول المخلوق وغيره وباضافته إلى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم إلا خطابه وهذا معنى قولنا لا حكم إلا لله تعالى وعبارة الشارح غير وافية بايضاح هذا المحل اه ومراده ان مقصود المصنف انه يعم من تعريفنا الحكم بما ذكر انا نقول الخ فتوجه كلام المصنف بالحمل على العلم اى ظهر من ذلك التعريف وعلم هذا القول السابق للحكم التكليفى لا المطلق الحكم كما تقدم ومعلوم أن كون الحكم المخصوص هو خطاب الله لا يتفرع عليه اعتقاد ان لا حكم على الاطلاق إلا لله كما افادته لا التى هى نص فى نفى الجنس إذ لا يلزم من الاختصاص بالاخص الاختصاص بالاعم حتى يتفرع على الاول اعتقاد الثانى واجاب بانه ليس المقصود بقول المصنف لا حكم إلا لله نفى جنس مطلق الحكم بل نفى جنس الحكم التكليفى بقرينة السياق او يقال لا قائل بالفرق بين الحكمين فاذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به اه ويرد على الجواب الاول انه قد يشكل عليه النفى بلا التى هى نص فى نفى الجنس إلا ان يقال هى لنفى جنس ما فيه الكلام من الحكم وهو الحكم التكليفى ثم بعد هذا يقال أن السؤال ساقط من أصله بعد أن عرفت تاويل الكمال كلام المصنف (قوله فلا حكم للعقل) المناسب لعموم النفى فى قوله لا حكم إلا لله

(قوله فمجاز استعارة) أى تبعية كما هو معروف فى اسماء الاشارة (قوله بجامع ان كلا الخ) الاولى بجامع ان كلا ينبنى عليه شىء لان الحكم خطاب الله ينبنى عليه قولنا لا حكم إلا لله كما ان المكان الحسى ينبنى عليه عليه لان الغرض ترتب قول المصنف لا حكم إلا لله على التعريف السابق فهو متفرع عليه (قوله فمجاز مرسل) علاقته الضدية (قوله من قوله المقصود الخ) ومن قوله تعرف من الابتدائية بان يحسن فى مقابلتها إلى وما يفيد فائدتها نحو أعوذ بالله من الشيطان لان المعنى افر اليه فالباء افادت معنى الانتهاء ولا يخفى ان المقابلة هنا بذلك لا تظهر بدون تكليف فضلا عن الحسن بخلاف التعليل (قول الشارح نقول)

أى نعتقد أى من أجل أن الحكم خطاب الله المفيد أنه لا مثبت له إلا الله دون شىء آخر وأنه لا يدرك إلا بسبب ورود الخطاب به نعتقد أنه لا حكم إلا لله أى الحكم الكائن بعد التعلقين المتقدم اعتبارهما فى الحكم فلا يثبته غيره ولا يدركه العقل بدون خطابه فالاشاعرة خالفوا المعتزلة فى أمرين الاول أن المثبت للحكم هو الخطاب دون ذات الشىء أو صفته والثانى أن العقل لا يدركه بدون حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قوله فيه ان يقال الخ) هذا مبنى على ما زعموا من أن المصنف يقول بان متعلق خطاب الوضع حكم وانه يسمى حكما وقد عرفت حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قول الشارح فلا حكم للعقل بشىء الخ) قال عبد الحكيم فى حاشية المقدمات ذكر بعض الافاضل انه ليس المراد بكون الحسن عقليا عند المعتزلة انه يدركه العقل لا من قبل الشرع وإلا لما صح تقسيمه إلى الثلاثة عندهم اى الواجب والمندوب والمباح بل المراد بالعقل مقابل الشرعى أعنى ما كان ثابتا فى نفسه مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ولعل تفسيره العقلى بما ثبت فى نفسه لعلاقة أن ان العقل لا يدرك إلا الامور الثابتة وحينئذ يكون معنى ما ثبت فى نفسه مع قطع النظر عن الامر والنهى على وفق قول صاحب التوضيح الحسن والقبح عند أهل السنة من موجبات الامر والنهى بمعنى أنه ثبت بالامر والنهى اه فمعنى كونه عقليا أنه أمر ثابت فى نفسه أى بقطع النظر عن امر الشرع ونهيه بان يكون ثابتا بجهة ذاتية او عرضية والعقل يدرك تلك الجهة فيدركه بواسطة إدراكه إياها وإن كان بواسطة إدراكه له من تلك الجهة يدركه من جهة الشارع بناء على أن أحكامه تابعة للمصلحة والمفسدة فظهر بهذا أن ذلك المدرك له اعتباران فمن جهة إدراكه من علته الحكم به عقلى ومن جهة تعلق خطاب الشرع به الحكم به شرعى فمعنى نفى حكم العقل بالحسن والقبح نفى إدراكه حسنا وقبحا ثابتين بقطع النظر عن حكم الشرع بان يكون المثبت لهما بهذا الاعتبار هو الجهة الذاتية أو العرضية التى يتبعها حكم الشرع وحينئذ فلا شبهة فى استقامة تفرع عدم حكم العقل

بهذا المعنى على أن الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم إذ المنفى هنا هو الامران المثبتان هناك اللذان خالف فيهما الاشاعرة المعتزلة فليتأمل ثم اعلم أنه لابد لك أن تطلع على حقيقة الحال ليزول عنك الاشكال فنقول قال السيد فى حاشية العضد اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة إلى أن الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن

(لا حكم إلا لله) فلا حكم للعقل

تعريف الحكم بانه خطاب الله اصل لهذا القول بل الامر بالعكس كيف وصحة ذلك التعريف متوقفة على ثبوت هذا القصر حتى لو ثبت حكم لغير الله لم يصح التعريف بكون الحكم خطاب الله تعالى والمحشى فهم ان انكار الكمال من جهة التصور بان التصور المستفاد بالتعريف لا يصلح أن يكون مبدأ للحكم فقال ليس العلة التعريف الذى هو التصور بل التصديق الضمنى الذى يلزم من التعريف ويرد عليه ان قولنا لا حكم لغير الله مما يتوقف عليه معرفة ان الحكم خطاب الله تصورا او تصديقا فان من جوز الحكم لغير الله لا يقول بان الحكم خطاب الله وذلك لأن كون الحكم خطاب الله مشتمل على انه خطاب وانه مخصوص بالله فمعرفته متوقفة على معرفة الاختصاص الذى هو معنى لا حكم إلا لله فكيف يجعل أصلا للاختصاص بل الاختصاص أصل له ثم اعترض المحشى كلام المصنف بان الذى تضمنه التعريف السابق ان الحكم التكليفى هو خطاب الله لا مطلق الحكم الشامل للتكليفى والوضعى لان التعريف لا

أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسره بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح ثم هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه [1] فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب او استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله او تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور اعنى الوجوب واخواته ثابتة للافعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضا لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبيح بالنسبة اليه وذهبوا إلى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة إياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان بأنفسهما لا بسبب الامر والنهى بل هما كاشفان عنهما وإذا قاسوا الافعال إلى المكلفين زادوا فى تعريف القبيح استحقاق العقاب آجلا وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما فى تعريف الحسن وذهبت الاشاعرة إلى ان الافعال

(١) قوله والحسن تتفاوت مراتبه الخ قال الابهرى عد الاقسام الاربعة الباقية حسناً ويمدح على فعل المندوب ولا يذم على فعل المكروه ويمدح على ترك المكروه ولا يذم على ترك المندوب ولم يجعل المندوب والمكروه باعتبار التنزل من الوجوب والحرمة فى مرتبة واحدة لا يمدح تارك المكروه كما لا يذم تارك المندوب ويذم على المكروه كما يمدح على المندوب إنما هو من حيث ان الانسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشانه والاهتمام بحاله والتوسعة فى احواله وعدم التضييق عليه اه

لاحسن لها ولاقبح بهذا المعنى بل قبحها كونها منهيا عنها شرعا وحسنها بخلافه وليس لها فى نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية لانقلب الحسن قبحا وعكسه اه وقوله زادوا فى تعريف القبح الخ اى وتركوا المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابليهما الانسب باصولهم كما سينبه عليه الشارح ومعنى قياس الافعال الى المكلفين نسبتها إلى من كلف بالفعل ولو قبل الشرع فان التكليف لايتوقف عليه عندهم إذا عرفت أن القول بالحسن والقبح يتفرع عليه الاحكام الخمسة أما بالوجود أو بالانتفاء فيما يدرك فيه جهة حسن او قبح ويتفرع عليه الحظر او الاباحة او الوقف فيما لا يدرك فيه ذلك لانه يدرك فيه ذلك بالنظر للدليل العام كما سيأتى بيانه فالمقام الاول اعنى قوله ومن ثم الخ فى نفى وجود الجهة والادراك للحسن والقبح بسبب إدراكها والمقام الثانى قوله ولا حكم قبل الشرع فى نفى مايتفرع على وجود الجهة والادراك بسببها وبيان ذلك أنه لما كان الحكم خطاب الله كان الحاكم هو الله فهو المؤثر لاتلك الجهة حتى يكون حكمه تابعا لهذا فلذا فرع قوله والحسن والقبح شرعى على ذلك والحق به مسئلة وجوب شكر المنعم لانها مبنية على التنزل عن إبطال قاعدة الحسن والقبح فقال لو تنزلنا عنه لكان واجبا بالشرع ايضا إذ لاجهة هناك يترتب عليها ثبوت الحكم وسيأتى بيانه ولما كان خطاب الله الذى هو الحكم معتبرا فيه التعلقات فرع على ذلك نفيه قبل الشرع لعدم التعلق التنجيزى وهو بعينه إبطال لما يتفرع على القول بادراك جهة الحسن والقبح وهو وجود الاحكام قبل الشرع ولذا قابله به وبهذا ظهر ان ترتيب المتن فى غاية الحسن وانه لاتكرار لقوله وحكمت المعتزلة الخ مع قوله والحسن والقبح إذ الثانى فى بيان وجود الجهة والادراك بسببها والاول فيما يتفرع على ذلك وهو ثبوت الاحكام كانه يال لما ثبتت الجهة قبل الشرع التى بسببها يدرك حسن الفعل أو قبحه عند الله ثبت الحكم قبل الشرع أيضا إذ مداره على وجود الحسن أو القبح فى الفعل او الترك مع ضميمة تدرك بالفعل وهى انه إن اجتمع فيه حسن وقبح بان ترتب على فعله مدح وثواب وعلى تركه ذم وعقاب كان واجبا او عكسه كان حراما وإن اجتمع فى فعله مدح وثواب ولم يترتب على تركه شىء كان مندوبا وهكذا الخ ماسيأتى وكيف يدعى التكرار والمقام الأول لم يبين فيه أن حقيقة الوجوب أو الحرمة أو غيرهما ماهى بل المبين فيه أن الحسن الذى معناه كذا يدرك بالعقل أما إن هذا الحسن يكون بتمامه حكما واحدا اولا فهذا إنما هو فى مقام بيان كيفية تفرع الاحكام كما بيناه فليتامل حق التامل

لاحكم لغيره لأن الحصر يتضمن حكمين إثبات ونفى والنفى هو ماذكرناه لكنه أراد التنصيص على محل النزاع إذ هو منحصر فى الواقع فى حكم العقل فقط ومعنى حكم العقل عندهم اى إدراكه حكم الله تعالى

والحاصل أن الأمر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان العقل امر به فحسن ونهى عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فامر به أو قبح فنهى عنه فالأمر والنهى إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للعقل لذاته او لجهاته وطردوا ذلك فى افعال المكلفين وفعل الله بمعنى انه لايفعل القبيح وفعله دائما حسن واما فعل البهائم فقد قيل لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وقيل يوصف كما سيأتى اول المسائل وكذلك فعل الصبى ونحوه كالمجنون كما سيأتى والاشاعرة أنكروا ذلك وأبطلوه بالنسبة لفعل المكلف وغيره لكن لما كان المفرع عليه هنا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف خص المصنف المفرع بفعله ولذا زاد فى تعريف القبح استحقاق العقاب اجلا وقيد استحقاق الذم بالعاجل ثم ان الاشاعرة تنزلوا مع خصومهم عن إبطال حكم العقل فى مسئلتين الاولى شكر المنعم والثانية مالايقضى العقل فيه بحسن ولاقبح فقالوا سلمنا حكم العقل اى إدراكه الحكم من جهة قبل الشرع لكن لانسلمه فى هاتين المسئلتين فلا إثم فى ترك الشكر على من لم يبلغه دعوة نبى لأنه لو وجب لوجب لفائدة وإلا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة ليست لله وهو ظاهر ولا للعبد لان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجز ولاحظ للنفس فيه وماهو كذلك لايكون له فائدة دنيوية والاخروية منتفية لان امور الاخرة من الغيب الذى لامجال للعقل فيه ولاحكم فيما لا يقتضى العقل فيه بحسن ولاقبح وما تمسك به المعتزلة من أنه تصرف فى ملك الغير مدفوع بان حرمة ذلك التصرف عقلا إنما هى فيمن يلحقه ضرر والله تعالى عن ذلك وكان المصنف رحمه الله لم يرض بالتنزيل فى مسئلة مالايقضى العقل فيه بحسن ولاقبح لأن عدم قضائه للخصوص لاينافى قضاءه لعموم الدليل بناء على إدراك الجهة العامة كما سيأتى فلم يذكرها على وجه التنزيل بل ذكرها فى المفرع على مذهبهم الذى أبطله ثم ان المعتزلة لم يقولوا بان العقل يطلع على تفاصيل تلك الأحكام الثابتة للاشياء بل قالوا إن العقل يحكم بذلك إجمالا وقد يطلع على تفاصيلها إما بالضرورة والنظر هذا هو القدر اللائق هنا فان اردت تفاصيل تلك المقامات فعليك بالعضد وشرحى المواقف والمقاصد ومقدمات التلويح (قوله فهذا محل اتفاق بين الفريقين) فيه ان المؤثر فى هذا الحكم عندهم كما عرفت هو ذات الشىء أو صفته الذاتية أو العرضية كما فى المواقف وشرح المختصر العضدى والتلويح وعبد الحكيم فى مواضع وحكم الشرع تابع لتأثير ذلك المؤثر كما تقدم نقله (قوله فلا يصح التمهيد حينئذ) قد عرفت المفرع عليه بما لامزيد عليه (قوله فهذا لايتفرع على ماقبله) قد عرفت أنه أحد المتفرعين فتدبر (قوله ويدل لهذا قول الشارح الخ) قول الشارح يدل على أنه لايؤخذ إلا من ذلك بناء على أن المؤثر فيه المخاطب فلا يدرك إلا بخطابه وليس المؤثر جهة ذاتية او عرضية حتى يدركه العقل بادراكها فهو بيان للمسئلتين الواقع فيهما الخلاف

(قول الشارح المعبر عن بعضه بالحسن والقبح) اى فى كلام المصنف وغيره كالعضد وغيره وغاير فى مسئلة شكر المنعم ومسئلة الحظر والاباحة والوقف فيما لم يقض فيه العقل بشىء قبل ورود الشرع وأفردوهما لما عرفت أن الاشاعرة أبطلوهما بناء على تسليم حكم العقل كما فى العضد وغيره فدخولهما هنا فى الرد لا يغنى عن ذكرهما بعد وقد عرفت صنيع المصنف فى مسئلة الحظر والاباحة والوقف فتدبر (قوله ويرد عليه ان كلا الخ) أى فيدخل وجوب شكر المنعم والحظر والاباحة وهذا كلام ذكره سم معترضا به على الكمال وقد عرفت انه لا وجه للاعتراض لأن مراد الكمال أن القوم أفردوا مسئلة شكر المنعم لردها بناء على التنزل وكذلك ما لا يقضى العقل فيه بشىء وما نقله عن السيد بعد لا يفيد شيئا (قوله ويرد عليه أن كلا من الوجوب والاباحة الخ) أى الذى هو المسائل الثلاثة الآتية وهو البعض الآخر فى كلام الشارح فما قيل ان الصواب ان يزيد الكراهة والندب فان المعتزلة عبروا عنهما أيضا بالقبح والحسن كما يعلم من كلام السيد الآتى ليس بشىء (قوله وبالحسن كونه يستحق الخ) عبارة السيد كونه لا يستحق ذلك وربما فسروه بكون الفعل يستحق فاعله المدح ثم ذكر ما قاله المحشى بعد ذلك فكان الصواب ان يذكر التفسير الأول إذ هو الذى يدخل فيه المباح دون الثانى (قوله ثم القبح هو معنى الحرمة) يفيد أن المكروه غير قبيح لانه فعل خلاف الأولى فلا يستحق الذم كما ق عبد الحكيم وهو مما يمدح على تركه فلا

فى الافعال قبل البعثة كما سيشير إلى ذلك قول الشارح يتبعها حسنه أو قبحه وقوله أى لا يؤخذ إلا من ذلك بشىء مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح ولما شاركه فى التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقا بدأ به تحريرا لمحل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشىء (بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته) كحسن الحلو وقبح المر

الخ وليس العقل مستبدا بالحكم فانهم لم يجعلوا للعقل حكما شرعيا كما يوهمه كلام المصنف بل جعلوه طريقا إلى العلم به يمكن ادراكه به من غير ورود سمع والحكم الشرعى عندهم بحسب المصالح والمفاسد فما كان حسنا عقلا جوزه الشرع وما كان قبيحا عقلا منعه الشرع فالشرع عندهم تابع للعقل ولهذا يقولون انه مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها والحق عندنا أن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه (قوله مما سيأتى عن المعتزلة) أى من ترتيب المدح والذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم الخ ما سيأتى وقوله المعبر نعت لما وضمير بعضه يعود لما والمراد بهذا البعض ترتب المدح أو الذم والثواب او العقاب على الفعل وقوله بالحسن والقبح اى العقليين وهل محل النزاع الحكم التكليفى فقط أو يعم الكليفى والوضعى قضية كلام العضد والشهاب العموم (قوله ولما شاركه الخ) الضمير فى شاركه وفى عنه يرجعان لبعض ويصح رجوع ضمير عنه لما يحكم به العقل وهو وإن تأخر عنه لفظا لكنه متقدم عليه رتبة لانه فاعل شارك وضمير بهما عائد على الحسن والقبح وهذا جواب عما يقال ما الفائدة فى تقسيم الحسن والقبح إلى المعانى الثلاثة مع أن النزاع انما وقع فى المعنى الثالث واعترض الشهاب والناصر قول الشارح عنه بانه كان الواجب حذفه لان التعبير بهما عنه لا يشاركه فيه غيره وتكلف سم فى الجواب بما اثر الكلفة عليه ظاهر فلذلك تركناه (قوله وفاقا) راجع لقوله يحكم وقوله بدا به اى بما يحكم به العقل وفاقا (قوله للشىء) لم يقل والحسن للشىء والقبح له مع أنه المراد اختصارا لوضوح

يكون واسطة بل الواسطة المباح فقط على هذا التفسير فتامل (قوله فان كان بحيث يستحق فاعله الخ) أى تعلق مدح فاعله بفعله كما فى شرح المواقف وهو معنى الترتيب الذى ذكره المصنف فالكون بحيث يستحق فاعله كذا والوجوب والحرمة مثلا عبارتان معناهما واحد (قوله أو لا يتعلق الخ) هذا غير داخل فى الحسن بالمعنى الذى ذكره المصنف ولا فى القبح لكنه يتفرع على القول بهما بسبب انتفائهما عنه كما تقدم انهما أصل جميع الاحكام وجودا أو انتفاء لها أو لاحدها نقل عن الاشعرى أن الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه فعمم بعضهم الامر لامر الايجاب والندب والنهى لنهى التحريم والتكريه وقصره بعضهم وهو امام الحرمين على نهى التحريم بناء على ان المكروه واسطة والحاصل ان المكروه والمباح قال بعض أهل السنة فى كل منهما انه واسطة وقال بعضهم المكروه قبيح والمباح حسن وكذلك المعتزلة بناء على تفسير الحسن والقبح عند كل وان كان معنى الحسن والقبح مختلفا عند الفريقين وسيأتى ما لأهل السنة أول المسائل (قوله موصوفا بالحسن والقبح) الاولى معبرا عنه بالحسن والقبح والمعنى حينئذ ولما شاركه ما يحكم به العقل فى الكون معبرا بهما عن الشىء (قول المصنف ملاءمة الطبع) عبر ابن الحاجب بموافقة الغرض ومخالفته بعض الكتب اشتماله على المصلحة والمفسدة ومآل المعانى الثلاثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه ملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفه مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد أن الموافق للغرض قد يكون مغايرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار كذا فى عبد الحكيم على المقدمات (قوله بيانية) مبنى على اتحادها باللتى للبيان والافاهنا من الثانى ومثله ما ياتى (قوله للملابسة) من ملابسة الاعم للاخص وعبارة العضد فى المواقف وشرح المختصر تفيد أن المراد فى قوله والحسن والقبح بمعنى الخ او الحسن والقبح المستعملين بمعنى الخ فانه قال يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان فيحتاج هنا أن قوله

عقلى أى مدلوله وماقالوه يتوقف على كون الحسن والقبح مشتركين اشتراكا معنويا (قول الشارح وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه كعبارة المواقف فقال السيد فى شرحه أى كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال وقال صدر الشريعة فى التوضيح المعنى الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقص لكن عبارة السيد فى حاشية العضد كعبارة المصنف (قول المصنف وبمعنى ترتب المدح والذم (٨١) الخ) هذا هو المنقسم الى الوجوب وغيره

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم وقبح الجهل (عقلى) أى يحكم به العقل اتفاقاً

لوضوح المقام وإيماء إلى أنه قد يوصف الشىء الواحد بالحسن والقبح باعتبارين كما أتى فى الصدق الضار والكذب النافع (قوله بمعنى ملاءمة الطبع) فما وافق الطبع حسن وما نافره فقبيح وما ليس كذلك لم يكن قبيحاً ولا حسناً وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما والباء للملابسة من ملابسة الأعم للأخص لصدق الحسن والقبح بما بعد هذا المعنى أيضاً وتمامية هذا الوجه تنبنى على جعل الأمر الكلى الشامل لها مشتركاً معنوياً وجاز أن يكون مشتركاً لفظياً وهو الظاهر فالأحسن أنه من ملابسة اللفظ للمعنى بمعنى مصاحبته له فانه لا ينفك عنه فالمراد لفظ الحسن ويؤيد هذا الوجه انه بصدد بيان معنى هذا اللفظ بدليل قول الشارح والمشارك فى التعبير الخ وكأنه قال الحسن والقبح يطلق بالاطلاقات الثلاثة كذ وكذا الخ لكنه على هذا الوجه يحتاج لتقدير لصحة الحمل اى معناهما عقلى والجار والمجرور وهو قوله بمعنى على كلا الوجهين حال اما من الحسن أو القبح على تجويز سيبويه بجىء الحال من المبتدأ أو من مرفوع عقلى وإضافة معنى لما بعده بيانية وإضافة ملاءمة للطبع من إضافة المصدر لمفعوله وكذا المنافرة وزاد لفظ المعنى حتى فاته الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب خلاف ماهو الأصل من بيانية الاضافة ولم يقل والحسن والقبح بملاءمة الطبع ومنافرته للدلالة على ان مدخول الباء هو المراد بالقبح والحسن ولولا زيادته لم يفهم ذلك وعليك بالاعتبار فيما بعده من جريان هذه الوجوه كلها أو بعضها فاعتبر (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه العبارة وقعت فى متن المواقف ايضا فقال الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فقال السيد أى كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اه وقال صدر الشريعة فى التوضيح المعنى الثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان اه قال التفتازانى فى حاشيته عليه المسماة بالتلويح وبهذا المعنى العلم حسن والجهل قبيح اه فالمراد منه صفة كمال للشخص وصفة نقصان له وهى الملكات الفاضلة من العلم والكرم والحلم والنقص نقائضها إذا علمت هذا علمت اتجاه ما اعترض به الشهاب الناصر بأنه كان عليه أن يقول وبمعنى كون الشىء صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هى الشىء المتصف بالحسن والقبح كالعلم والجهل وما تكلف به سم فى رد اعتراضهما بجعل الاضافة بيانية فتكون الصفة هى عين الكمال والنقص فيصير المعنى أن الحسن كمال لشىء ما كيف وكمال الجهل أقبح من نقصه وكذلك كمال كل شر نقص وأما ما تمسك به من كلام السيد وكلام المواقف فلا يفيده بل عبارة حاشية العضد مجملة تحمل على عبارته المفصلة فى شرح المواقف كيف وقرينة هذا الحمل صرفه عبارة متن المواقف الموافقة لما فى حاشية العضد عن ظاهرها (قوله أى يحكم به العقل اتفاقاً) أى يصدق به ويدركه من غير افتقار الى ورود شرع ثم أن المدرك اما كلى واما جزئى والثانى اما صور المحسوسات واما

عند الفقهاء والمعتزلة جميعاً قال السعد فى التلويح الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل وعلى قياسه الحرمة وغيرها وهذا المعنى للوجوب وغيره أثر الايجاب وغيره إن لم نقل بالتغاير الاعتبارى وهو هو إن قلنا به فان قلت الوجوب صفة الواجب وهو الفعل وكذا غيره من الاحكام والترتب صفة المترتب وهو الثواب والمدح أو العقاب والذم أو غيرهما قلت يفهم من ترتيب الشىء على الشىء صفة للشىء هو كونه مترتباً عليه ذلك الشىء فالقوم وإن عرفوا الحسن والقبح بالترتب لكنهم تسامحوا إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفعل أعنى كونه بحيث يترتب عليه ذلك أى بحيث يستحق فاعله ذلك فان دلالة ترتب المدح والثواب والذم والعقاب على الفعل على كونه بحيث يترتب عليه ذلك دلالة واضحة لاشبهة فيها وذلك كما قاله السيد الشريف فى تعريف الدلالة يفهم المعنى من اللفظ أو القول هنا كما قال السعد فى ذلك أن معنى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب على الشىء هو معنى كون الشىء بحيث يترتب عليه ذلك أى كونه بحيث يستحق فاعله ذلك لغاية الأمر أن ترتب الشىء على الشىء مركب لا يمكن اشتقاق صفة منه للشىء إلا برابط مثل ان يقال الفعل مترتب عليه كذا وحينئذ يؤخذ منه صفة اعتبارية هى كونه بحيث يترتب عليه ذلك فايجاب

الشارع وتأثير الجهة الذاتية أو العرضية عند المعتزلة هو جعله بحيث يترتب عليه كذا عند الحصول والوجوب الذى هو الاثر هو كونه بحيث يترتب عليه كذا كذلك وقال فى التوضيح الثالث كون الشىء متعلق بالمدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهو محل الخلاف وقال السعد معنى كون الشىء متعلق المدح والذم والعقاب والثواب شرعا نص الشارع عليه او على دليله قال عبد الحكيم اى نص الشارع على ان الفعل الفلانى ممدوح عليه او مذموم كما فى قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين لمبالغتهم فى الاستنجاء وفى قوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ونصه على دليل احدهما كالآيات الدالة على ان فاعل المامور به مطلقا ممدوح وتاركه مذموم مثل إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات الاية ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الاية وانما كانت دلائل على المدح والذم على الفعل الخاص لانها تدل على الكبرى فيحصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليها النتيجة مثل هذا مامور به وكل مامور به ممدوح فاعله أو مذموم تاركه اه وهو يفيد أن المراد بالترتب الترتب عند الله فالوجوب هو كون الفعل مترتبا عليه عند الله كذا لفاعله لكنه يرجع إلى قولنا هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله كذا لما عرفت فليتامل غاية التامل فلعلك لاتجد هذا التحقيق فى غير هذا التعليق (قول المصنف وبمعنى ترتب النبى المدح والذم ايضا) خرج منه المكروه كالمباح فهما واسطة بناء على أن القبيح ما نهى عنه نهيا يقتضى الذم عليه وهو ما قال به إمام الحرمين هنا وإن جعل المباح حسنا فيما سياتى اول المسائل لان كلامه هناك فى الحسن عند اهل السنة بمعنى مايسوغ المدح عليه وإن لم يؤمر به والمباح كذلك (قوله فيه نظر) لخروج الاحكام التى لم يؤمر بتبليغها (قول الشارح لايؤخذ إلا من ذلك) أى لعدمه من غيره كالجهة ولايدرك الا اى إلا به بواسطته لا بواسطة علم الجهة كما عرفت

(وبمعنى ترتب المدح) و (الذم عاجلا) والثواب (والعقاب آجلا) كحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعى) اى لايحكم به إلا الشرع المبعوث به الرسل اى لايؤخذ إلا من ذلك ولايدرك إلا به

معان منتزعة منها ومدرك الكليات النفس الناطقة وهى القوة العاقلة وما عداها فالتحقيق أنها مرتسمة فى آلاتها ومدرك المعانى الجزئية القوة الواهمة ومدرك صور المحسوسات هو الحس المشترك وما قيل هنا ان إسناد الادراك للعقل مجاز عقلى من باب إسناد الشىء إلى آلته فان المدرك حقيقة هو النفس الناطقة فمبنى على التفرقة بينها وبين العقل وليس كذلك بل هى هو عند الحكماء الذين الكلام باصطلاحهم فى هذا التقسيم وقد بسطنا الكلام فى هذا المقام فى حواشى المقولات الكبرى (قوله وبمعنى ترتب المدح الخ) إن اريد بترتيب ذلك حصوله بالفعل كما هو المتبادر قدر فى الكلام مضاف اى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتب لانفسه لجواز تخلفه وإن اريد بالترتيب كونه بحيث يستحق ذلك لاحصوله بالفعل فلا تقدير وعاجلا وآجلا ظرفان للمدح والذم والثواب والعقاب او للترتيب إن كان بمعنى لحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر بالنظر إلى الظرف الثانى لتحققهما فى الحال مطلقا (قوله كحسن الطاعة) يتناول الواجب والمندوب لترتب المدح عاجلا والثواب آجلا على كل منهما وقوله وقبح المعصية يختص بالحرام فالمكروه والمباح حينئذ واسطة (قوله شرعى) اى مستفاد من الشرع بمعنى ان الحكم الذى هو خطاب الله ورد بالمدح والذم والثواب والعقاب وليس المراد ان الخطاب ورد بكون شىء سببا للمدح او الذم الخ حتى يعترض بان هذا من خطاب الوضع وليس الكلام الا فيه (قوله اى لايحكم به إلا الشرع) يرد عليه ان قضية اتحاد الحكم فى جزاى الاثبات والنفى المفاد بطريق الحصر حتى يكون ما اثبته المخالف للعقل هو ما اثبتناه للشرع مع ان الذى اثبته المخالف إنما هو إدراك العقل كما علم مما تقدم والذى اثبت للشرع فى الجملة الحصرية كونه حاكما فلم يتحد مورد النفى والاثبات ولم يحصل المقصود من الرد على الخصم والجواب ان المراد بالحكم فى كلا جزاى الحصر هو الادراك كما اشار اليه الشارح بقوله ولايدرك إلا به وحينئذ فمعنى قوله لايحكم به إلا الشرع أى لا يكون واسطة فى إدراكه اى انه طريق إلى ادراكه لا كما تقول المعتزلة ان طريق إدراكه العقل فظهر ان فى قوله لايحكم الخ تجوز فى الظرف علاقته اللزوم او السببية وجعل التجوز عقليا من قبيل إسناد الشىء إلى مكانه المجازى لاشتمال الشرع على الحكم اشتمال الكل على بعضه او حذفيا اى ذو الشرع لايلائمه تفسير الشارح المذكور وإنما اتى بالحصر هنا دون العقلى لانه لايمتنع الشرع من الحكم به ايضا ولا مدخل عندنا للعقل فى الشرعى ولم يقل لايحكم به إلا الشارع مع انه دافع للتجوز فى المسند وهو يحكم والمسند اليه وهو الشارع بخلاف قوله إلا الشرع فانه مستلزم للتجوز فيهما محافظة على ذكر المنسوب اليه فى تفسير المنسوب (قوله المبعوث به الرسل) اعترضه الشهاب بانه ان اريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع اعم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف

(خلافاللمعتزلة)فى قولهم انه عقلى اى يحكم به العقل لما فى الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله اى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقيل العكس ويجىء الشرع مؤكدا لذلك او باستعانة الشرع

النبى والرسول وان اريد به الاحتراز لم يصح لان الشارع حاكم بذلك سواء كان لرسول او نبى ليس برسول فالوجه ترك هذا القيد واجاب بان ذلك لموافقة الغالب نظر الكثرة حملة شرع الرسل الاخذين للاحكام منهم وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار اعنى استواء النبى والرسول وهو معنى الرسول على المشهور (قوله خلافا) مفعول مطلق حذف عامله اى نخالف خلافا او هو حال بتاويله بمخالفا وقوله فى قولهم متعلق بالفعل المقدر العامل فى خلافا والاصل تخالف خلافا بقولنا انه شرعى المعتزلة فى قولهم انه عقلى وضمير انه يرجع للحسن والقبح بتاويله بما ذكر (قوله للمعتزلة) اى والكرامية والروافض كما فى المتحول للغزالى قال فيه ردا لهم على طريقة الجدل اتم ادعيتم او حسن بعض الافعال وقبحها مستدرك العقول واولها ونحن ننازعكم فى ذلك ومواضع الضرورات لا يتصور فيها خلاف بين العقلاء فان نسبونا الى عناد عكسنا عليهم دعواهم ثم العناد انما يتصور فى شرذمة يسيرة ونحن الجم الغفير والجمع الكثير لا يتصور منا التواطؤ على كر العصور ومر الدهور من غير فرض رجوع احدنا الى الانصاف ولنا فى تحقيق مذهبنا ان الفعل الواقع اعتداء يجانس الفعل المستوفى قصاصا فى الصورة والصفات بدليل ان الغافل عن المستند فيهما لا يتميز بينهما والمختلفان فى صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما وكذا يقال فى النكاح والزنا (قوله لما فى الفعل من مصلحة)قال الشهاب قد يشكك فى ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة او مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذهو ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظرى فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضرورى ونظرى من تقسيم الشىء الى نفسه والى غيره واجاب بان الحكم لوسط لا ينافى الضرورة مطلقا وانما ينافيها اذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضرورى مع انه لوسط مقارن لها فى الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات قد تحتاج لوسط بدون حركة فكر اه ولا يخفى ان التشكيك مبنى على ان معنى قوله يدرك العقل ذلك اى الحسن مثلا لاجل ما فيه من المصلحة اما اذا كان المعنى يدرك العقل ذلك الذى فى الفعل من المصلحة والمفسدة فلا تشكيك لكنه بعيد عن العبارة (قوله يتبعها حسنه او قبحه) قال الشهاب الاول يشير الى الوجوب والندب والثانى يشير للتحريم اه قال سم اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان كان ما ذكره المصنف لا يشملها اذ لا يترتب على فعلها او تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب واما تركه الكراهة ففيه نظر اذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتب الاربعة المذكورة والا اشكل على الشهاب فى عد الندب اذ لا يترتب على تركه عتاب ثم نقل عن السيد فى حواشى العضد ما يفيد ادخال الكراهة والاباحة ايضا عندهم وهو انهم ارادوا بالقبح كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما قيدوه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب او استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة اولا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة اه (قوله اى يدرك العقل ذلك) تفسير لقوله يحكم به العقل واسم الاشارة راجع الى مرجع الضمير فى انه عقلى وفى يحكم به وهو الحسن والقبح بمعنى الترتب السابق وفى قوله اى يدرك الخ تصريح بان معنى حكم العقل ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى حيث قال بعد كلام فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف فى ان العقل هل هو كاف فى معرفته اولا

(قول الشارح لما فى الفعل) اى لادراكه ما فى الفعل من المصلحة او المفسدة اللتين هما جهة الحكم وقوله اى يدرك العقل ذلك اى ما فعل لا الحسن والقبح والمراد ان حكم العقل تابع لادراك الجهة اذ لا سبيل لادراك الثواب او العقاب على الاستقلال اصلا كما نص عليه عبد الحكيم فى حاشيته عقائد العضد ويدلك على هذا الحمل قول الشارح فيما يقابل الضرورى او باستعانة الشرع فيما خفى فانه لو كان المراد الاستعانة على ادراك نفس الحكم لخرجوا عن قولهم بالحسن العقلى ولذا قال المحشى مراده ادراكه بعد مجىء الشرع ان فى الفعل جهة حسن او جهة قبح فقد استعان بالشرع فى ادراكها وبهذا اندفع تشكيك الشهاب هنا فتامل

(قول الشارح كحسن صوم آخر يوم) أى جهة حسنه بناء على ماتقدم من أن المدرك بالضرورة هو الجهة كما فى المواقف وشرح المختصر العضدى قال فى شرح المقاصد فان قلت فأى فرق بين المدعيين فى هذا القسم قلنا الامر عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل أمر به فحسن أو نهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به أو قبح فنهى عنه واعلم ان بعض الحنفية قال بان للافعال جهة حسن وقبح ايضا وبان العقل قد يدرك الحكم الذى حكم الله به لكن لا بواسطة تلك الجهة بل بخلق علم ضرورى اما بلا كسب كحسن تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وقبح (٨٤) الكذب الضار او بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر قاله فى التلويح (قوله يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم) أى بادراك جهته (قوله لكن يلزمكم الخ) محصله ان العقل لا يدرك فيه جهة حسن حتى يدرك الحكم بواسطتها (قوله واما الثانى فلان الخ) هذا مبنى على شىء تركه وعبارة العضد والذى انفصل به المعتزلة عن الالزام ان للعبد فائدة دينية وهى الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم انه يمتنع كون المنعم بها قد الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وهذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه فى اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير بدون أذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه كالاستهزاء وذكر نحو ما قاله المحشى وقوله لانه تصرف فى ملك الغير الخ أى وقد جعلوه فى المسئلة الاتية دليل الحظر وهذا الكلام كما ترى يفيد ان المعتزلة فى هذه المسئلة اعترفوا بان فيها جهة ادركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل الرد انا لانسلم ان العقل ادركها لانا نمنع لزوم خطورها ولئن سلمنا فتلك الجهة لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطتها لوجود المعارض لاقتضائها اياه فتدبر حتى لا تلتبس بالمسئلة الاتية فان الرد فيها مبنى على انهم قالوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة أصلا بقى ان بعضهم قال قد يقال الفائدة نفس حصول الشكر اذ الافعال قد تكون حسنة لذاتها كما هو مذهب المتقدمين منهم

كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع قبح الصدق الضار وقيل العكس ويجىء الشرع مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلى وشرعى خبر مبتدا محذوف اى كل منهما او كلاهما وترك كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقابلها وان لم يتخلف أيضا

(قوله كحسن الصدق) تمثيل للحسن والقبح المشار اليهما بذلك فى قوله أى يدرك العقل ذلك أو تمثيل لادراك العقل ذلك على تقدير مضاف اى إدراك حسن الخ والنظر فى حسن الكذب النافع إلى نفعه وفى قبح الصدق الضار إلى ضرره وقوله وقيل العكس يعنى قبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار نظر فى الاول إلى كونه كذبا وفى الثانى إلى كونه صدقا وقوله مؤكدا لذلك أى لادراك العقل ما ذكر (قوله أو باستعانة الشرع الخ) أى يدرك ذلك باستعانة الشرع فى إدراكهما لتوقف إدراكه اياهما على وروده فانه مبين ان فى الفعل جهة حسن او جهة قبح قال فى المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤكد لحكم العقل بهما بامره اما بضرورته أو بنظره اه (قوله فيما خفى على العقل) اى من حسن الفعل او قبحه لخفاء ما فيه من مصلحة أو مفسدة (وقوله كغيره الخ) اشارة لسؤالين الاول لفظى وهو ان شرط الخبر المطابقة وهى مفقودة هنا لافراد الخبر وتثنية المبتدا الثانى معنوى وهو ان المصنف قد ترك ذكر المقابل فى جانب الذم والعقاب فما وجهه وفى قوله الانسب اشارة الى جواب سؤال مرتب على جواب السؤال الثانى وهو انه ما وجه تعين الذم والعقاب دون مقابلهما (قوله خبر مبتدا محذوف) وقال شيخ الاسلام يجوز ان يكون خبر الاحدهما وحذف خبر الاخر لدلالة المذكور عليه وقوله اى كل منهما على تقدير المبتدا مفردا لفظا ومعنى وقوله او كلاهما أى على تقديره مفردا لفظا فقط (قوله الانسب كما قال) اى فى منع الموانع بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الاخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتخلف) لا يخفى ان هذا بمجرده انما يثبت نسبية مقابل الثواب فلا بد فى تتميم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب ايثار مقابل الثواب بالذكر ناسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذى هو الذم للمناسبة بينهما (قوله يتخلف) أى فهى أخص بهم وألصق وكان الانسب عند ارادة الاقتصار على احد الامرين ايثاره بالذكر لمزيته باعتبار معتقدهم وبهذا يندفع ما عساه

ماعساه يقال لادخل للاخصية فيانحن فيه (قوله وشكر المنعم الخ) اعترضه الناصر بأن هذه المسئلة والتى بعدها إنما ذكرها الاصحاب بعد تلك القاعدة على سبيل التنزل مع المعتزلة اى تنزلنا معكم وسلمنا جدلا قولكم بالحسن والقبح العقليين لكن لايصح قولكم فى هاتين المسئلتين والمصنف أوردهما لاعلى هذا الوجه فلم يظهر لذكرها بعد تلك القاعدة فائدة لفهمهما منها اه قال سم ويمكن ان يجاب اما اولا فبان التنزل المذكور ليس متفقا عليه فقد قال الاصفهانى فى شرح المحصول بعد ان ساق قول المحصول واعلم انا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا فى هاتين المسئلتين لامحالة فيمكن الاصحاب سلموا أى جدلا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا انه بعد تسليم هذين الاصلين لايصح قول المعتزلة فى هاتين المسئلتين اه مانصه اعلم وفقك الله ان فى هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم فى هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لايتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم فى هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لاحكم لها قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعى واقعا اما حقيقة أو بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم فى هاتين المسئلتين قطعا على مذهبهم فلا يمكننا إقامة الدليل على عدم الحكم فى هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب انا لانسلم لهم القاعدة أصلا انتهى وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف فى هذا الكتاب ممن لايرى التنزل فى هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقته وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فنصه على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم فى الجملة واما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التنزل حيث افردهما بالذكر مع فهمهما مما قبلهما وما بعدها أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لايصح التنزل فذكرها على وجه يحتمل التنزل وعدمه اه ولايخفى انه لو فرض عدم لزوم التنزل لكان ذكرهما إنما هو على وجه الجدل واما مجرد نقل الخلاف كما فعل المصنف فلا فائدة فيه إذ قد علم ذلك من خلافهم فى مسئلة الحسن والقبح فاى فائدة فى تخصيص ذكر هذين الفرعين إذا لم يكن على وجه الجدل وبيان عدم تمام ادلتهم على خصوص هذه المسئلة وقد اشار الى هذا المعترض واما مجرد تقليد الاصحاب بالذكر مع انه لم يذكرها على الوجه الذى ذكروه لاينفع ولا يفيد تامل هكذا اعترض بعض الفضلاء ثم رايت فى كتاب البرهان لامام الحرمين مايدفع اعتراضه حيث قال مسئلة ترسم بشكر المنعم شكر المنعم لايدرك وجوبه بالعقل عندنا وهذا يندرج تحت الاصل الذى سبق عقده اه فترجم هذا الاصل بمسئلة معترفا باندراجه تحت ماسبق عقده وهو مسئلة التحسين والتقبيح ولم يذكره على طريق التنزل وكفى به سلفا للمصنف قال امام الحرمين فى الكتاب المذكور ليس ذلك يعنى الاصل المذكور واقعا فى قسم الضروريات وإنما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع فى بطلان ماصاروا اليه ان الشكر تعب للشاكر ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضى العقل بوجوبه فان قيل انه يفيد الشاكر الثواب الجزيل فى الاجل والعقل قاض باحتمال التعب العاجل لارتقاب النفع الآجل قلنا كيف يدرك ذلك بالعقل ومن أين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لايجب على نفعك ابتداء وماينفعنى فاعوضك فان قيل يدرأ الشاكر بالشكر العقاب المرتقب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان فى حق المشكور اه وأما ماقاله بعض الحواشى المتاخرة فى بيان التنزل ان يقال تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لايكون الشكر عقليا فان العقل إذا خلى ونفسه لم يدرك فيه الحسن بالمعنى المتقدم لان المصلحة المشتمل عليها الشكر اما ان تكون راجعة للمشكور اوالى الشاكر والاول باطل لان الرب

(قوله خلافا لماقاله الكمال) فى بعض حواشى العضد مايوافق الكمال (قوله من انه العرفى) وهو صرف العبد الخ واللغوى فى فعل ينبىء الخ (قوله رادا بذلك على الشارح) حيث جعل الموضوع اللغوى بقوله لانعامه واعتباره كل واحد من الموارد على حدته (قوله وحمل الشهاب كلام الشارح) أى بجعل أو بمعنى الواو وادخال بقية أنواع صرف العبد جميع ماأنعم الله به عليه للطاعة فى قوله أوغيره أى والثناء بغيره

(قول الشارح لانعامه) هذه كلمة ما أدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن إلا من احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسام كما تقدم فاراد الشارح الاشارة الى ان الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذى ادعيتم انه سبب فى وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى المأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التنزل المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنونة أصحاب الاشعرى لها بشكر المنعم فلله در هذين الامامين ما أدق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بانه (٨٦) لا موقع لذكر هذه المسئلة هنا الخ ما ذكره المحشى فتدبر حق التدبر لتعلم بطلان قول من قال ان موضوع المسئلة الشكر العرفى فانه لا يعتبر فيه ان يقع الانعام بخلاف اللغوى فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من أنهم انفصلوا به عن الالزام وكيف والعرفى اصطلاحى حادث باصطلاح اهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال ان الشارح اخذ قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت ، عدم صحة قول من قال لا حاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذ الانعام معتبر فى مفهومه لان اعتباره فى مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر فى مقابلته الذى هو موضوع المسئلة ألا ترى الى الشكر العرفى فليتأمل (قوله فيدخل الاعتقاد) دخوله بهذا المعنى لا يقتضى أنه مقدور اختيارى حتى يكلف به فالحق على هذا ان التكليف به تكليف باسبابه

أى وهو الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد أنه تعالى

تعالى وتقدس غنى عن الانتفاع بشكر شاكر او عبادة عابد كيف وقد ثبت له الغنى المطلق إذ لو انتفع بذلك لزم افتقاره الى خلقه واللازم باطل فكذا الملزوم وأما فلأن النعمة الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى مسديها وهو الله تعالى كلا شىء لان الدنيا بحذافيرها لا تساوى عند الله جناح بعوضة فلا يستوجب شكرا فلولا ان الله امرنا بالشكر على النعم مطلقا لم يكن الشكر واجبا فيكون الشكر واجبا بالشرع لا بالعقل ولا يخفى ضعف الشق الثانى أعنى قوله وأما الثانى فلأن النعمة الخ (قوله أى وهو الثناء على الله تعالى) قال الكمال كلام الشارح يقتضى أن موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوى وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم والمشهور ان موضوعها الشكر بالمعنى العرفى وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى أوامره وانذاره وعلى هذا القياس قال سم بعد تسليم الشارح ان موضوع هذه المسئلة المعنى العرفى يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف فى بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذى بينه من جملة صور الشكر العرفى ولا محذور فى ذلك وأما حمل كلامه على الشكر العرفى بجعل أو فى كلامه بمعنى الواو وادخال بقية انواع صرف العبد جميع ما انعم به عليه للطاعة فى قوله اوغيره أى أو الثناء بغيره فيمنعه ان الشارح اعتبر فى معنى الشكر الذى ذكره ان يكون الثناء لاجل الانعام والعرفى لا يعتبر فيه ذلك اه ثم ان فى قول الشارح الثناء بين الحقيقة والمجاز او عموم المجاز بناء على اختلاف الرأيين فان اطلاق الثناء على عمل اللسان حقيقة وعلى غيره من القلب والجوارح مجاز بناء على المشهور من انه الذكر بخير فيختص باللسان فان مشينا على انه الاتيان بما يدل على التعظيم سواء كان باللسان او بغيره فلا تجوز ويرد على الاول لزوم وقوع المجاز فى التعريف وهو ممنوع ويدفع بأن محله مالم تقم قرينة واضحة وهى موجودة هنا وهى تقسيمه الى الاقسام المذكورة وقول سم ان الشارح فرض الخلاف الخ لم يظهر وجهه فمن ثم قال بعض الفضلاء ان الشارح صور موضوع المسئلة بغير وجهه (قوله لانعامه) تعليل للثناء ذكره الشارح لاعتباره فى مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر فلا حاجة لقول الشهاب ان الشارح أخذه من ترتيب الشكر على النعم إذ ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم (قوله بالخلق) قال الشهاب حقيقة الخلق الايجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يكون منعما به فليحمل على انه بمعنى المخلوق اه واجاب سم بان المراد بالخلق المعنى الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح واستعمال المصدر فى الحاصل به امر شائع اه ولك ان تقول ان بالخلق متعلق بالثناء وقوله الرزق بكسر الراء اى لاعطائه الرزق وكذا الصحة اى يثنى عليه بهذه الافعال (قوله بالقلب) متعلق بالثناء وقوله بان يعتقد تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذى هو كيف على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه المقدورة كالنظر ثم فى قوله بان يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه إذا اثنى بقلبه على المنعم بغير

(قوله بقى ان يقال الخ) قد عرفت ان المراد الرد على المعتزلة القائلين من رأى ما عليه من النعم علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه ما يفهم الشكر والذى يخطر بالعقل هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر ولذا قال فى شرح المواقف نقلا عن المعتزلة ان العاقل إذا شاهد النعم جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فلذا قيد الشارح رحمه الله بذلك وليس الكلام فى مطلق ما يسمى شكرا ولذا أيضا قال المحشى فيما مر ان الشكر على تلك النعمة الحقيرة ربما كان سببا فى العقاب ومثله فى شرح المختصر العضدى وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الشكر مفيدا للمنعم به تدبر

وليها أو اللسان بأن يتحدث بها أو غيره كان يخضع له تعالى (واجب للشرع لا العقل) فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة (ولا حكم) موجود (قبل الشرع)

ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه اشعار بان المنعم عليه اذا أثنى بقلبه على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه اشعار بان المنعم عليه إذا اثنى بلسانه بغير التحدث المذكور لا يكون ذلك شكرا والذى دل عليه كلامهم ان المعتبر كون الثناء لاجل الانعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ولا تحدث بها وان الثناء بالقلب يصدق بنحو اعتقاد الكمال لاجل الانعام والثناء باللسان يصدق بنحو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ويمكن حمل قوله بان فى الموضعين على التمثيل على ما هو عادته تبعا لشيخى مذهبه ويكون مخالفة الاسلوب فى الموضع الثالث لمجرد التفنن واعلم أن تمثيله الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد فمن لم تبلغه دعوة نبى لا يأثم بتركه صريح فى أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله موليها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع اثم والمتبادر من الفروع خلافه وقد تقدم فى شرح الخطبة عن شيخ الاسلام ان معنى كون الحمد على النعمة واجبا انه يقع واجبا لا انه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها (قوله وليها) أى موليها وقوله أو غيره أى غير اللسان من الجوارح وقوله كان يخضع الخ تمثيل للثناء بغير اللسان لا للغير ولقائل أن يقول كل ثناء بفعل خضوع لله تعالى إذ لا يكون الفعل ثناء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع فالاتيان بالباء أولى اللهم الا أن يراد بالخضوع خصوص سكون الاعضاء مهابة منه تعالى كما يفعل بين أيدى الملوك أو تجعل الكاف استقصائية (قوله واجب بالشرع) هذا الكلام وقوله فيما بعد فمن لم تبلغه دعوة الخ يقضى باثم من ترك الشكر بالمعنى المذكور وهو خلاف ما تقرر فى الفروع بل المتبادر منه انه لا اثم على من غفل مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بها ولا لاحظ الخضوع لله تعالى ويمكن تأويل ما ذكره بأن يراد الاعتقاد بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ النعم اعتقد أن موليها هو الله والتحدث بالقوة بأن يكون بحيث لو سئل عن مولى النعم لاعترف بأنه الله والخضوع بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك وفى شرح المحصول للقرافى ان شكر الله اطاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد أو الترك للمحرم أو المكروه وان منه ما هو واجب وهو الطاعات الواجبة وما هو مندوب وهو الطاعات المندوبة ثم قال فظهر أن شكر الله غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله وهو صريح فى أن الشكر مجموع الطاعات اه قال بعض الفضلاء قوله فظهر أن شكر الله غير واجب الخ كلام غير لائق كيف وقد قال الله تعالى واشكروا لى ولا تكفرون نعم المقصود واضح وهو أن الاتيان بجميع أعمال البر غير واجب بل غير مقدور لكن التعبير عنه بلفظ الشكر ثم حمل عدم الوجوب عليه غير لائق ثم ان صدق معنى الشكر لا يتوقف على اتيان جميع أعمال البر وإلا لما وقع التكليف به (قوله فمن لم تبلغه دعوة نبى الخ) فيه دلالة على أن من بلغته دعوة نبى ولو دعوته الى الايمان دون وجوب الشكر فهو آثم وهذا صحيح لان الايمان شكر وعبر ههنا بالدعوة اشارة إلى أنه لا يكفى فى تحقيق الحكم مجرد البعثة بل لا بد من دعوة المكلفين المرسل اليهم الى الشرع المرسل به لان التعلق التنجيزى انما يتحقق بتبليغه وفيما بعد بالبعثة رعاية لما فى الآية المستدل بها أعنى قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قوله ولا حكم) أى لا حكم متعلق تعلقا تنجيزيا قبل البعثة والا فالحكم قديم لا ينتفى وبذلك علم ان فى قوله الذى هو الخطاب السابق تجوزا قاله زكريا وهذا التقرير على خلاف ما جرى عليه الشارح كما سنوضحه عند شرح قوله

(قول المصنف ولا حكم قبل الشرع) قد عرفت المراد بهذا فلا نعيده (قوله لما كان متعلق الخبر الخ) فيه أنه ان وجدت قرينة على تقدير الخاص وجب تقديره وإلا وجب تقدير العام بناء على ما قال السيد فى حاشية الكشاف ان الظرف (٨٧) المستقر ما يكون متعلقه مقدار سواء كان عاما أو خاصا دلت عليه قرينة فالاولى أن يبنى صنيع الشارح على أن اللغو ما يكون متعلقه مذكورا ولو عاما كما نص عليه شارح ديباجة المصباح لانه بالنظر الى ظاهر الكلام لغو وفضلة يتم الكلام بدونه وما قيل ان حذف الخبر قرينة على تقديره عاما إذ لا معنى للحذف مع ارادة الخصوص انما هو عند عدم القرينة وأما قول بعضهم بناء على أن الكون العام يجب حذفه ان وجوب حذفه فى كلام لا ينافى ذكره فى كلام آخر عند الاحتياج إلى بيانه فدعوى لا يوافق عليها (قوله متعلق الخبر) هو لفظ موجود ويسمى الظرف خبرا مع وجود متعلقه لفظا ومتى صرح به كان هو الخبر اعتبارا لكلام المصنف على حدته فانه عند الحذف يكون الخبر هو الظرف لقيامه مقام متعلقه ألا ترى الى انتقال الضمير اليه فهو بالنسبة للمبتدأ فى محل رفع وتفصيله فى شرح الديباجة (قوله متعلق الخبر) الصواب حذف متعلق (قول الشارح أى البعثة) لم يفسر الشرع بالاحكام لان المعنى حينئذ لا حكم قبل الحكم وهو معلوم لا حاجة للنص عليه فان قيل المعنى لا حكم للعقل قبل حكم الشرع أى الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع عند المعتزلى أزلى اللهم إلا أن يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم

اى البعثة لأحد من الرسل

وانتفاء الحكم الخ ثم الظاهر انه لا فرق فى ذلك بين الاصول أى العقائد والفروع فلا يجب توحيده ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا احد قولين ونقل عن اكثر اهل السنة والجماعة (قوله موجود) قال الشهاب التصريح به على انه متعلق الخبر مع كونه استقرارا عاما فى المزج الذى يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب اه ورده ابن قاسم بان كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعا وكونه يصيره كالكلام الواحد لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع او مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم احتاج الشارح إلى بيانه حتى يعلم المقصود ولا يلزم عليه مخالفة قولهم السكون العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه فى كلام لا ينافى ذكره فى كلام آخر عند الاحتياج إلى بيانه ولم يجعل الشارح الظرف متعلقا بالحكم ويقدر الخبر بعد الظرف لانه لو تعلق به لكان منصوبا منونا لكونه حينئذ شبيها بالمضاف مع ان المعروف فى لفظ حكم بناؤه على انه إسم لا مبنى معها على الفتح فلا تنوين فيه نعم جواز البغداديون نصب الشبيه بالمضاف مع اسقاط تنوينه وخرج عليه نحو لا مانع لما اعطيت ولا معطى لما منعت اه اقول ان قوله ثم ان متعلق الخبر الخ يرد عليه ان حذف الخبر قرينة على تقديره كونا عاما ولو اراد المصنف التخصيص لذكره اذ لا معنى لحذفه حينئذ وقوله وجوب حذفه فى كلام الخ دعوى لا دليل عليها مع انه يلزم على ذلك ايضا ان لا يكون الحذف واجبا مع تصريحهم بوجوبه فهذا تخصيص لم يقل به احد تامل (قوله اى البعثة لاحد من الرسل) فسر الشرع بالبعثة دون الاحكام المشروعة لانه يلزم عليه ان يكون معنى قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ولا حكم قبل الحكم وهذا امر معلوم لا فائدة فى ذكره وظاهر تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل وهو ما قبل آدم على الجميع صلوات الله وسلامه ويوافق ذلك قول الحليمى فى منهاجه فى باب من تبلغه الدعوة وإنما قلنا ان من كان منهم عاقلا ذا راى ونظر إلا انه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وإن لم يكن سمع دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا شك انه سمع دعوة احد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطول ازمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق وإذا سمع آية دعوة كانت إلى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من اهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي عرف ان فى العالم من يثبت إلها وما يرى أن ذلك يكون فان كان فامره على الاختلاف يعنى فى ان الايمان هل يجب بمجرد العقل او لا بد من انضمام النقل اه وهذا صريح فى ثبوت تكليف كل احد الايمان بعد وجود دعوة احد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفى تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا ما اعتمده النووى فى شرح مسلم قال ان من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام اه وبالغ بعضهم فى اعتماده حتى قال فمن بلغته دعوة احد منهم بوجه من الوجوه فقصر فى البحث عنها فهو كافر مستحق للعقاب فلا تغتر بقول كثير من الناس فى نجاة اهل الفترة اه لكن الذى عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من اهل الفترة واجيب بان احاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة وبانه يجوز تعذيب من صح تعذيبه منهم لامر يختص به بمقتضى ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قيل فى كفر الغلام الذى قتله الخضر عليه السلام وبان تعذيب هؤلاء المذكورين فى الاحاديث مقصور على من غير

الشارع للجهة إلا ان هذا ليس هو المراد بل المراد القبلية الزمانية فان المراد نفى الحكم فى زمن قبل زمن الشرع الذى اقتضاه اخذا لتعلق التنجيز فى الحكم تدبر (قول الشارح اى البعثة) ولو كان مبعوثا إلى نفسه كآدم عليه السلام ففى حقه نفى التعذيب قبل بعثته فما قيل التعذيب قبل البعثة محال لان اول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة فى نفيه ليس بشىء (قوله من انقطاع رسالة سيدنا اسماعيل) لا وجه لهذا التخصيص بل الكلام فى كل من كان بين رسولين لم يرسل اليه الاول ولم يدرك الثانى وصريح كلامهم هنا ان من اتبع رسولا فغير وبدل بعد موت رسوله لا خلاف فى عدم نجاته فنسخ الشرائع بموت الرسل إنما هو بالنسبة للفروع فقط (قوله كون الفاعل بحيث ان فعل الخ) فهذا مرتب على الوجوب وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فليسا متحدين تامل

وبدل

لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

وبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بانه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين إنا لا نتعبد أصلا وفرعا إلا بعد البعثة ولو امكن ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام لم يبق اشكال اصلا ثم ان اهل الفترة كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولا ادركوا الثانى فهم اهل فترة وقد فهم مما تقرر ان النزاع إنما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف فى انها لا تثبت إلا فى حق من بلغته دعوة من أرسل اليه على ما هو ظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثانى بان يراد به لا حكم اعلميا ولا فرعيا يتعلق باحد قبل بعثة احد من الرسل اليه وان بعث إلى غيره اه (قوله لانتفاء لازمه) اى الحكم قبل الشرع وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حينئذ اى حين إذ لا شرع وهو ظرف لانتفاء ثم ان هذا دليل أنى[1] وما سيجىء انه ينتفى بانتفاء القيد دليل لمى تامل (قوله من ترتب الثواب والعقاب) بيان للازمه وقد يمنع اللزوم بانفكاك الترتب عن الحكم فانه يتحقق وجوب الظهر مثلا بدخول وقته ولم يتحقق ثواب بمجرد ذلك واجيب بان المراد ترتب ما ذكر ترتب استحقاق الشخص الثواب والعقاب او نفس هذا الاستحقاق وهذا لازم لتحقق الحكم فان قلت هذا الدليل بتقدير تماميته انما ينهض لنفى ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالاباحة مع ان المقصود نفى الجميع وايضا للمعتزلة ان يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز ان يكون لازما بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤها قبلها على انتفاء الحكم والجواب انه لا قائل بالفرق فاذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره ايضا وان المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الاثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة وإذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين الآية) قال الاصفهانى فى شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن فى المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية اه وقد ضعف الامام الرازى الاستدلال بالآية بوجوه منها انه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى البتة وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة انه إذا جاء الشرع وادعى انه نبى من عند الله واظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتامل فى معجزاته او لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وإن وجب فاما ان يجب بالعقل او بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلى وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما ان يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام إلى ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى اقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشىء بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما فى الاول ولزم اما الدور والتسلسل وهما محالان قال سم ويمكن ان يجاب بانه إذا أظهر المعجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشىء بنفسه او الدور او التسلسل وان كان ثبوت ما اخبر به الشرع بمعنى ان

(قول الشارح بقوله تعالى وما كنا معذبين الخ) هذا دليل الرامى بناء على مذهبهم من عدم جواز العفو فحينئذ يلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية ولولا ذلك لأمكن القول بالوجوب العقلى مع نفى التعذيب كذا فى العضد فقول الشارح لانتفاء لازمه أى اللازم عند الفريقين (قوله فلا يمكننا اثباتها) أى فى نفسها لا على الخصم وإلا فلا يصح قوله لكن ليس الخ وقوله لجواز سقوط المؤاخذة الخ إذ الخصم لا يجوزه (قوله والاصل فى الكلام الحقيقة) ولا يجوز الصرف عنه إلا لدليل ولا دليل هنا واعلم أن الامام اعترض على الاستدلال بالآية بما تكفل برده العضد فى شرح المختصر والسيد فى شرح المواقف وقد تعرض له سم لكن فى أول كلامه خلل ولا يسع هذا التعليق ايراده (قوله التابع فى الوجود) بل قد لا يكون تابعا كالثواب على صلاة الصبى إلا أن يقال لا يضر اختلاف المحل تأمل

[1] قوله ثم ان هذا دليل أنى اى لانه علة لثبوت الحكم فى الذهن فقط نظير قولك زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فان الحمى علة لثبوت تعفن الاخلاط لزيد فى الذهن لا فى الخارج بل الامر فيه بالعكس وقوله وما سيجىء انه ينتفى بانتفاء القيد دليل لمى اى لانه علة لثبوت الحكم فى الذهن والخارج معا كتعفن الاخلاط علة لثبوت الحمى لزيد فيهما فى نحو زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم اه كاتبه

الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى (بل الامر) اى الشان فى وجود الحكم (موقوف

ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله تعالى بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى اقول يجب قبول قولى حتى يلزم إثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولى لانه ثبت أنى رسول الله فيجب صدقى وتصديقى فى كل ماأدعيه وليس فى هذا إثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل ومما يؤيد ذلك بل يقطع به ان الخصم موافق على ان الثبوت بالشرع فيما خفى على العقل كما تقدم وقد صرح فى شرح المواقف بأنه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وإن لم ينظر حيث قال انه إذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر ام لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه (قوله الذى هو أظهر الخ) لأن دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف إن لم تكن الاضافة بيانية او على وجود معنى هو التكليف إن كانت بيانية اظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون الا على ترك شيء ملزم به من فعل أو ترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع فى الوجود للملزم به اخرى بل على غير المكلف به كصلاة الصبى وصومه وما يدل على شيء بواسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها (قوله وانتفاء الحكم الخ) جواب عما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع ان خطاب الله الذى فسر ته الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فاذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزى جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفى الحكم قال الكمال ان قوله وانتفاء الحكم الخ لا يخلو اما ان يراد انتفاء حقيقة الحكم الذى هو الخطاب النفسى القديم وذلك ظاهر البطلان واما أن يراد انتفاء وصفه بكونه حكما أى تسميته بمعنى انه لا يسمى حكما قبل حصول التعلق التنجيزى بالفعل وذلك خلاف ما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة من أن الحكم قديم وأن الحادث التعلق التنجيزى عند وجود المكلف بصفة التكليف وهو مخالف لما اقتضاه كلام الشارح من ان مسماه الخطاب المتعلق فى الازل تعلقا معنويا وبالفعل تعلقا تنجيزيا وأن كلا من التعلقين قيد فى مسماه ينتفى بانتفائه وحينئذ فقول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع معناه نفى حصول التعلق التنجيزى بالفعل قبل البعثة اه ورده سم بان قوله لا حكم الخ ظاهر ظهورا تاما فى ان المنفى قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره او صريحه بلا ضرورة لان هذا امر اصطلاحى لا مشاحة فيه فلهذا درج الشارح على ظاهر المتن وصرح بما يفيده كلامه هنا وفيما سبق والشارح ثبت ثقة فيكون تصريحه بذلك لثبوت التصريح به ولو من البعض ولم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ويحتمل ان مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى أنه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحا للمصنف اه ولا يخفى ضعفه فتذكر ما ذكرناه سابقا عند قوله ولا مشاحة فى الاصطلاح (قوله وهو التعلق والتنجيزى) اى هنا والا فقد ينتفى الحكم بانتفاء قيد آخر (قوله أى الشأن فى وجود الحكم) الشان هو الحديث المطابق للواقع يعنى أن الامر الثابت فى الواقع لوجود الحكم كل وقت هو ان وجود الحكم موقوف فالشان هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجود الحكم فلا يصح الاخبار عن الامر بمعنى الشان بقوله موقوف فتعين ان يكون قوله موقوف خبر هو أو أنه محذوف والضمير على التقديرين عائد على وجود الحكم والتقدير بل الامر فى وجود الحكم هو أو انه اى الوجود موقوف ولعل الشارح انما اغفل التصريح بهذا المقدر لوضوحه كذا قيل ويرد على تقدير لفظة انه ان فيه حذف الموصول الحرفى وبعض صلته ويرد ايضا انه ان اراد بقوله الحديث المطابق لما فى نفس

(قوله والحكم على هذا حادث) قد علمت ما فيه وإن كان فى كلام السعد انه حادث باعتبار جزئه (قوله المطابق لما فى نفس الامر) لعل المعنى أن المخبر عنه مدع مطابقة الخبر للواقع لاخباره عن الحال والشأن الواقع وإلا فالاخبار عنه يقع فى كلام الكاذب (قوله الا بجملة) لان الشان معناه القصة وهى لا تكون إلا جملة لانها الكلام المقصود منه الاخبار عن أمر فاندفع ما فى سم ويمكن أن يكون معنى المتن شان الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم فى حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فهو نظير قولهم الدار فى نفسها قيمتها كذا أى بملاحظة نفسها قيمتها كذا وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير فى صحة الاخبار

الامر

إلى وروده) أي الشرع أشار بهذا كما قال إلى أنه مرادمن عبر منافى الأفعال قبل البعثة بالوقف
فليس مخالفا لمن نفى منا الحكم فيها وبل هنا للانتقال من غرض إلى اخر وإن اشتمل على الاول
إذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده

الأمر المطابقة للواقع فغير لازم لجواز أن يقول الكاذب هو زيد قائم مثلا وإن أراد المطابقة بحسب الظاهر
فهي موجودة في كل خبر فان المخبر مظهر لمطابقة خبره إذا كان بصدد الاخبار فلا يظهر كبير فائدة لقيد
المطابقة وكانه فهم من صدق الجملة على الشان المطابقة ولا يخفى ان صدق الجملة عليه هو اتحادهما خارجا
الذي يعبر عنه بهو هو ولا يلزم المطابقة لما في نفس الامر هذا ويمكن تخريج عبارة الشارح على وجه لا
غبار عليه ولا يحتاج لتقدير اصلا في صحة الاخبار بان يكون المعنى شان الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم
في حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فالظرفية فيه نظير الظرفية في قولهم الدار في نفسها قيمتها كذا أي
بملاحظة نفسها وقول سم في الاعتذار عن الشارح يمكن تفسير الامر في كلام المصنف بالوجود اى بل
وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله اى الشان في وجوده اى وهو تقرر وجوده اى
ثبوته وعليه فلا إشكال اه لا يخفى ما يلزم عليه من ركاكة التركيب على هذا التقدير فيصير مجموع كلام
الشارح والمصنف هكذا بل الامر اى وجوده في وجوده ولما لم يمكن الحمل على هذا المعنى تخلص عن
الركة فعدل عن تقدير لفظ الوجود إلى لفظ التقرر وقول من قال في الحواشي أنه على هذا الوجه تجعل
في بمعنى من البيانية زيادة ركاكة على ركاكة وقول سم ايضا ان ماذكره المعترض من انه لابد في خبر
لفظ الامر بمعنى الشان ان يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج إلى نقل فانهم إنما ذكروا ذلك في الضمير
بمعنى الشان ولا يلزم منه ان يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشان كذلك اه غير مسلم فان النحاة إنما
اوجبوا كون خبر ضمير الشان جملة لان الشان بمعنى القصة وهي لا تكون إلا جملة لانه الكلام المقصود
منه الأخبار عن أمر من الأمور فليكن لفظ الشأن أو بذلك ثم قال سم ولو سلم فلا يتعين ماذكره في عبارة
المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم جوزوا الاخبار عن ضمير الشان بمفرد خلافا
للبصريين كما انهم جوزوا حذف أحد جزأي الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافا للبصريين المانعين منه
فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف احد جزاى الجملة على قولهم ايضا (قوله إلى وروده) اى الشرع ان
اريد به البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هي الارسال ووصف
الارسال بالورود ليس بظاهر وإن اريد به الاحكام لم يحسن الاضراب إذ التقدير لاحكم قبل ورود
الاحكام بل الامر موقوف إلى ورود الاحكام وإن استلزم ورود الاحكام البعثة اه سم وقد يجاب باختيار
الشق الأول وأن المراد بالورود الوجود فالمعنى إلى وجود الارسال كما سيصرح به في مقولة بعد هذه (قوله
اشار بهذا) اى بقوله بل الامر موقوف وقصد الشارح بذلك دفع مايقال لا فائدة في هذا الاضراب لفهمه
من النفي قبله بل الاتيان به للاشارة إلى ان من قال بالوقف لم يرد معنى الا اندرى هل الحكم ثابت قبل البعثة
او لا بل اراد ان وجوده متوقف على ورود الشرع (قوله في الافعال) اى في شان الافعال والمراد بالافعال
مايشمل الافعال والاعتقادات وإن كان تعلق الخطاب بالاعتقادات باعتبار اسبابها لا باعتبار نفسها لانها
من الكيف لا الفعل حقيقة وإن عدت من الفعل على سبيل المسامحة (قوله فيها) أي الأفعال (قوله إذ توقف
الحكم على الشرع) فيه إشارة إلى ان إلى في عبارة المصنف بمعنى على وإن كان الاحسن التعبير بعلى
واستشكلت هذه العبارة بأنها تتضمن توقف الشيء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الأحكام
والأحكام هي الشرع لأنه ماشرعه الله من الأحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو
ان الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد ويجاب بان المراد بالشرع هنا البعثة كما تقدم في كلام الشارح
فالمعنى ان الأحكام غير ثابتة قبل التبليغ (قوله مشتمل على انتفائه قبله الخ) اى محتو عليه احتواء
الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما في ضمنه لان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم

(قول المصنف إلى وروده) أي وجود أي الشرع بمعنى البعثة أي الارسال (قول الشارح أشار بهذا) أي بالاتيان به مع علمه من النفي قبله (قول الشارح في الأفعال) المراد بها ما يشمل الاعتقادات وإن كان تعلق الخطاب بها باعتبار أسبابها لأنها من الكيف لا الفعل وإن عدت منه على سبيل المسامحة

(قوله لازمان له) ولزوم الوجود بعده لأن الكلام فى الحكم الذى لا بد من تحققه بأن يتحقق التعلق التنجيزى (قول المصنف وحكمت المعتزلة العقل) اى جعلوه حاكما فى تفاصيل الاحكام بناء على ادراكه جهة الحسن والقبح فان جميع الاحكام مبنى عليه كما عرفت مع امر عقلى آخر يحتاج اليه فى التفصيل وهو انه ان وجد المدح والثواب والذم والعقاب فى الفعل او الترك فالوجوب او الحرمة او الأول فقط فى الفعل فالندب وإلا فان لم يوجد شىء منهما فالاباحة ان لم يكن خلاف الاولى والا فالمكروه واعلم انه لا خلاف بين من عرف الحسن بما ترتب عليه المدح والثواب والقبيح بما ترتب عليه الذم والعقاب وبين من عرفهما بما لا حرج فيه وما فيه حرج من جهة المعنى فان من جعل المباح والمكروه واسطة وهو الاول ينفى الحرج عنهما ومن ادخلهما فى الحسن وهو الثانى لا يقول بوجود الحسن بالمعنى الاول فيهما انما الحسن عنده عدم الحرج وعلى كل قول هما من تفاريع الحسن والقبح بالمعنى الاول كما عرفت

(وحكمت المعتزلة العقل) فى الافعال قبل البعثة فما قضى به فى شىء منها ضرورى

توقف الحكم لازمان له كذا قرر الشهاب وجعل الملزوم محتويا على لازمه تسامح اذ الاستلزام مغاير للاحتواء لكنه يندفع به اعتراض الناصر المبنى على الاخذ بظاهر معنى الاشتمال ومدلوله الذى هو احتواء الشىء على الشىء حيث قال اى يحتو مفهومه احتواء الكل على ما فى ضمنه ومن المعلوم ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له واما اعتراضه بان الوجود بعده لا يلزم مفهوم المتوقف لذاته الاترى ان الشرط يتوقف عليه مشروطه الذى قد لا يوجد بعده اه فمندفع بان الشارح لم يدع ان المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير وبيان هذا اللزوم ان يقال ليس الكلام فى الحكم على الاطلاق بل فى الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التنجيزى ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده هذا وقوله ووجوده بعده زيادة فائدة على المطلوب (قوله وحكمت المعتزلة العقل) صيغة فعل هنا ليست للتصيير لانهم لم يصيروا العقل وليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشىء للحكم اذ المنشىء له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله تعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى فمقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع باعتبار لازمه اذ يلزم من ادراك العقل الحكم بناء على ان الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم او باعتبار لازم قوله ولا حكم قبل الشرع إذ يلزم من نفينا الحكم قبل الشرع عدم إدراك العقل له المبنى على التبعية المذكورة فنفيه قبل الشرع نفى لتلك التبعية فينتفى ادراك العقل له فاستقامت المقابلة واعترض هذا بانه مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة فانه متضمن لحكم العقل عند المعتزلة وأجاب الناصر بان ما هنا اعم مما تقدم لشموله جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه قال سم وايضا فليس فى قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وايضا فيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقولهم فان لم يقض الخ (قوله فى الافعال) يعنى اعتقدت المعتزلة العقل حاكما فى الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حاكما كما لا يخفى اه وكانه فر فرار عن جعل صيغه فعل بمعنى جعل لان الجعل بمعنى التصيير وقد علمت ان صيغة فعل للنسبة على انه لا مانع جعل جعل بمعنى اعتقد كما فى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى اعتقدوه حاكما فالاحسن عدم التقدير وتعلق الجار بحكمت ثم ان المراد بالافعال ما يشمل الاقوال والاعتقادات على نحو ما سمعت مرارا (قوله فما قضى الخ) ما اما موصولة اى فالحكم الذى قضى العقل به او شرطية فالتقدير فاى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالوجوب لذلك الشىء والخبر قوله فيما بعد فامر قضائه فيه ظاهر على الموصولية وجواب الشرط على الشرطية وهى خبر ايضا عن اسم الشرط على قول من قول ان خبر اسم الشرط الواقع مبتدا هو جوابه وقيل الخبر فعل الشرط وقيل مجموعهما وقد اورد الناصر على تقدير الشرطية ان جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعى وان قدر بان قيل الاصل فامر قضائه فيه به اى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان قوله امر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو غير قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلا بما قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم اه ويجاب بان الاضافة فى امر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فالمراد بالامر التفصيل وهنا مضاف محذوف اى فتفاصيل مقضى قضائه به فيه (قوله فى شىء منها) اى فى فعل من تلك

الافعال

(قول الشارح ضرورى) فسروه بتفاسير كثيرة والمعتمد منها انه ماتدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة والطبيعة لان مالا قدرة عليه او المكره عليه او الملجا اليه لايصح نسبة الحكم اليه من اباحة اوغيرها فيبين ان يراد انه ماتدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة بحيث يكون له قدرة ليصح نسبة الحكم اليه وبحيث لايحتاجه دائما بل بقدر الحاجة فان ماتدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة للشخص عليه قدرة عندهم وهو من قبيل المباح عندهم ولم ينظروا لترتب مصلحة او مفسدة عليه وان وجدت كذا ذكر بعض المحققين فهذا القسم لانظر فيه لمصلحة ومفسدة ولا لعدمها بل لذاته من حيث تدعو الحاجة اليه ولذا قال الشارح مقطوع باباحته وعلى هذا فالمباح عندهم قسمان مالم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة وهو ماسياتى وما لانظر فيه لهما ان اشتمل عليهما وهو هذا فتامل لتعرف وجه مقابلته بالاختيارى وعدم انقسامه إلى الاقسام الخمسة فان قلت كيف يدخل مالم يشتمل عليهما والموضوع مايدرك جهة حسنه او قبحه كما فى متن المواقف

كالتنفس فى الهواء أو اختيارى لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضائه فيه ظاهر وهو ان الضرورى مقطوع باباحته والاختيارى لخصوصه ينقسم إلى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعله

الافعال (قوله ضرورى) يطلق الضرورى على المكره عليه وعلى مالا قدرة على فعله وتركه وعلى ماتدعو الحاجة اليه دعاء تاما لا كل الميتة للمضطر وظاهر ان الاولين لايتعلق بهما حكم كما سيجىء فى قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجا الخ والتنفس فى الهواء اشبه بالثالث منه بغيره معلوم ان التنفس اختيارى فلا ينافى جريان الاحكام فيه لانه قد يكون واجبا كما إذا ترتب على تركه نحو الهلاك ومندوبا كما إذا ترتب عليه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة وقد يكون مباحا كما إذا لم يترتب على فعله ولا على تركه مصلحة ولا مفسدة وقد يكون حراما كما إذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها كما إذا ترتب على تركه مصلحة ولم يترتب على فعله مفسدة فلا يستقيم قوله وهو ان الضرورى مقطوع باباحته والجواب ان تخصيص الشارح وغيره الانقسام إلى الاقسام الخمسة بالاختيارى والاقتصار فى الضرورى على الاباحة باعتبار الغالب وما اجاب به الناصر من ان المراد بالاباحة الاذن فيشمل الوجوب والندب أيضا فلا يخلص بالكلية وبقى ان مقابلة الضرورى بهذا المعنى بالاختيارى غير ظاهرة لانه ايضا اختيارى إلا ان يقال المراد اختيارى غير ضرورى فتامل (قوله لخصوصه) اى لخصوص ذلك الامر الاختيارى أى لخصوصية اشتمل عليها من مصلحة أو مفسدة أو عدم اشتماله على شىء منهما لا بالنظر لذاته وانه فعل اختيارى قال الكمال يصح تعلقه بقضى محذوفا يدل عليه قضى المذكور او بقوله اختيارى ويكون المعنى أو فعل يختار العاقل الاقدام عليه أو الكف عنه او يتخير بينهما لاجل خصوصية وجوز الاخير شيخ الاسلام ايضا مستدلا بقول الشارح الآتى والاختيارى لخصوصه الخ والوجه انه متعلق بقوله قضى المذكور كما يدل عليه قوله فيما بعد فان لم يقض العقل فى بعض منها لخصوصه واما قوله والاختيارى لخصوصه فقد قال الشهاب ان لخصوصه متعلق بينقسم او بمقدر اى والاختيارى المقضى فيه لاجل خصوصه الخ (قوله بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلل بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختيارى المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة فيه فعلا وتركا سبب للقضاء بالندب والكراهة وادراك المفسدة فيه وتركا سبب للقضاء بالحرمة والوجوب وادراك انتفائهما سبب للقضاء بالاباحة (قوله فامر قضائه فيه ظاهر) ضمير قضائه يعود إلى الفعل وضمير فيه يعود للشىء (قوله فعله) فاعل اشتمل

قلت المراد مالا يخفى حسنه أو قبحه عند ثبوتهما فيه على ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن هذا التكلف وجعل الموضوع ماقضى فيه العقل ومالم يقض وتبعه الشارح فلله درهما (قول الشارح لخصوصه) يعنى ان سبب قضاء العقل امر يخصه لا امر يعمه وغيره كما فى قوله فان لم يقض العقل الخ وسياتى بيانه (قول الشارح بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلل بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختيارى المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة والمفسدة سبب للقضاء تدبر (قول الشارح مقطوع باباحته) قال الصفوى فى شرح منهاج البيضاوى إلا عند من يجوز التكليف بالمحال وهذا يفيد ان المراد بالضرورى مالا يمكن الانفكاك عنه ويدل عليه زيادة الشارح على غيره قوله فى الهواء المفيد ان المراد بالضرورى وهو كون التنفس فى الهواء وهذا مع كونه لايمكن الانفكاك عنه واقع بالاختيار فهو من حيث لايمكن الانفكاك عنه مقطوع باباحته مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة إذ لاينظر اليهما إلا بعد تحقق الامكان فليتامل فلعل هذا أدق مما سبق (قوله لانه جعل المشتمل الخ) عبارة السعد بعد ان جعل المضاف المعنى المصدرى والمضاف اليه الحاصل بالمصدر كما هنا فان قيل فحينئذ لايكون الحسن هو المامور به فى كلامهم إذ هو الحاصل بالمصدر قلنا المامور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به اه وحاصله انهم أطلقوا المأمور به على الحاصل بالمصدر مسامحة واعتبروا الحسن والقبح فيه وفى التحقيق المأمور به المعنى المصدرى والحسن معتبر فيه بان يكون متعلقه حسنا فتدبر لتعرف ماقاله المحشى بعد (قوله لعدم كونه وجوديا) هذا لايمنع من وصفه بالحسن

لأنه ليس اعتباريا محضا كحجر من زئبق وجبل من ياقوت بل اعتباري له منشأ ألا ترى إلى مقارنته بالاختيار تارة وعدمها اخرى فهو المكلف به على ماهو التحقيق إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري والاثر بعد تعليق القدرة حاصل اضطرارا فتأمل (قوله ينبو عنه مقام التعريف) لانه لابد فيه من التصريح بالقيود فيه ان ذلك إن سلم انه لابد منه حتى مع القرينة الظاهرة كما هنا فانما هو التعريف الحقيقي لا المأخوذ من التقسيم لانه في الحقيقة بيان للاقسام لا تعريف فتدبر (قوله وقال العلامة الناصر الخ) عبارته هو سالبة جزئية لا كلية لان ليس بعض سور للسالبة الجزئية عندهم فانظره مع ماذكر المحشي تبعا لسم ولعل قوله لا مايؤخذ الخ بيان من عنده لكلام الناصر لكن سم عزاه كله للناصر لقوله بعد ذلك اهـ ثم ان المراد من

النكرة الواقعة في سياق النفي هو الفعل لانه في قوتها الا لفظ البعض إذ وقوعه في سياق النفي هو الذي أفاد السلب الجزئي فكيف يتوهم منه السلب الكلي فتدبر (قول الشارح لخصوصه) عبارة المواقف وشرحه واما مالا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف اهـ قال الفنري في حواشيه حاصل كلامه انه إذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص واما إذا لوحظت بهذا العنوان أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنه او قبحه فانه يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال ولا شك في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل وقبح آخر إذا لوحظ بخصوصه فيتوقف في الحكم ويدرك جهة واحد منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في وحكمت المعين منهما وبهذا اندفع ماقيل عدم إدراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة وهو يفيد إدراك العقل في ذلك جهة الحسن والقبح ولعله كذلك إلا انها ليست لخصوصية الفعل بل لاجل الدليل ويدل على ذلك قول السعد في حاشية العضد المراد بعدم حكم العقل أنه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافي الحكم العام بالحرمة أو الاباحة بل الوجوب نظر اللدليل اهـ يعني ان جهة الحسن او القبح ادركها العقل لكن من الدليل العام لا من ذات الفعل (قوله دفع مايتوهم من التناقض الخ) ولا تناقض ايضا بين ماهنا وقوله سابقا وحكمت المعتزلة العقل لان ماتقدم مهملة وهي لا تناقض السالبة الجزئية وقيل ان ماتقدم كلية لانه قاض اما للخصوص او للعموم ولا تناقض ايضا لان المنفي هنا القضاء للخصوص فتدبر (قوله والاصل في تعيين مقتضى قضائه) فالخلاف في التعيين اما القضاء

لحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل أو على مصلحة فعله فمندوب كالاحسان أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على مصلحة او مفسدة فمباح (فان لم يقض) العقل في بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شيئا مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلف في قضائه فيه لعموم دليله

وقوله أو تركه معطوف عليه ولعل نكتة تقديم الجار والمجرور على الفاعل مراعاة قرب المعطوف على الفاعل منه التي هي اولى من مراعاة قرب المعطوف على الجار والمجرور منه لانه عمدة بخلاف الجار والمجرور وبقي ان الضمير المضاف اليه في قوله فعله عائد للفعل فيلزم إضافة الشيء إلى نفسه وجوابه ان الفعل المضاف بالمعنى المصدري والمضاف اليه بالمعنى الحاصل بالمصدر فتغايرا ولا يشكل عليه انه نسب هنا المفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم الفعل الحاصل بالمصدر لانه الموجود خارجا لاتحادهما خارجا او يجعل الفعل المضاف بالمعنى الحاصل بالمصدر والمضاف اليه المعنى المصدري لان الاول ناشيء عن الثاني فتظهر النسبة واورد ايضا ان شرط صحة التقسيم ان تتقابل الاقسام فيه والقسم المسمى بالمندوب صادق بالمسمى بالواجب لاشتمال فعله ايضا على مصلحة والمسمى بالمكروه صادق بالمسمى بالحرام لاشتمال تركه ايضا على مصلحة فقد لزم في هذا التقسيم جعل قسم الشيء قسيما له واجيب بانه قد حذف من تعريف كل من المندوب والمكروه قيدا يستفاد من مقابله لان وصف احد المتقابلين بشيء في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الاخر والمحذوف لقرينة كالثابت فقوله في تعريف المندوب او على مصلحة فعله اي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فخرج الواجب وقوله في تعريف المكروه او تركه اي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة ماذكر فخرج الحرام (قوله فان لم يقض العقل الخ) هذا سلب جزئي لا كلي لان ليس بعض سور السالبة الجزئية فالقضية سالبة جزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لان الفعل نكرة وقع في سياق النفي إلا انه لما ذكر لفظ البعض رجع للسلب الجزئي وقوله لخصوصه متعلق بيقض اي فاذا انتفى قضاؤه من جهة الخصوص لا ينتفي قضاؤه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المشتمل على القول بالقضاء فقوله لخصوصه دفع لما يتوهم من التناقض المذكور ولا تناقض أيضا بين ماهنا وقوله سابقا وحكمت المعتزلة العقل لان هذه القضية مهملة بقرينة قوله او باستعانة الشرع فيما خفي على العقل فانه يستفاد منه ان العقل لا يحكم في بعض الافعال استقلالا والموجبة المهملة لا تناقض السالبة الجزئية واما ما اجيب به من أن العقل قاض في الجميع إلا انه تارة يقضي للخصوص بحكم معين بان ادرك مصلحة او مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضي لخصوصه بان لم يدرك ماذكر بل لعموم دليله فانه يقتضي حمل قوله

على أقوال ذكرها بقوله (فثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة) أى لا يدرى أنه محظور أو مباح مع أنه لايخلو عن واحد منهما لأنه إما ممنوع منه فمحظور أو لا فمباح وهما القولان المطويان دليل الحظر أن الفعل تصرف فى ملك الله

وحكمت المعتزلة العقل على الايجاب الكلى إلا أنه لا تناقض أيضاً لاختلاف الموضوع تأمل (قوله بما تقدم) أى وهو المصلحة والمفسدة فى الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قوله فى قضائه فيه) أى فى ذلك البعض لعموم دليله أى دليل المقتضى به لأن الدليل فى الحقيقة إنما هو للمقتضى به الذى هو مدرك العقل وقضاؤه إدراكه فالضمير فى دليله للقضاء بمعنى المقضى به ففيه استخدام او مقضى قضائه على حذف المضاف (قوله على أقوال) فيه أن القضاء كما علمت بمعنى المقضى به وثالث الأقوال وهو الوقف لم يقض فيه بشىء ويجاب بالتغليب أو المراد بالقضاء ما هو أعم من التفصيلى كما فى غير الثالث والاجمالى كما فيه إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أى الأقوال بمعنى المقولات أى المعتقدات فان ضمير ثالثها يعود للأقوال ففيه تصريح بأن المسئلة ذات أقوال ثلاثة وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف وأشار الى تعيين الاثنين بقوله الحظر والاباحة (قوله لا يدرى أنه محظور) فيه أن تفسير الوقف بذلك يقتضى أن اختلاف الاقوال فى المقضى به لا فى القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف فى قضائه واجيب بان القضاء قد حمل سابقا على المقضى به فلا مخالفة (قوله مع انه لا يخلو الخ) إشارة الى ان القضية مانعة خلو كما أنها مانعة جمع فتكون منفصلة حقيقية وبحث فيه سم بأن مرادهم بالاباحة استواء الفعل والترك كما فى شرح المنهاج للمصنف وحينئذ فدعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجبا او مندوبا مثلا لكن خفيت المصلحة أو المفسدة على العقل فلم يدرك فيه شيئا وعلى هذا فقوله أو لا فمباح ممنوع أيضاً الجواز ان يكون واجبا او مندوبا مثلا (قوله او لا) اى مع وجود الحكم لذلك الفعل فى نفس الامر فلا وإن لم يتعين عند صاحب هذا القول (قوله وهما القولان المطويان) الضمير للحظر والاباحة المفهومين من قوله فمحظور وقوله فمباح كما يرشد اليه قوله دليل الحظر فهو نظير اعدلوا هو اقرب للتقوى قال فى المنهاج وشرحه للبدخشى الافعال الاختيارية للعباد قبل البعثة وورود الشرع مباحة عند معتزلة البصرة وبعض فقهاء الحنفية والشافعية محرمة عند معتزلة بغداد وبعض الامامية من الشيعة وابى على بن أبى هريرة من الشافعية وتوقف الشيخ الأشعرى وأبو بكر الصيرفى وفسر الامام توقفهما بعدم الحكم واستدل على هذا بان الاحكام متلقاة من السمع فحيث لا شرع لا حكم وقال صاحب الحاصل هو الحق ونظر فيه الشارحون بأن ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وبأن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصا على تقدير التنزل وتسليم قاعدة الحسن والقبح عقلا والاولى ان يفسر التوقف بعدم العلم اى لا ندرى أن هناك حكما أو لا وإن كان فلا ندرى أهو اباحة أو لا وذلك لان الحكم قديم عند الشيخ الاشعرى فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الافعال حكم من احكامه تعالى لا محالة فيلزم حدوثه (قوله دليل الحظر) لم يتعرض لابطال الاقوال المذكورة لظهور أخذه مما سبق له فانه ساق استدلال الاصحاب على انتفاء الحكم قبل البعثة بانتفاء لازمه قبلها بنص القرآن فاقتضى ذلك بطلان دليلى الحظر والاباحة اللازم منه بطلان دليل الوقف وهو التعارض بينهما لانتفائه حينئذ (قوله ان الفعل تصرف الخ) اى وكل تصرف فى ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع دليل الكبرى القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بين تضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد حرمة التصرف فى ملك الغير عقلا ممنوع فانها تبنى على السمع ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه ولذلك لا يقبح النظر فى مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره

فمقطوع به فاندفع للناصر إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين وهذا لا يخرجه عن أنه تعين للمقتضى به فالمقتضى به المعين هنا هو أحد الأمرين بلا تعيين (قوله المفهوم من كلامه الخ) قد يقال مقابلة الاباحة بالحظر تقتضى أن المراد بها المأذون فيه مطلقاً ولكن المفهوم من كلام ابن الحاجب والعضد أن المراد بالاباحة التخيير فى الفعل والترك وهو الظاهر كما يفيده دليل القائل بها المستدل بتعارضه مع دليل الحظر القائل بالوقف فالصواب أن المراد بها التخيير لأنه غاية ما يدل عليه تعارض الدليلين (قوله لجواز كونه واجبا الخ) إن أراد جواز ذلك فى ذاته فمسلم ولا يضر وإن أراد جوازه بالنظر للدليل وهو تعارض هذين الدليلين فممنوع والكلام إنما هو فى ذلك وبالجملة فكلام سم هذا غفلة عن كون القضاء فيه للدليل لا لما فيه من مصلحة أو مفسدة ألا ترى إلى قول الشارح فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله (قوله وكل تصرف فى ملك الغير الخ) دليله القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع كذا فى المواقف وفى العضد الجواب أن

بغير اذنه إذ العالم اعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحة أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له كان خلقهما عبثا أى خاليا عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما وأشار بقوله أى المعتزلة إلى ما نقله عن القاضى أبى بكر الباقلانى من أن قول بعض فقهائنا اى كابن أبى هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة فى الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم لم يبتغوا مقاصدهم وأن قول بعض أئمتنا أى كالاشعرى فيها بالوقف مراده به نفى الحكم فيها أى كما تقدم (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ)

مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلو لم يبح) نظم القياس هكذا لو لم يبح له الفعل كان خلقهما عبثا والتالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو انه مباح والجواب بالمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف وبالحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه او خلق لغرض آخر لا نعلمه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال فى الاولين إذ لا حكم فيه بخلاف الاولين فان فيهما حكما ولا يكون إلا عن دليل (قوله فى الافعال قبل الشرع) تنازعه الحظر والاباحة وعموم الافعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة ويجاب بان أل للجنس أو للعهد فلا مخالفة (قوله انما هو لغفلتهم) بحث فيه بانه لا يمنع أن يكون ذلك المقول قول ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقا والقول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه والجواب انه لم يرد النفى حقيقة بل حكما أى أنه فى حكم المنفى عن ذلك البعض لأن صدوره عنه فى حكم غير الصادر لعدم جريانه على قواعده (قوله عن تشعب) أى تفرع ذلك على أصول المعتزلة وبحث فيه سم بان الكلام فيما لم يقض فيه العقل لخصوصه بان لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه دليل عام فكيف يتفرع ذلك على أصول المعتزلة أى الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعان للمصلحة والمفسدة والفرض انتفاؤهما إلا أن يقال المراد باصولهم ههنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع (وهاهنا فائدة جليلة) وهو أن المصنف ذكر فى طبقات الشافعية الكبرى عند ترجمة القفال الكبير أحد أئمة الشافعية الكبار فقال ان مذاهب تحكى عن هذا الامام فى الاصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة حتى ان أبا سهل الصعلوكى سئل عن تفسيره فقال قدسه من وجه ودنسه من وجه أى دنسه من جهة نصره مذهب الاعتزال قال المصنف وكنت أغتبط بكلام رأيته للقاضى أبى بكر فى التقريب والارشاد وللاستاذ أبى اسحق الاسفراينى فى تعليقته فى أصول الفقه فى مسئلة شكر المنعم وهو انهما لما حكيا القول بالوجوب عقلا عن بعض فقهاء الشافعية من الاشعرية قال اعلم أن هذه الطائفة من أصحابنا ابن سريج وغيره كانوا قد برعوا فى الفقه ولم يكن لهم قدم راسخ فى الكلام وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا اعباراتهم وقولهم يجب شكر المنعم عقلا فذهبوا إلى ذلك غير عالمين بما تؤدى اليه هذه المقالة من قبيح المذهب قال المصنف وأما القفال فقد قال فى حقه الحافظ ابن عساكر انه كان مائلا عن الاعتدال قائلا بالاعتزال فى أول أمره ثم رجع إلى مذهب الاشعرى اه وذكر الشيخ أبو محمد الجوينى ان القفال أخذ علم الكلام عن الاشعرى وان الاشعرى كان يقرأ عليه الفقه (قوله للعلم به) علة لكون قولهم المذكور لغفلتهم عن التشعب وقوله مقاصدهم أى أصولهم (قوله أى كما تقدم) أى فى قوله بل الامر موقوف الخ (قوله والصواب امتناع) أى استحالته عقلا فى الثلاثة وقد فرقوا بين التكليف بالمحال والتكليف المحال بان الخلل فى الاول راجع إلى المأمور به وفى الثانى راجع إلى المأمور كتكليف الغافل

(قول الشارح بغير اذنه) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قول الشارح فلو لم يبح الخ) فى العضد الجواب للمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقه ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث (قول الشارح عن تشعب ذلك الخ) وجهه ما مر من ثبوت الحسن والقبح فى ذلك أيضا لا لذاته بل للدليل العام (قول الشارح مراده به نفى الحكم الخ) فان قيل الحكم بعدم الحكم حكم ولا شرع فيكون عقليا قلنا المراد بالاحكام المنفية قبل الشرع الاحكام الخمسة وهذا ليس منها وقول السعد المراد بنفى الحكم عدم العلم فليس حكما لا يوافق تفسير التوقف بالقطع بعدم الحكم كما هو كلام الشارح (قول المصنف امتناع تكليف الغافل) أى امتناعه عقلا وعبر كغيره بالتكليف مع قصره على الواجب والحرام لانه الاصل وإلا فالمراد نفى تعلق خطاب غير وضعى به (قول المصنف أيضا امتناع تكليف الغافل الخ) قال فى منع الموانع المراتب ثلاثة أبعدها تكليف الغافل فانه لا يدرى ويتلوها تكليف

أما الأول وهو من لايدرى كالنائم والساهى فلأن مقتضى التكليف

وبهذا الفرق يندفع ما أورد على المصنف من أنه منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال ووجه الاندفاع أن تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل هو من قبيل التكليف المحال وقد منع هذا بعض من جوز ذاك فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذى هو من من قبيل والتكليف المحال على أن فى التكليف بالمحال فائدة مفقودة فى تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمتثل بالاخذ فى الاسباب أولا ولكنه يبقى الاشكال بالملجا فان تكليفه من قبيل التكليف بالمحال أيضا فا ه لافرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران الذى سيأتى عده من قبيل التكليف بالمحال الذى جوزه المصنف قال سم إلا أن يفرق بمجرد أن الملجا ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولايخفى مافيه فتأمل * وأورد على امتناع تكليف الغافل تكليف العبد بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف * وأجيب بأن المعرفة الاجمالية حاصلة بالفطرة وهى كافية فى انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو والمعرفة التفصيلية وبان شرط التكليف إنما هو فهم المكلف تكليفه بأن يفهم الخطاب قدر مايتوقف عليه الامتثال لا أن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان يصدق به وأما الغافل الذى لا يجوز تكليفه فهو من لايفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكن لم يقل له أنه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوة نبى فظهر أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وأما الجواب بأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل فقد ضعف بامتناع الاستثناء فى العقليات (قوله أما الاول) أى أما امتناع تكليف الاول ويمكن التقدير فى جانب الخبر أى أما الاول فامتناع تكليفه أو فامتنع تكليفه لان الخ وهو أوجه لئلا يلزم نزع الخف قبل الوصول إلى الماء ولموافقة كلامه فى الثانى (قوله وهو من لايدرى) قال الناصر يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاقا ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أى البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه قال سم وقول الاسنوى تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لايجوزه من منع التكليف بالمحال انتهى يقتضى ثبوت الخلاف فى المجنون أيضا ثم ان اطلاق السكران يشمل المتعدى بسكره فيقتضى أنه غير مكلف قال شيخ الاسلام وهو كذلك كما جزم به النووى كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل عن نص الشافعى من أنه مكلف من تصرف الناقل له بحسب مافهمه أو مؤول بانه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا عليه لتسببه فى ازالة عقله بمحرم قصدا وعبر كغيره بالتكليف مع قصوره على الواجب والحرام لانه الاصل كما مرت الاشارة اليه فى تعريف الحكم ولو عبر وابدله بتعلق خطاب غير وضعى لم يحتاجوا إلى اعتذار (قوله فلأن مقتضى التكليف) أى المطلوب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم إذ التكليف لايستلزم الاتيان بالمكلف به

الملجأ فانه يدرى ولكن لامندوحة له عن الفعل أصلا أى لأن الالجاء يسقط الرضا والاختيار معا ويتلوها تكليف المكره فانه يدرى وله مندوحة بالصبر على ما أكره به أى لأن الاكراه يسقط الرضا فقط دون الاختيار فكل مرتبة أبعد مما تليها انتهى بزيادة من عبد الحكيم على البيضاوى (قوله المراد بالمقتضى مايطلب الخ) هكذا فسره العضد

(قول الشارح امتثالا) اى مطاوعة للامر والنهى كذا فى شرح المنهاج الصفوى واحترز به عن الاتيان به اتفاقا التكليف الزام مافيه كلفة فالماتى به ملزم به والمفعول اتفاقا اى لا نظرا للامر وفاعله من حيث فعله اتفاقا غير ملز إذ الاتفاق لا حاجة فيه إلى الزام وقد يقال لما كان ثمرة التكليف اختيار المكلف كان المطلوب الفعل مطاوعة وقد يقال ان لازم التكليف من حيث انه للاختيار ان يكون الاتيان للامتثال فالمقتضى بمعنى المطلوب او اللازم وعبارة العضد لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وانه محال إذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر اى واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم وإنما قال اى ابن الحاجب امتثالا للامر لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنبه على ان ذلك غير كاف سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك إذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به ولا يكون تكليف محال له وقوله إنما قال الخ يفيد ان المراد بقصد الامتثال ان يفعل لانه مطلوب منه لا اتفاقا وهذا يكفى فيه انه لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر او النهى فهذا القدر لا بد منه فى كل فعل سواء كالى كفا او لا حتى تنتفى الغفلة اما ملاحظة الامتثال بالفعل فلا تلزم فى الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا او تركا واما الثواب فان كان الفعل غير كاف فيكفى (٩٨) فيه الامتثال المنافى للغفلة وهو الامتثال بالقوة بان يكون بحيث لو توجه إلى موجب الفعل لعرف انه الخطاب وان كان كفا فلا بد فيه ان ياتى به قاصد انه الانتهاء فان اتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا اثم والفرق بين الفعل غير الكف وبين المقصود التكليف به من حيث نفسه لأن عينه هى المقصودة فمتى اتى به مع علمه بالخطاب فقد اتى بالواجب بخلاف الكف فان المقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه وعدمه ثابت قبل لا دخل له فيه وإنما كلف بالكف وهو الترك بقصد بقاء العدم لانه هو المقدور للمكلف فهو الذى يمكن طلبه لأنه هو الاختيارى بخلاف العدم فان كف قاصد الامتثال بالفعل أثيب وإلا فلا إذ الكف إنما هو واسطة الفائدة لا مقصود لذاته والحاصل ان عدم الشىء هو المقصود ولا دخل للمكلف فيه بوجه لكنه ان قصد بالترك بقاء ذلك العدم امكن ان ينسب اليه بخلاف المكلف به فى الفعل فانه فعله فقصد الامتثال بالترك قائم مقام كونه فعله إذا عرفت هذا عرفت ان فى التكليف بالنهى ثلاثة أمور الاول المكلف به وهو مترك الترك ولا يتوقف على قصد الامتثال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه والثانى المكلف به المثاب عليه وهو الترك للامتثال والثالث عدم المنهى عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه هذا هو التحقيق الذى به يلتئم كلام المصنف والشارح هنا وفى مسئلة لا تكليف إلا بفعل إلا انه مخالف لقول المصنف فى شرح المنهاج المطلوب بالنهى الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا بقصد غيره اى وإلا لكان النهى طلبا بل بقصد عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممتثلا وان فعل غيره غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلا لكنه لا ياثم لانه لم يرتكب المنهى عنه والمقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه إلى ان قال وهذا ليبين لنا الفرق بين تحريم الشىء وايجاب الكف عنه فان ايجاب الكف عنه يقتضى انه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل الكف الذى الشرط اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشىء وإنما الفعل هو المحرم فلا ياثم إلا به انتهى فانه يفيد ان المكلف به فى الكف هو الانصراف بقصد عدم الاول الذى جعله بعد محصلا للامتثال إلا ان ما تقدم ادق واوجه وهو ما عليه المصنف فى هذا الكتاب

بالشىء الاتيان به امتثالا

(قوله امتثالا) افتعالا من مثل بوزن ضرب أى قام وانتصب أو امتثل أمره أى احتذاه أى اقتدى به هذا معناه بحسب اللغة وقد استشكل الناصر زيادة لفظ الامتثال بأمور ثلاثة الأول أنهم فسروا الامتثال بالاتيان المامور به على وجهه اى كما امر به فمفهومه هو مفهوم ما قبله اى الاتيان بالشىء المكلف به فلا فائدة فى ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا له فالصواب ان يقول مع قصد الامتثال . الثانى أن يكون الامتثال اى قصده من مقتضى التكليف مخالف لما مر فى تعريف الحكم وما سياتى فى تقسيمه وتعريفى الامر والنهى من ان المقتضى هو الفعل من غير تقييد له بقصد الامتثال . الثالث ان المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتثال فى الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر فى حصول الثواب على ما ياتى فى مسئلة لا تكليف إلا بفعل وهنا اعتبراه فى الاتيان بالشىء المكلف به كما كان الشىء أو غيره فلم يفرق هنا بين الامر والنهى فبين كلاميه تناقض واجاب سم عن الاول ان التفسير الذى ذكره للامتثال فسره به بعضهم فى مقام يناسبه لا جميعهم وقد فسر بغير ذلك مع انه فى تقرير الاشكال الثانى حمل الامتثال فى عبارة الشارح على قصده فوافق ما صوبه وبانه إذا اعرب امتثالا مفعولا لاجله افاد معنى القصد قطعا إذ لا معنى للاتيان بالشىء لاجل الامتثال إلا الاتيان به بقصد الامتثال فيكون بمعنى ما صوبه فلا يصح نفيه الفائدة على جعله مفعولا له ولا تصويبه بالنسبة اليه وبانا لا نسلم ان الامتثال بالتفسير الذى ذكره مفهومه هو مفهوم ما قبله حتى تنتفى الفائدة لانه قيد فيه الاتيان بالشىء بكونه على وجهه أى كما أمر به واطلق فيما قبله عن هذا القيد فتغاير اتغاير المطلق والمقيد وذكر المقيد بعد المطلق يفيد تقييد المطلق فنفى

وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء مافاته من الصلاة فى زمان غفلته لوجود سببهما

الفائدة ممنوع وعن الثانى بمنع ماذكره من المخالفة المذكورة لان مادل عليه ماذكر فى تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى من ان المقتضى هو الفعل لا ينافى ان الفعل على وجه مخصوص وإنما اطلقوه لان اطلاقه كاف فى المقصود الذى هو تمييز الحكم وأقسامه والامر والنهى لحصول ذلك التمييز مع اطلاقه وعن الثالث بان المصنف والشارح لم يصرحا هنا بانه لا فرق بين الامر والنهى غاية الامر انهما اطلقا ولا تناقض بين المطلق والمقيد بل يحمل المطلق على المقيد فيقيد ماهنا بالامر لكنه يشكل على هذا الجواب قول الشارح وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لدلالته على التعميم وعدم اثبات الدليل للمدعى بتمامه فلا يتم التقريب فالاحسن ان يقال ان المراد بقصد الامتثال المذكور هنا أعم مما بالفعل وبالقوة والمراد به فيما يأتى ماهو بالفعل فلا تخالف او ان ماهنا مبنى على اختيار غيرهما وماذكراه فيما يأتى مبنى على اختيارهما اه ملخصا ولا يخفاك التكلف فى بعض هذه الوجوه (لا يقال) المتبادر من كلام فقهائنا ان من اتى بالواجب مثلا غافلا عن ملاحظة الامتثال غير متصور له يخرج عن العهدة وهو ينافى اعتبار الامتثال فى مقتضى التكليف (وأجيب) باحتمال مخالفة طريقتى الاصوليين والفقهاء فى ذلك وباحتمال للتوفيق بان المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ علة اتيانه بالفعل لاحظ انها قصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار أيضا (قوله وذلك) أى الاتيان به امتثالا او الامتثال (قوله لا يعلم ذلك) اى التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) اتى به مع تقدمه توطئة لما بعده اعنى قوله وان وجب وبحث قيمة الناصر بان توقف مقتضى التكليف بالشىء وهو الاتيان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما هو شرط فى مقتضى التكليف لا يجب أن يكون شرطا فى التكليف اه وقوله لا يستلزم الخ أى لجواز ان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالا قال سم ويمكن ان يجاب بان معنى ان يقتضى التكليف الاتيان بالشىء امتثالا أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم والاتيان بالشىء امتثالا غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة أو لكون تكليفه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال وأما الاتيان به امتثالا بعد الاعلام به فانما يترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف إذ ذاك لم يخرج عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة إنما يتحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لان ماهو شرط الخ لانا لم ناخذ اشتراط ذلك فى التكليف من مجرد كونه شرطا فى مقتضاه بل من اعتبار القدرة على المكلف به والفائدة فى التكليف به اه ملخصا وحاصل الجواب منع قول المعترض لا يستلزم توقف نفس التكليف الخ بانا لا نسلم عدم الاستلزام لانه لو وجد التكليف بدون العلم كان تكليفا بغير مقدور وتكليفا لا فائدة فيه وأجاب النجارى بجواب آخر وهو ان الكلام مفرع على أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة كما اختاره المصنف وهذا الجواب اقعد فان أفعال الله لا تعلل بالثمرات وان اجيب بان الثمرة تابعة لافعال الله بالنظر الى المكلفين لا الى الحق تعالى لتعاليه عن ذلك وعن أن يبعثه شىء على شىء (قوله بعد يقظته) أى زوال غفلته (قوله من المال) اخرج غير المال كالخمرة المحترمة وجلد الميتة فانه لا ضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله من الصلاة) أى مثلا (قوله لوجود سببهما) قد

فان قيل يكلف قبل العلم ثم يعلم فيأتى به قلنا ان كلف ان يأتى به قبل العلم فالامر ظاهر أو بعده فلا فائدة للتكليف قبله بل لا يمكن لان الكلام فى كونه الآن مكلفا وقد عرفت استحالته على ان الصواب عند المصنف أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة

وقد يكون مافى شرح المنهاج بناء على رأى غيره أو يكون المراد بيان المكلف به المثاب عليه إذا تأملت هذا التحقيق ظهر لك انتاج دليل الشارح للمدعى سواء الامر والنهى واندفاع ماقاله الناصر هنا وتحير الناظرين فى هذا المقام هذا قال السعدى فى حاشية العضد المراد بقولهم الفهم شرط التكليف أن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فعلى هذا لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصد النظر وامثال ذلك اه (قوله فلا بد من حذف المطلوب) هو الفعل امتثالا للامر أو النهى أى مطاوعته ولها لا اتفاقا وقوله الاتيان به يحتمل اتفاقا فزاد امتثالا لدفع ان المراد ذلك فلا يكون تكليف محال كما تقدم عن العضد وبه تعلم فساد قوله وأما ان لم يراع مع تعليله بقوله فان الامتثال الخ فان ذلك ليس مرادا منا (قوله يرد الخ) هو رد فاسد فان كونه على الوجه المذكور مأخوذ من امتثالا وان كان ذلك هو المقتضى تدبر (قول الشارح وذلك يتوقف الخ) أى الاتيان امتثالا للامر يتوقف على العلم بالامر فالتكليف به قبل العلم بالامر تكليف محال

وأما الثانى وهو من يدرى ولا مندوحة له عما ألجىء اليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان الفائدة فى التكليف بما لا يطاق

يتوهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين احدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل من الغفلة وهذا من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثانى وجوب الفعل للصلاة قضاء وهو حاصل بعد زوال الغفلة وهذا من خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال فى الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة وهو من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة وهو من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثانى الخ) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يعلم من الاخبار عنه بقوله فامتناع تكليفه بخلاف قوله ما السابق الاول لانه لا بد ان يكون تقديره اى امتناع تكليف الاول مثلا كما بيناه (قوله وهو من يدرى) انما قيده بمن يدرى لتتم المقابلة وبين الغافل وإلا فلا حاجة فى تفسير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملجأ من لا مندوحة وإن كان لا يدرى فبينه وبين الغافل بحسب المفهوم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل (قوله ولا مندوحة له) اى لا سعة من ندحت الشىء إذا وسعته (قوله عما ألجىء اليه) اعترضه الشهاب عميرة بان ذكر قوله ألجىء اليه فى تعريف الملجأ فيه دور ودفعه سم باوجه منها ان الملجأ بالمعنى الاصطلاحى اى الشخص المعروف بهذا الاسم والجىء اليه بالمعنى اللغوى (قوله يقتله) صفة لشخص جرت على غير من هى له إذ فاعل يقتله هو الملقى ولم يبرز جريا على مذهب الكوفيين لامن اللبس هنا بظهور أن القاتل هو الملقى أو حال منتظرة من الضمير فى الملقى (قوله القاتل له) صفة للوقوع وضمير له للشخص الملقى عليه (قوله واجب الوقوع) اى عادة وكذا قوله ممتنع الوقوع (قوله ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع) أى لانتفاء لازمها من التمكن من الفعل والترك لانها صفة بها يتمكن منهما والتمكن منهما منتف فى واجب الوقوع وممتنعه (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) واعترضه الناصر بان مقتضى كلامه ان تكليف الغافل والملجأ ليس منه نظر لان الطاقة هى القدرة فما لا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لذاته كالجمع بين الضدين أو امتنع لا لنفس مفهومه وهو المحال لغيره كخلق الاجسام وبان الفائدة المذكورة لجواز التكليف بالمحال وهى الاختبار هل يأخذ فى الاسباب جارية فى تكليف الملجأ فما ذكره الشارح من رد تكليف الملجا لانتفائها فيه مردود بان ما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجا مناف لما يأتى من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمله قال سم ما ادعاه أولا من أن مقتضى كلامه ما ذكر ممنوع إذ لا يلزم من بناء شىء على شىء ان لا يكون منه لجواز ان ينبنى فرد الشىء عليه ويؤخذ من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق اى الذى هذا من افراده أى لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذى

(قوله اشتغال ذمته الخ) خطاب الوضع هو المتعلق بجعل فعله للوجوب بعد أو الآن على الولى فى اتلاف الصبى ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب الوضع تأمل (قوله الحاصلة مع الغفلة) أى دخل وقتها (قوله محل اتفاق) فى كلام الاسنوى ما يفيد وقوع الخلاف فيه أيضا (قوله ولو كان متعديا) لانه لا ينظر للسبب وانما ينظر لحالة الشخص وهى لا يمكن معها الامتثال (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهى فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل لكن كلام المصنف فى منع الموانع يفيد التباين فانه قال فاذن المراتب ثلاثة أبعدها تكليف الغافل فانه لا يدرى ويتلوها تكليف الملجا فانه يدرى ولا مندوحة له ويتلوها المكره فانه يدرى وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما فى الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافىء له لاستوائهما فى نظر الشارع اه (قوله اى لاسعة) يقال ندحت الشىء وسعته (قول الشارح القاتل له) افاد بهذا ان الملجا لا دخل له فى القتل أصلا فهو آلة محضة لا دخل له فى دفع القاتل ولا منعه بوجه من الوجوه اصلا (قول الشارح بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) عبارة العضد منعه كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وبعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اه فافاد ان القائل به هو البعض الآخر ممن جوز تكليف المحال فقول الشارح بناء الخ معناه ان هذا القول مبنى على القول بجواز تكليف المحال هذا إلا انه عبر عنه بما لا يطاق لان احالته لعدم الطاقة أى لعدم صلاحية القدرة للتعلق به فالقائل بجواز تكليف الغافل والملجأ فهم ان المانع منه عدم الطاقة وليس ذلك بمانع عنده فى القول بجوازه على قوله بجواز ما لا يطاق فالمبنى ملاحظ بعنوان الغافل والملجأ والمبنى عليه ملاحظ بعنوان ما لا يطاق واعلم أن هنا مقدمة لا بد لك منها وهى ان المتقدمين رحمهم الله تعالى اكتفوا فى التفرقة بين المسائل المتشابهة

بعنوانها المسئلة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غلطته لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به وهو الامتثال إذ قدرته صالحة له إنما المانع غفلته عن الطلب حتى يمتثل ومسئلة تكليف مالا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف به مع علمه بالتكليف وعدم إكراهه وإلجائه ومسئلة المكره الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من ازيل رضاه بالاكراه وبقى اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له اصلا بالالجاء فكل مسئلة من هذه المسائل لا بد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة من عنوانها وإلا لم تكن هى محل الكلام فيها والمتاخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر واشكل عليهم الفرق حتى انهم قاموا وقعدوا إلا بما لا يجدى والشارح العلامة رحمه الله يشير إلى ان هذه الدقائق إشارة خفية جدا لا يتفطن اليها إلا واحد بعد واحد والجم الغفير يجعلون إشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه مواضع الاشكال ويشتغلون بعد ذلك بالقيل والقال وهل بعد ذلك يمكن ان تفهم هذه المواضع على وجهها كلا والله حتى تقوم الساعة أو يهدى الله من عباده من يشاء ولقد أشار الشارح العلامة إلى محل الاستحالة فى المسئلة الأولى بقوله الاتيان به امتثالا فالمحال هناك هو الاتيان امتثالا للامر والنهى إذ كيف يمتثل الامر او النهى من لا يعلم امرا ولا نهيا فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف مالا يطاق وليس هو مكرها (١٠١) ولا ملجأ وإلى محل الاستحالة فى الثانية مع تقييده بمن يدرى لما عرفت بقوله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالمحال فيها هو مالا يتعلق به اختياره أصلا ولا ينسب اليه فعله بوجه وهو الوقوع القاتل الذى لا يتمكن من دفعه أبداً ولا تحصيله وإلى محل الجواز فى المسئلة الثالثة وهى تكليف مالا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيد بقاء القدرة والاختيار والرضا إلا ان القدرة لا تصلح للمكلف به وإن عبر عن ذلك العضد بتكاليف المحال كما تقدم وإلى محل المنع فى مسئلة المكره بقوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به فالمانع فيها وهو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد اخذ هذا من العنوة عنه بالمكره (قوله الاولى ان يقول الخ) قد عرفت ان معنى العبارة ان ذلك القول مبنى على القول بجواز تكليف مالا يطاق لفهم ان هذين من افراده فقول الشارح بناء الخ بيان لمحل الغلط فتأمل (قوله والمقيس عليه محل الحكم) كيف هذا والمقيس على كلامه هو الحكم المذكور بقول الشارح ومنهم من قال بجوازه (فما لا يطاق لا تتعلق الخ) اى مالا يطاق هو مالا تتعلق الخ كما فى الناصر يعنى وما هنا لا تتعلق به القدرة فهو مما لا يطاق وفيه ان مالا يطاق اعتبر فيه بقاء القدرة والاختيار والرضا وحينئذ فيمكن الاخذ فى المقدمات بخلاف ما هنا فانه مع عدم تعلق القدرة لا اختيار ولا رضا ولذا قال فى منع الموانع فى بيان الملجأ وذلك كالملقى من شاهق جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش (قوله وأن الفائدة فى جواز التكليف الخ) فيه انه لا معنى من اختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة (قوله فما رد به الشارح الخ) قد عرفت حقيقة الحال ولا ارى مثل هذه التكلمات فى جانب المصنف والشارح إلا كصرير ذباب أو طنين ذباب (قوله وان ههنا شيئين الخ) هذا كلام ظاهر لان تكليف الغافل كتكليف المعدوم بلا فرق وقد قالوا انه تكليف محال لان التعلق بلا متعلق محال وههنا كذلك إذ الغافل لغفلته لا يكون مطلوبا

من الاختيار هل يأخذ

هذا من افراده وأشار بهذا إلى أن القول الاول استثناؤه عن جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوز له عنه ومن هذا يؤخذ من المنافاة التى ادعاها آخراً وحاصله أن هذا مستثنى من جواز التكليف بما لا يطاق كما ذكره العضد وغيره لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينه وبين غيره من افراد التكاليف بالمحال كالتكليف بالجمع بين الضدين وهو صعب جداً وفى عبارة الزركشى فى بيان الملجأ أخذاً من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال وذلك كالملقى من شاهق جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن الثانى لانه لا معنى لاختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتامل اه ولا يخفى ان فرد الشىء يسرى اليه الحكم بما اندرج هو فيه إذا الحكم على الكلى أو العام بحكم حكم على سائر أفراده إلا أن يدخل الثانى تخصيص فما معنى افراد فرد منه باثبات الحكم له مرة ثانية بناء على ان ذلك الكلى او العام فان ذكر لفظ البناء يشعر بالمقايسة المقتضية للمغايرة فقوله لجواز أن ينبنى الخ كلام غير مقبول عند أرباب المعقول واعترض الناصر ايضا قول الشارح بناء على جواز الخ بان البناء بمعنى القياس فكان الظاهر إسقاط لفظ جواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه فى الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما فى قياس النبيذ على الخمر اه واجاب سم بانه لا يتعين ان يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بأن هذا فرد ذاك فيثبت له حكمه كما مر اه وفيه ما مر قال الناصر فان قيل يلزم من إدراج تكليف الملجأ فى التكليف بالمحال كون الملجأ اليه محالا وقد يكون واجبا قلت الممكن

(قول المصنف وكذا المكره) قد عرفت ان الكلام فى الجواز والامتناع العقلى وان بين كل من الغافل والملجا والمكره التباين لان الكلام فى كل من حيث خصوصه لا من حيث عموم غيره له او عمومه لغيره إذ خصوصه هو محل الخلاف فيه ولذا جعل المصنف المراتب ثلاثة كما مر فما ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح فى ان الملجا قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافى ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه كلام لا منشا له إلا عدم الاعتناء بتحرير المطالب كيف وقد عرفت ان الالجاء يزيل الرضا والاختيار معا بخلاف الاكراه فانه إنما يزيل الرضا فقط (قوله أيضا وكذا المكره) قد عرفت انهم اكتفوا فى بيان قيود المسائل بالعنوان فالمراد انه يمتنع تكليفه بان ياتى بالمكره عليه امتثالا اى يفعل الفعل الذى يفعله للاكراه امتثالا والامتثال يستلزم الفعل مطاوعة اه والفعل للاكراه ينافيه (قول الشارح وهو من لا مندوحة له الخ) اى لا تخلص له عن الفعل له بان لا يمكن ان يفعل لغير الاكراه فلا يتاتى ان يفعل لداعى الشرع ولا غيره غير جهة الاكراه كما إذا اكرهه على القتل وعظم خوفه حتى لا يمكنه ان يريد بالقتل التشفى مثلا فان هذا لا يمكنه ان يفعل لداعى الشرع ولا غيره غير الاكراه لان الغرض انه عظم خوفه بسبب الاكراه حتى لم يمكنه ان يستحضر ان القتل لغير الاكراه وكما إذا اكرهه على اداء الزكاة وعظم حتى لم يمكنه نية الدفع عنها إذ لو امكنه ان يفعل لغير الاكراه لكان له مندوحة والفرض خلافه لان من له مندوحة غير مكره إذ هو راض بالايقاع على الوجه الذى اراده وقد عرفت ان المكره غير راض لان الاكراه يزيل الرضا على ان صاحب القول الاول فارضا كلامه فى فاعل للاكراه لا مندوحة له بان لا يكون هناك وجه لموافقة داعى الشرع أصلا لخرج ما يكون فيه وجه لموافقته فالحاصل ان الكلام فيمن أتى بالمكره عليه الذى لا وجه فيه لموافقة الشرع من حيث انه مكره عليه امتثالا وهو محال (قوله يقتضى كل منهما ان موضع النزاع الخ) هذا كلام لا وجه له وما قاله الشارح متحقق مع كون التكليف قبل المباشرة كما إذا قال له ان لم تقتل زيدا غدا قتلتك فانه حين قتله بالاكراه يأتى بجميع ماذكره ولا أدرى كيف اجترؤا على مثل هذا الكلام

ممنوعة

بعد نص الشارح على توجيه القول الاول بقوله وان الفعل للاكراه الخ وتوجيه الثانى بقوله بان ياتى بالمكره عليه الخ فتامل (قول الشارح يمتنع تكليفه) سواء قلنا ان التكليف قبل الفعل ويدوم مع الفعل على ماهو راى الاشعرى المنقول عنه فى الكتب الغير المشهورة أو قبله اه وينقطع وقت الفعل على ماهو رأى المعتزلة وأما الانقطاع بعد الفعل فمحل وفاق وسواء قلنا ان القدرة مع الفعل على ماهو التحقيق بناء على انها القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اوقلنا انها قبل الفعل على خلافه بناء على انها القوة التى تعتبر مؤثرة عند انضمام الارادة اليها قال السعد فى حاشية العضد فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليف مالا يطاق غير واقع وان جاز والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا معنى مالا يطاق هو الذى يمتنع تعلق القدرة الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافى كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به مطلوبا ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء فى وجوده قبل الفعل وإلا لم يعص احد قط وما نقل عن الأشعرى ان يكون التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل لان التكليف هو طلب ان يحصل الشىء فى المستقبل ولا خفاء فى انقطاعه بعده والا لكان

فى المقدمات منتفية فى تكليف الغافل والملجأ وإلى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكره) وهو من لا مندوحة له عما اكره عليه إلا بالصبر على ما اكره به يمتنع تكليفه

بالذات قد يجب لشىء كتعلق العلة الموجبة به كالالقاء من شاهق ويستحيل لآخر كان تتعلق به العلة الفاعلية بالاختيار فيكون محالا بالنظر اليها ولا مانع من تعدد العبارات باختلاف الاعتبارات تامل (قوله فى المقدمات) يعنى ما يتوقف عليه المامور به (قوله وكذا المشار اليه) الغافل والملجا باعتبار تاويله بما ذكر (قوله وهو من لا مندوحة له) لا خفاء فى ان كلام الشارح فى تعريف الملجا وتعريف المكره صريح فى تغايرهما وهو ايضا صريح كلام المصنف فى منع الموانع فانه جعل المراتب ثلاثا كل منها ابعد مما تليها على ترتيبها فى المتن قال فابعدها تكليف الغافل فانه لا يدرى ويتلوها تكليف الملجا فانه يدرى ولكن لا مندوحة عن الفعل ويتلوها المكره فانه يدرى وله مندوحة بالصبر عما اكره عليه إذا علمت ذلك علمت ان ما قاله المصنف والشارح لا يلائمه ماذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح فى ان الملجا قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافى ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهى هنا مخالفة الملجا كغيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما اشار إلى ذلك بتعبيره بالصواب (قوله وهو من لا مندوحة له) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشىء بنفسه اه واقول الوجه ان يقال فيه دور ويجاب بما تقدم فى الملجا اه سم (قوله يمتنع تكليفه) بيان لوجه الشبه واحترز عما قد يتوهم من ان كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح وقوله بالمكره عليه او بنقيضه اى بكل منهما ولا ينافيه التعبير باو لانها إذا وقعت بعد النفى ولو معنى كالامتناع هنا كان النفى لكل من المتعاطفات قال الكمال فيه امران الاول ان دعوى الخلاف فى تكليف المكره بنقيض ما اكره عليه

تكليفا بتحصيل ماحصل قبل وهو محال وأما ان التكليف الازلى لاينقطع أصلا فهو التكليف العقلى المبنى على أن الطلب قديم لايعقل الامتعلقا بمطلوب وهو غير تنجيز التكليف وأما ماقاله يعنى العضد فى امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد وكذا ماذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا لانسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه وقال فى التلويح . فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع . قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم التمكن من الترك بانه لوكان التكليف مشروطا بماذكرتم لما توجه التكليف إلا حال المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لاينافى كون الفعل مقدورا مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليفه بما لايطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لايصح تعلق قدرة العبد به وقصده وبه يندفع مايقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال اه هذا هو الكلام الذى قيل فى كون التكليف قبل الفعل ومعه أو قبله فقط أو معه فقط وفى كون القدرة قبل الفعل أو معه ومعلوم انه لادخل للاكراه فى شىء من المنع والاجازة فى هاتين المسئلتين والشارح قد اعتبر المانع (١٠٣) عدم القدرة على الاتيان بالفعل للاكراه

بالمكره عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك

ممنوعة فقد حكى إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ماأكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافىء عدوانا وأما الثانى فان قوله ولايمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله فى المكره على القتل أنه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف فى المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره وقد وافقهم إمام الحرمين على انقطاع التكلف حال المباشرة مع انه قائل بتكليف المكره وذلك يقتضى أن موضع النزاع غير ماذكر وهو أن الفعل الذى أكره عليه قبل صدوره لداعى الاكراه هل يجوز عقلا تعلق التكليف به وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثانى لامع الاول خلافا للشارح فى الامرين اه والجواب عن الاول بما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال أو بنقيضه على الصحيح لايعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض الفعل فى صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ماأجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لايثاره نفسه ومعنى التكليف به من حيث النهى عنه من تلك الحيثية والجواب عن الثانى ان تخصيص المكره بالذكر لوضوح الخلاف بالفعل معهم فيه لا لاختصاص فعل المكره حال المباشرة بهذا الخلاف وقد جرت العادة بأنهم يفرضون النزاع فى بعض الجزئيات لايضاح التصوير وان كان الحكم عاما على أنه يبطل الاعتراض الثانى من أصله ماسيأتى من هذا القول لبعض المعتزلة القائل بأن التكليف انما يتعلق حال مباشرة الفعل لانه حال القدرة وانه مفقود فى المكره حتى فى تلك الحال فالتخصيص بالمكره لاغبار عليه (قوله على

على وجه الامتثال لتضمنه الرضا فيكون تكليفا بجمع النقيضين فالحق أنه لادخل لشىء من هاتين المسئلتين فى مسئلة تكليف المكره أصلا وبناؤها على ذلك انما هو من سوء الفهم وعدم التأمل وسيتضح ذلك نعم كون القدرة مع الفعل بناء على أنها القوة المستجمعة الشرائط التأثير يمنع تعلقها بالقيدين كما هو رأى الشيخ الاشعرى ومتابعيه بل بالقدرين مطلقا وكونها قبل الفعل بناء على أنها مجرد القوة العضلية كما هو رأى المعتزلة لايمنعه لكن ذلك بحث آخر لا دخل له هنا والحق فيه مع

الشيخ إذ لو وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل فى وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل أما الملازمة ظاهرة إذ لاقدرة بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل فى ذلك الوقت لوكان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم المكان اجتماع النقيضين (قول الشارح بالمكره عليه أو بنقيضه قبل) أو بمعنى الواو لوقوعها فى سياق النفى معنى ولا حاجة اليه بل هو مضر إذ الترك انما يكون نقيضا إذا وقع زمن الفعل لاشتراط الاتحاد فى الزمن فى التناقض كما هو معلوم من الوحدات الثمانية المشترطة فى التناقض ولا يمكن الاتيان بالترك زمن الفعل فهو محال سواء كلف بالفعل للاكراه اولا ولو كانت بمعنى الواو لافادت ان امتناع تكليف المكره للجمع بين النقيضين وليس كذلك وأيضا هذا فى مقابلة القول الآتى فليتامل وانما زاد الشارح النقيض أخذا من التشبيه بالملجأ ومن قول المصنف واثم القاتل الخ اذهو دفع لما يتوهم من انه اثم لتكليفه بالنقيض (قول الشارح لعدم قدرته على امتثال ذلك) المراد القدرة التى تصير مؤثرة بعد انضمام الارادة اليها فالمراد لعدم قدرته الصالحة للتعلق بالفعل وقت التكليف به الذى هو قبل الفعل إذ فرض الكلام انه مكره وقت الفعل فاعل للاكراه فلا قدرة له تصلح ان تتعلق بالفعل على وجه الامتثال بان يأتى به مطاوعة بناء على الصحيح من أن التكليف انما يعتمد صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه اختيارا كما تقدم وهذا مفقود هنا فان فرض الكلام

انه فاعل للاكراه (قول الشارح على امتثال ذلك) اى التكليف بالمكره عليه ووجه عدم قدرته عليه ان امتثال التكليف بالمكره عليه هو ان يأتي بالفعل الواقع للاكراه اختيارا مطاوعة للامر وهو محال (قول الشارح فان الفعل للاكراه لايحصل الامتثال به) فتكليفه حينئذ معناه ان يطلب منه أن يحصل الفعل الذى هو واقع للاكراه على وجه الامتثال وهو ممتنع عقلا لانه تكليف بجمع النقيضين (قول الشارح ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) وهو الترك له وإنما قال معه لان نقيض كل شيء رفعه فيلزم ان يقع فى زمن وقوع ذلك الشيء إذ يشترط فى التناقض اتحاد زمن النقيضين فيلزم ان معنى تكليف المكره بالنقيض أن يكلف فاعل المكره عليه بتركه زمن فعله وذلك التكليف يقع قبل الترك الواقع زمن الفعل وهو محال وعبارة أخرى وهو أن الاكراه على الفعل اكراه على ترك الترك له اذ لا يمكن ترك الفعل مع الاكراه عليه (قول الشارح فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه) لما كان الاثم لو ترتب يترتب على القتل فيكون حينئذ مكلفا بتركه وتركه يكون زمنه قال الشارح معه فيما مر وقال هنا حالة القتل لما سياتى وانما امتنع تكليفه حينئذ بما ذكر لان الاكراه على القتل مانع من تركه فهو اكراه على

ترك تركه (قول الشارح ايضا فانه يمتنع تكليفه الخ) مقتضى التكليف بالترك ان يكون التكليف قبله بناء على مذهب المعتزلة الذين هم أصحاب هذا القول والترك لذلك الفعل إنما يتصور قبله بان يكون واقعا فى زمنه لأنه نقيضه فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ويكون هو واقعا زمن الفعل لاشتراط اتحاد الزمن فى التناقض لكن لما كان الكلام فى تكليف المكره الفاعل ما اكره عليه بنقيض فعله لزم ان يكون التكليف زمن الفعل لان مقتضى كون المكلف به النقيض لفعله ان يكون فعله واقعا زمن التكليف بنقيضه مع ان النقيض وهو الترك لذلك الفعل إنما يكون فى زمن يقع فيه الفعل والا لم يكن نقيضا له فيلزم كون التكليف قبل زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل الفعل كان

والحاصل ان اللازم للتكليف بالنقيض بناء على مذهب الاعتزال ان يكون قبله وقبله هو زمن الفعل لفرضنا أنه وجد منه الفعل للاكراه وقولنا ان هذا الفاعل للاكراه لا يمكن تكليفه بنقيض فعله بان يقال له اقتل زيدا والا قتلتك وأنت مكلف أن لا تقتله ومعلوم ان الترك لذلك الفعل إنما يكون ان لم يوجد بان يوجد الترك بدله فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ولذلك استحال الاتيان بالنقيض لعدم قدرته عليه كما قال فقول الشارح يمتنع تكليفه حالة القتل إنما هو لفرض الكلام فى ان المكلف بالنقيض فاعل للاكراه مكلف بنقيض فعله فيلزم أن يكون التكليف زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل المكلف به لكن ذلك محال لوقوع الفعل فلا يتأتى الترك حتى يكلف به فليتأمل حتى يتبين انه ليس مبنيا على أن التكليف مع الفعل وانه لا منافاة بينه وبين قوله فيما مر ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (قول الشارح لعدم قدرته عليه) أى لعدم قدرته الصالحة لان تتعلق بالترك إذ قدرته لا تتعلق بترك الواقع

فان الفعل للاكراه لا يحصل به الامتثال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل) لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لعدم قدرته عليه (واثم القاتل) الذى هو مجمع عليه

امتثال ذلك) اى تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (قوله فان الفعل) للاكراه قد ينظر فيه بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سياتى فى المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة فلا يتاتى ما ذكره (قوله لا يحصل الامتثال به) الباء متعلقة بيحصل ومجرورها عائد الى الفعل فالمعجوز عنه هو الامتثال وان وجد الفعل بدونه واما النقيض فهو معجوز عنه نفسه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض والا لزم الجمع بين النقيضين (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) الضمير ان للفعل المكره عليه وأشار بقوله معه إلى ان امتناع التكليف إنما هو حالة الفعل وقد صرح بذلك بقوله فانه يمتنع تكليفه حالة الفعل قاله عميرة ووجهه ان التكليف عند أصحاب هذا القول وهم بعض المعتزلة منتف قبل المباشرة فى حق المكره وغيره والانتفاء الذى يخص المكره الانتفاء حال المباشرة كما مر (قوله لمكافئه) او لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه إذا امتنع التكليف فى المكافىء الذى يجب بقتله القود ففى غيره اولى قاله شيخ الاسلام وقال الناصر قوله لمكافئه بيان لمتعلق القتل وإنما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لو ظاهرة فيه إذ ربما يقال فى غير المكافىء يكلف بالمكره عليه ارتكابا لاخف الضررين (قوله للاكراه) صلة القتل واللام تعليلية وقوله بتركه صلة تكليفه وقوله عليه اى على تركه قاله شيخ الاسلام وقال الناصر ولم يقل بالمكره عليه وتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة إنما تظهر فيه (قوله واثم القاتل الخ) جواب سؤال تقديره إذا كان المكره على قتل المكافىء ليس مكلفا بالفعل ولا بنقيضه كما قلتم فلاى شيء تعلق به الاثم فاجاب بما حاصله ان الاثم تعلق به من حيث الايثار اى تقديمه نفسه بالبقاء على مكافئه لقدرته عليه وعلى تركه بسبب ان المكره له خيره بين قتله لمكافئه وبين ان يقتله المكره له ان لم يقتل ذلك المكافىء (قوله الذى هو مجمع عليه) ذكر ذلك لانه إنما يحسن الايراد إذا

(قول الشارح الذى خيره بينهما المكره) أشار بهذا الى أنه إنما اثم لانتفاء الاكراه على الايثار فاثمه انما هو لاختياره الايثار فان ذلك الاختيار لادخل للاكراه فيه اصلا وإنما كان اختياره هنا مؤثما دون اختياره لشرب الخمر مثلا لاستواء المقتول والقاتل فى نظر الشارع كما قاله فى منع الموانع والحاصل أن جهة الاكراه لااثم من ناحيتها ألاترى الاكراه الذى لاإيثار فيه لاحد المستويين فى نظر الشارع كيف انتفى فيه الاثم وجهة الايثار لااكراه فيها قاله فى منع الموانع فتدبر (قول الشارح فيه بالقتل من جهة الايثار) قال المصنف فى منع الموانع اصل القتل لاعقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو إيثار نفسه على غيره وحاصله أن القتل المخصوص فعله اختيارا فياثم به والمراد بالمخصوص الذى فعله للايثار فانه لم يكرهه على ان يفعل للايثار وإنما اكرهه على القتل بقطع النظر عن ان يكون للايثار اه وحاصله انه مكلف بعدم الايثار الذى هو مختار فيه وان كان لازما للترك الذى هو النقيض لكن امتناع التكليف بالترك لوقوع نقيضه والايثار متحقق مع الفعل فليتامل (قول الشارح وقيل يجوز) اى عقلا تكليف المكره اى تكليفه قبل الفعل مع استمرار التكليف حال الفعل على ماهو أصل الاشاعرة لان هذا القول لهم كما سيأتى لالان هذا القول مبنى على ذلك كما قيل فانه باطل لان المدار على امكان الامتثال وعدمه وبالنظر لكون التكليف حاصل مع الفعل يمكن الامتثال لان المطلوب الايجاد بوجود حاصل بهذا الايجاد لابوجود سابق . نعم عليه اشكال آخر تقدم (قول الشارح أو بنقيضه) ى مع اكراهه على النقيض الآخر كما هو الفرض لكن لامع التكليف به إذ لايتاتى الجمع بين النقيضين (قول الشارح بان يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع) فيه ان هذا ليس المكره الذى الكلام فيه وهو المكلف بان ياتى بالفعل الواقع للاكراه امتثالا مع ان هذا له مندوحة وهو الاتيان به لداعى الشرع فليس مكرها فهذا التوجيه يفيد ان هذا القائل انما فرض كلامه فى غير المكره المكلف بان يأتى بالمكره عليه امتثالا ولذا قدر على امتثال الشرع بخلاف الاول فان كلامه فى حقيقة المكره اى الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان ياتى به امتثالا ولذا لم يقدر على الامتثال فلاخلاف بين الفريقين والتحقيق مع الاول لان الواقع للاكراه لايمكن الاتيان به امتثالا وقد فرض كلامه فى المكلف بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان المسئلة والثانى فهم ان المكره عليه ما اكره عليه اى طلب ان يفعل بالاكراه وان فعل اختيارا وليس ذلك حقيقه تكليف المكره فهو خلاف التحقيق (قول الشارح أو بنقيضه صابرا الخ) فيه انه خارج عن محل النزاع لانا إنما قلنا انه اى الفاعل للاكراه غير مكلف بالنقيض ومعلوم ان التناقض لابد فيه من وحدة زمن الفعلين فيلزم ان يكون المراد ان المكره من حيث انه ملاحظ فعله للاكراه غير مكلف بنقيض ذلك الفعل الواقع لئلا يلزم الجمع بين النقيضين ألاترى الى قول الشارح فى توجيه الاول ولايمكن الاتيان بنقيضه معه فعلم من توجيه هذا القول فى هذه المسئلة أيضا انه فرض كلامه فى

(لايثاره نفسه) البقاء على مكافئه الذى خيره بينهما المكره بقوله اقتل هذا وإلا قتلتك فياثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما اكره عليه او بنقيضه

كان متفقا عليه بين الخصمين (قوله لايثاره نفسه بالبقاء) هذا لايتأتى إذا كان المكره به غير القتل كالقطع إذ لايتحقق الايثار بالبقاء إلا إذا كان المكره به مفوتا لنفسه إذا لم يمتثل إلا ان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى (قوله الذى خيره بينهما المكره) نعت لمكافئه والهاء فى خيره ليست عائد الموصول بل تعود على القاتل والعائد الضمير فى بينهما وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة ان يقال الذى خيره المكره بينه وبين نفسه بقوله وأشار شيخ الاسلام الى الجواب بان الذى مثنى فى المعنى صفة للبقاء والمذكور والمقدر مضافا الى قوله مكافئه بدليل اتيانه بالعائد مثنى فى قوله بينهما واجاب سم بجواب اثر التكلف عليه ظاهر (قوله فياثم بالقتل) قال الناصر الصواب ان يقول فياثم بالايثار لانه سبب الاثم على هذا القول لا القتل لانه غير مكلف به ولا بنقيضه لاحال مباشرته لما قدمه الشارح ولا قبلها لان القدرة إنما توجد حال المباشرة فلم يتعلق التكليف والنهى إلا بايثاره نفسه اى بالعزم على ذلك فالاثم إنما هو به واجاب سم بان الحامل للشارح على ما ذكره موافقة كلام المصنف فى منع الموانع فهو إنما صرح بمراد المصنف هنا اخذا من كلامه فى منع الموانع حيث قال بعد كلام قرره فهو أى القتل ذو جهتين جهة الاكراه ولااثم من ناحيتها وجهة الايثار ولااكراه فيها اثم قال اصل القتل لاعقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو إيثار نفسه على غيره اه فهذا نص فى ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح وبه يتبين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل إيثار نفسه ولا ينهض ماذكره من عدم التكليف بالقتل حال المباشرة لان ذلك من حيث ذاته فلا ينافى التكليف به واثم فاعله من حيث تضمنه الايثار واما جعله الاثم بالعزم على الايثار لانه المكلف بتركه فلا يناسب فرض هذا القول الصحيح فى حال المباشرة المستدعى لفرض كون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة لان العزم لايكون حال المباشرة بل قبلها وهذا العزم معصية اخرى ياثم بها وذلك لاينافى اثمه بالقتل ايضا من جهة تضمنه الايثار (قوله وقيل يجوز تكليف المكره بما اكره عليه)

لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند اخذها منه او بنقيضه صابرا على ما اكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن اكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة والثانى للاشاعرة

يعنى قبل التلبس فى المكره عليه فالقول الثانى معروض فيما قبل المباشرة بخلاف القول الاول فانه مفروض فى حال المباشرة وبهذا يتضح ماسيذكره الشارح من انه لاخلاف بين القولين على ما ياتى (قوله لقدرته على امتثال ذلك) أى التكليف بنوعيه يدل عليه اضافة الامتثال إلى الاشارة إذ الامتثال يضاف التكليف دون المكلف به (قوله كمن اكره على الزكاة فنواها) قال الناصر لو قال فنواه لكان أوفق لاول الكلام وللواقع قال سم وجه قوله وللواقع ان المنوى فى الواقع هو أداؤها هذا مراده ثم رد الاعتراض بان المفهوم من كلام ائمتنا معاشر الشافعية انه يكفى فى نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا تجب نية الاداء وقصده وأما احتمال كون مذهب الشيخ موافقا لاعتراضه فلا يسوغ له بذلك الاعتراض على الشارح إذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه فى ذلك الاعتقاد (قوله وان لم يكلفه الشارع الخ) اعترضه الشهاب عميرة والناصر بان مقتضى كونه مكلفا بالنقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور إذ لا يحصل النقيض إلا بهذا الصبر وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب واجاب الناصر بجعله مبالغة على قوله ان ياتى بنقيضه بمجرد اعن النظر إلى التكليف به وأجاب سم بجواب آخر اوضح منه حيث قال قوله وان لم يكلفه الشارع الخ اى وان لم يكن ما اكره به من الامور التى كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض فهذه المبالغة اشارة إلى ان المكره به بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما فى الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطى المكره عليه كما فى الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر فى رمضان وكانه اراد تفصيل المندوحة فى الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا وحينئذ فهذه المبالغة لاتنافى وجوب الصبر على ما اكره به مطلقا إذا كلف بنقيض المكره عليه (قوله والقول الاول للمعتزلة الخ) قال الناصر فى صحة توجيهه حينئذ بما مر اى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ المقتضى ان هذا القول نظر فى التكليف إلى حال المباشرة نظر لان اصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه قال سم وحاصله ان هذا التوجيه مناف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار فى التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ماقبله وهو عكس أصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولا خفاء فى قوة هذا الاشكال ويمكن دفعه باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة فى قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله اى اكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة فى قوله ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة لانه حال تعلق القدرة عنده (قوله والثانى للاشاعرة) اى لجمهورهم إذ من الاشاعرة من قال ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة

غير المكره المكلف بالنقيض الذى فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول فان فرض كلامه فيه هو حقيقة المكره الذى يقال فيه انه لا يكلف بالنقيض وهو الواقع منه الفعل للاكراه (قول الشارح صابرا) اى حال كونه واقعا منه الصبر باختياره (قول الشارح وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) يعنى ان تكليفه بالنقيض يكون مشروطا بالصبر باختياره بان علق الله ايجاب الامتناع عليه بصبره فان لم يصبر فلا إيجاب عليه وذلك كصوم المريض والمسافر فانه ان اختار فعله فى المرض او السفر وقع واجبا ولا وجوب إلا بالايجاب وان لم يختره فيه فلا تكليف عليه وحاصله ان الاكراه يكون كالمرض أو السفر فى كونهما سببا للرخصة بالمعنى المتقدم نص على ذلك كله السعد فى شرح التلويح وبه يندفع ماقاله الناصر وما تكلفوه فى جوابه ثم ان الكلام فى جواز تكاليف عقلا وقد مر فتدبر (قول الشارح ومن توجيههما) وهو قوله فى الاول لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل الخ وقوله فى الثانى لقدرته على امتثال ذلك بان ياتى الخ (قول الشارح يعلم انه لاخلاف بين الفريقين) لأن قوله فى الأول لعدم قدرته الخ يفيد ان محل كلامه المكره الفاعل للاكراه ولاشك لاحد فى ان الفعل للاكراه لايمكن بعد الامتثال فامتنع تكليفه كما امتنع ان يكلف بالاتيان بنقيض المفعول للاكراه حال الفعل له لانه تكليف بالجمع بين النقيضين أيضا وقوله فى الثانى لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى الخ يفيد ان ذلك القائل فرض كلامه فى غير الفاعل للاكراه بل لداعى الشرع فتكليفه حينئذ ليس بان ياتى بالمكره عليه من حيث انه مكره عليه للامتثال حتى يمتنع بل بان ياتى بالمكره عليه لامن حيث انه مكره عليه ولا استحالة فيه كما لا استحالة فى اتيانه بالنقيض صابرا على العقوبة لانه إنما استحال فى الأول لأنه طلب ايقاعه وقت ايقاع نقيضه وفى الثانى فرض وقوعه وحده وليس هو المطلوب كما انه ليس بنقيض كما تقدم تحقيقه

(قول الشارح وان التحقيق مع الاول) لغرضه كلامه فى التكليف بالمفعول للاكراه كما هو الموضوع وفى نقيضه باب يطلب إيقاع ما هو نقيض بان يقع زمن الفعل بخلاف الثانى فانه فهم ان المكره من وقع له الاكراه سواء اتى بالنقيض حال المكره عليه اولا فالمراد بالنقيض عنده ما يتصور انه نقيض لا النقيض بالفعل وسواء فعل المكره عليه للاكراه اولا ويلزم من امتثاله حينئذ ان المطلوب ليس حقيقة النقيض وليس المكره عليه من حيث انه مكره عليه ولا شك انه خلاف التحقيق فليتامل فان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحم حوله احد ممن تصدى لهذا الكتاب فخذه وكن من الشاكرين ولقد راينا الاعراض عما اوردوه فى هذا الموضع اولى فانه قلب للموضوع وما فيه شىء اراد المصنف والشارح بل كله اوهام متناقضة ولا ارى له وجها الاسوء الفهم وعدم التامل وهكذا عادتهم فى هذا الكتاب لا حظ لهم الا تخطئة المصنف او الشارح وهى عادة تركها سعادة والله (١٠٧) الهادى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد (قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم) قيل يعنى انه مكلف كما عبر به العضد ويفرق بينه وبين الغافل بان التكليف فيه ليس تنجيزيا بخلاف المنفى فى الغافل وهذا هو وجه ذكر هذه المسئلة هنا وبهذا ظهر فساد ما قيل ان هذه المسئلة لا يظهر تعلقها بهذا الفن اصلا وإنما هى من فروع المسائل الكلامية وسياتى ما فيه من ان الحكم المتعارف هو المعتبر فيه التعلق التنجيزى وغيره مما لا يعتبر فيه ذلك فافاد بمجموع كلامه ان كلا من الامر والحكم قسمان تنجيزى وغيره وهو وماخوذ من كلامى المصنف هنا وشرح المختصر افاده سم فقول الناصر فيما سبق نوعان من الحكم الذى هو الخطاب الخ ممنوع وهو ظاهر (قول الشارح بمعنى انه اذا وجد الخ) عبارة العضد بعد قوله صرح اصحابنا بان المعدوم مكلف وإيراد ان المعدوم اولى بعدم التكليف من الغافل والملجا نصها إنما يرد لو اريد تنجيز التكليف وليس كذلك بل أريد به التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم فى الازل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه وعبارة السعد فى التلويح جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسى لا يشترط وجود قدرة التمكن عند الامر بل عند الاداء اه فافاد كل هذا انه مامور حالة العدم ان يفعل عند التمكن وعبارة السعد فى شرح المقاصد بعدما اجاب عن كون خطاب المعدوم سفها بان السفه إنما يلزم لو خوطب المعدوم وامر فى عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد فى ان

ورجع اليه المصنف آخرا ومن توجيهما يعلم انه لا خلاف بينهما ان التحقيق مع الاول فليتامل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه إذا وجد

المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخرا) أى فى كتاب الاشباه والنظائر فقال والقول الفصل ان الاكراه لا ينافى التكليف ثم يرد انه لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين الخ اللهم إلا ان يكون تسمح فى نفى الخلاف (قوله ومن توجيهما الخ) لان توجيه الاول بقوله لعدم قدرته الخ يدل على فرض كلامه حال المباشرة وتوجيه الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك الخ يدل على فرض كلامه فيما قبلها (قوله لا خلاف بين الفريقين الخ) فيه تسمح والمراد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردوا فيه على محل واحد وإلا فالخلاف ثابت فيهما حقيقة (قوله وان التحقيق مع الاول الخ) فان القدرة على الفعل إنما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها إلا كان تكليفا بما لا يطاق وقبيل التلبس بالمكره عليه لا تكليف به ولا بنقيضه وبعد التلبس بالفعل للاكراه يمتنع الاتيان به امتثالا وبنقيضه لئلا يلزم الجمع بين النقيضين ويرد عليه ان هذا مناف لرجوع المصنف إلى الثانى وان الاول قول المعتزلة ومبنى على أصولهم وعلى هذا يكون التحقيق هو الثانى وبالجملة هذه المسالة لم يقع لها تحرير على ما ينبغى فى هذا الكتاب ولا فى مواده فمن أراد الوقوف على حقيقة الحال فيها فليرجع لمطولات كتب الكلام ولاجل هذا الاضطراب امر الشارح اثناء البحث بالتامل (قوله ويتعلق الامر بالمعدوم) قال الناصر الامر هو الايجاب والندب وهما نوعان من الحكم الذى هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجيزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من حيث هو امر بالمعدوم وان امكن ان يتعلق به ذات الخطاب واجاب سم بأن الامر هنا هو الامر المعنوى الآتى فى قول المصنف وقيل لا يتنوع أى الكلام فى الازل إلى امر وغيره لا الأمر التنجيزى الذى هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله وسياتى تنوع الكلام فى الازل الخ على ان الحكم ايضا يكون معنويا كما يكون تنجيزيا فان المستفاد من كلام المصنف هنا ومن شرحه على المختصر انقسام كل من الحكم والأمر إلى تنجيزى ومعنوى فسقط الاشكال رأسا وقول الزركشى قد تستشكل هذه المسالة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه إن كان المراد أن لا يكون مامورا فى حال الغفلة ولا يكون مامورا بعد تذكره بالأمر الموجود فى حال غفلته اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل اولى بالجواز لأنه إذا كان المعدوم مامورا بعد وجوده بالأمر المتقدم على وجوده كان الغافل مامورا بعد تذكره بالأمر الوارد

معناه ان المعدوم مامور فى الازل ان يمتثل ويأتى بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا اه اذا علمت هذا علمت ان الشارح رحمه الله اختار فى حل كلام المصنف المعنى الثانى مما نقله السعد عن الجمهور ويكون التعلق المعنوى هو كونه بحيث يكون مامورا بذلك الامر بعد وجوده والتجيزى هو الطلب بالفعل بخلاف ما اذا قلنا انه مامور حال العدم ان يفعل عند الوجود فانه لا يكون الا التعلق التنجيزى فقط غاية الامر انه مقيد بزمن فان قلت على ما اختاره الشارح هل يسمى ذلك تكليفا للمعدوم (١٠٨) قلت لا اذ ليس فى ذلك تكليف اصلا بخلافه على ما اختاره العضد وغيره

بشروط التكليف يكون مامورا بذلك الامر النفسى الازلى لا تعلقا تنجيزيا

قبل تذكيره بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون مامورا حال غفلته وانما يكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد فى حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى ان كلا منهما لا يكون مامورا حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مامورا بعد وجوده او تذكره بالامر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما اه مدفوع بان الامر فى مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى واذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود الذى لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة اخرى بعد وجوده حال غفلته الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف فى مسئلة الغافل الذى نفى على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسئلتان لا تشكل احداهما بالاخرى ولا تشتبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفاك انه بعد اعترافه بان المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ والاعتراض على من قال ان المراد بالمعدوم هنا اعم من المعدوم حقيقة او حكما بان وجد بدون شروط التكليف اه بقوله لا حاجة الى هذا التعميم لان من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة اخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه اه لان هذا نقض لما بنى عليه جواب الاشكال تامل ونعم ما قال بعض الفضلاء ان هذه المسئلة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هى من فروع المسائل الكلامية (قوله بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للمعية لا للملابسة لان من جملة الشروط البعثة ولا يصح ملابسة الشخص لها بخلاف المصاحبة قاله الناصر وكلام سم هنا معه بعيد عن مذاق كلامه (قوله يكون مامورا الخ) ان اريد بكونه مامورا على وجه التنجيز لزم تفسير التعلق المعنوى بالتعلق التنجيزى وان اريد بكونه مامورا بقيد لزم ان لا يكون مامورا حال عدمه وهو نقيض المطلوب من اثبات كونه مامورا حال العدم فاللائق بالايضاح ما قاله شيخ الاسلام من ان المعنى ان المعدوم الذى علم الله انه سيوجد بشروط التكليف طلب منه فى الازل ما يفهمه ويعقله اذا وجد بتلك الشروط فاذا وجد بها تعلق به التعلق التنجيزى بذلك الطلب الازلى من غير تجديد طلب آخر اه ومثله فى العضد وهو صريح فى ان التعلق واحد فلذلك قال الناصر واعلم ان هذا المبحث بل وكثير من المباحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم اه وهو وجيه وقال النجارى ثم ان هذا كله يعنى لزوم التناقض وغيره مبنى كما ترى على ان الخطاب يسمى حكما بدون التعلقين اما اذا قلنا ان مسمى الحكم هو الخطاب النفسى الذى من شانه التعلق بفعل المكلف

فانه مطلوب منه حالا ان يفعل بعد وهذا هو السر فى ذكر هذه المسئلة بعد نفى تكليف الغافل ومن معه وهو ان المختار عنده عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد وغيره وإنما لم يقل والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما ارادوه بتكليفه الا انه لا فائدة فى توجه الطلب اليه حالا وللتنبية على اختياره لهذا القول من القولين المنقولين عن الجمهور فى بيان معنى ان المعدوم مخاطب وان التعلق تعلقا معنويا كاف فى تحقق اقسام الكلام ازلا من الامر والنهى وغيرهما فلا يتوقف وجودها ازلا على التعلق التنجيزى حتى يلزم حدوثها عند عدمه ازلا وبهذا يظهر فساد ما قيل ان هذه المسئلة لا تعلق لها بهذا الفن أصلا وإنما هى من فروع الكلام وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وهو انه اريد به التعلق العقلى الخ امر فان هذا لا يصح الا ان قلنا بانه مكلف وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح للبيان فانه لا منشا له الا عدم التامل والصبر على مضائق هذا الشارح فليتامل (قوله ولا تصح ملابسة الشخص لها) لانها ليست وصفا له فالمنفى الملابسة الخاصة وهى ملابسة الشخص وصفه كالعقل والاختيار مثلا لا العامة اذ الملابسة قسمان كما فى حواشى دوانى العقائد ولعله فرار من استعمال الحرف فى معنييه فان الملابسة العامة على معنى مع فتامل

بأن يكون حاله عدمه مأمورا (خلافا للمعتزلة) فى نفيهم التعليق المعنوى أيضا لنفيهم الكلام النفسى والنهى وغيره كالامر وسيأتى تنوع الكلام فى الازل على الاصح الى الامر وغيره (فان اقتضى الخطاب)

المكلف عند وجوده بشرائط التكليف كما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة على مانقله عنهم الكمال فلا اشكال اه وكلام سم يقتضى التعدد فانه أجاب عن التناقض بأن حاصل التعلق المعنوى تعليق التعلق التنجيزى على الوجود المذكور فالمتوقف على الوجود المذكور المنتفى قبله هو التعلق التنجيزى والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوى اه ونازع الناصر فى قوله انما يثبت الخ بان الكلام هنا فى تعلق الامر لا الحكم وان تعلق الامر قسمان معنوى وتنجيزى وان التعلق المعنوى غير الحكم التنجيزى الذى هو مراد الشارح هنا بالحكم فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ اه ولا يخفاك أن تعليق التعلق التنجيزى ليس من التعلق فى شىء بل يرجع لتخصيص التعلق التنجيزى بما بعد الوجود فليس ثم إلا تعلق واحد كما قال شيخ الاسلام وغيره فان قصر التعلق على حالة الوجود كما هو فى صريح الشارح ليس تعلقا حالة العدم بل هو عدم التعلق فى تلك الحالة يصلح بيانا للتعلق المعنوى وكونه عدما للتعلق التنجيزى لا يجعله تعلقا معنويا بل هو عدم للتعلق فما ذكره الشارح لا يصلح للبيان كما قررناه سابقا (قوله بان يكون حالة عدمه الخ) ينبغى هنا ارادة عدمه ولو حكما بان يوجد هو ولا توجد شروط التكليف وقوله مأمورا أى متعلق الامر تعلقا تنجيزيا (قوله لنفيهم الكلام النفسى) ويلزم من نفى المقسم نفى الاقسام التى من جملتها الامر ويلزم من نفى الامر نفى تعلقه قال سم لباحث أن يقول هذا النفى لا يقتضى ذلك النفى لما سيأتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا أثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه إذا وجد بشروط التكليف اه ويدفع بان كلام الشارح انما هو فى الأمر الذى هو كلام نفسى ونفيهم الكلام النفسى يقتضى نفى الامر المذكور ونفيه يقتضى نفى تعلقه وأما انهم يثبتون الامر بمعنى الارادة وأنه يجوز ان يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا فشىء آخر ليس فى كلامه تعرض له (قوله والنهى وغيره) النهى يشمل غير الجازم أيضا فينحصر قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله سيأتى أى فتسمية المصنف له أمرا بحسب الازل صحيح على هذا القول الاصح من ان الكلام يتنوع فى الازل إلى الانواع المذكورة لا على ما ذهب اليه عبدالله بن سعيد من أنه لا يتنوع فى الازل وفيه اشارة الى الاعتذار عن المصنف فى ترك التعرض لتعلق النهى وغيره بانه مفهوم مما سيأتى ولا يرد أن تعلق الأمر مفهوم أيضا مما سيأتى فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك تأمل (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل) قال الكورانى فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له الثانى انه جعل الترك فى الحرام متعلق الاقتضاء وهو امر عدمى غير مقدور إلا أن يحمل على الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك وأجاب سم عن الاول بان جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا مانع عنه وكونه جنسا للحكم غير مانع ووجه العدول عن تقسيم الحكم بيان صحة جعلها أقساما للخطاب ردا لما يتوهم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم أنها لا يصح أن تكون أقساما للخطاب وعن الثانى بان المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع فى كلام الائمة وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف الخ فالمصنف تبع القوم هنا فى التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم أن المراد بما هنا وعن

(قوله فلا يصدق الوجود) ملتبسا بها لتقدم الوجود فان شروط التكليف انما تتحقق بعد ابتداء الوجود بكثير هذا على مافهم (قوله أى ولو حكما الخ) المسئلة مفروضة فى المعدوم كما تقدم فلا وجه لادخال غيره اذ له مسائل على حدته (قوله الشارح لنفيهم الكلام النفسى) قال السعد فى شرح المقاصد المعنى الذى نجده فى انفسنا ويدور فى خلدنا ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها اه (قوله ولباحث الخ) لا وجه له إذ الكلام فى الامر الذى هو قسم من الكلام الذى به التكليف عندنا (قوله لان وجه ذكره) قد عرفت وجهه (قوله بمعنى انه تعلق به الخ) فيه انه ليس من التعلق المعنوى فى شىء بل حاصله تعليق التعلق التنجيزى (قوله قال الكمال الخ) قد عرفت مبناه وانه غلط نشأ من ظاهر عبارة من قال يتنوع الكلام (قوله حيث جعلوا للجد حدا) يريد

انه تجريدولا يوافقه مابعده تدبر (قول الشارح أى طلب كلام الله النفسى) اعلم ان مختار الجمهور ان كلام الله النفسى صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات وعدم وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل لاينافى أن يكون صفة واحدة فان التكثر بحسب التعلقات الخ مراده ان الصفة الواحدة من حيث التعلق بالمامور به تكون أمرا وهكذا فالأمر من حيث هو كلام مخصوص يعين انه هو تلك الصفة الشخصية إلا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لايخرجه عن كونه ذلك الشخص وليس المراد ان الأقسام أنواع لصفة شخصية فانه مما لايقدم عليه أحد كذا فى عبد الحكيم على الخيالى وعبارة السعد فى حاشية العضد الكلام صفة واحدة أزلية لايدخل فى حقيقته التعلق ثم تكثر تكثرا اعتباريا (١١٠) بحسب اعتبار التعلقات فمن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمرا وبالعكس نهيا وعلى هذا القياس ولا يكون ذلك تنوعا له كالعلم يتعلق بالمعلومات ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة اه وبهذا يظهر ان الاقتضاء الذى هو الطلب راجع لتعلق الخطاب فيراد بالخطاب هنا الكلام النفسى بقطع النظر عن التعلق إذ ليس من مفهومه فلا يقع التكرار بان طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب على أنه يصح اعتبار التعلق ويجعل ما هنا تفصيلا للاجمال السابق وكان بعضهم فهم من مظاهر كلامهم ان الأمر واخواته أنواع حقيقية للخطاب فقال ان كلا من الاقتضاء والتخيير خطاب نفسى لأمر يترتب على الخطاب مغاير له فاسناد الاقتضاء الى الخطاب مجاز كما فى قولهم اجد جده جعلوا للجد جدا أسندوه اليه وهو وهم كما عرفت فان فسر المصنف فيما يأتى الامر والنهى بالاقتضاء قلت هو رجوع لمنشأ تلك التسمية فانه انما سمى أمرا من حيث التعلق المخصوص كما تقدم عن السعد ولا مانع من اطلاق الامر عرفا على الكلام من تلك الحيثية وعلى نفس ذلك التعلق ويفسر فى كل موضع بما يناسبه فان المناسب فى مقام ان الكلام يتنوع الى الامر وغيره هو الكلام من تلك الحيثية وفى مقام حد الامر فى ذاته هو الطلب أعنى ذلك التعلق ثم ان الكلام النفسى على ما قال السعد والعضد والسيد والخيالى وعبد الحكيم هو المعنى الذى نجده فى أنفسنا عند أخبارنا عن قيام زيد أعنى النسبة الايجابية بينهما وهو الذى لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرهما أعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى

أى طلب

الثالث بأنه ليس فى كلام المصنف تعرض لكون الاقسام التى ذكرها أولية أوثانوية بل عبارته محتملة بناء على أنه أراد بيان الاقسام فى الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك إذ لافائدة للاصولى فى تمييز الأولى منها عن غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب هذا مايتعلق به الغرض مما أطال فيه الكلام ويرد على الجواب الأول أن هذه الاقسام فى الحقيقة لنوع من الخطاب الذى هو الحكم لا الجنس الذى هو الخطاب فان أقسامه لاتنحصر فيما ذكر فان منه مالا يتعلق بفعل المكلف وغير ذلك كما سبق فى تعريف الحكم ثم ان الاصولى ليس له تعلق بالخطاب العام وانما تعلقه بنوع منه مسمى بالحكم فأى داع لجعل المقسم مطلق الخطاب مع ادائه الى ماذكرناه من عدم الانحصار وتصحيح جعلها أقساما للخطاب مايحتاج لمعونة بأن يراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف الخ فيعود للحكم وعلى الثانى أن المورد نفسه أجاب بما يرجع إليه جوابه فلا حاجة لجوابه الداعى للتكرار وعلى الثالث أن المتبادر فى التقسيمات التى تذكر أول المباحث هى التقسيمات الأولية كما هو الشائع بين أرباب التدوين وفى الكمال ان اسناد الاقتضاء الى الخطاب النفسى مجاز لان كلا من الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسى لأمر يترتب على الخطاب النفسى مغاير له وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء اقتضاء أسند اليه كما فى قولهم جد جده حيث جعلوا للجد جدا أسندوه إليه اه وأورد عليه أن المراد بالخطاب الكلام النفسى كما صرح به الشارح فليس مصدرا أصلا فضلا عن أن يكون مصدر اقتضى ووقوع الخطاب هنا على الاقتضاء يمنع منه قسم الاباحة الآتى فى الاقتضاء إذ لايصح حينئذ قول الشارح فى اعتراضه الآتى على المصنف والصواب أو خبر لبقاء المحذور برجوع الضمير فى خير إلى الخطاب بمعنى الاقتضاء على هذا فالوجه ان المراد بالاقتضاء هنا الطلب بالمعنى المصدرى فيرجع لتعلق الخطاب كما يدل عليه اشتقاق الفعل وهو اقتضى منه لا بمعنى الكلام النفسى الذى هو مبنى الاعتراض وحينئذ تثبت المغايرة بينه وبين الخطاب وعلى هذا يكون الاسناد من قبيل اسناد الشىء إلى ما هو كالآلة له كما قالوا فى اسناد الايجاد والاعدام للقدرة «لايقال يلزم على كل حال وقوع المجاز فى التعريف لأنا نقول كما فى سم ان التعاريف الضمنية لاتضايق فيها

اول فهو غير الكلام اللفظي و مدلولاته المتغيرة فهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح فليتامل في هذا المقام فانه مزلة أقدام ثم رأيت في تعليقتي الاولى على هذا الشرح ما هو أبسط من هذا من وجه ونصه اعلم أن الخطاب يطلق على الكلام النفسي لكن باعتبار التعلق لا مطلقا كما في عبد الحكيم على الخيالي و يطلق على نفس التكلم أى الطلب كما في التلويح وحواشيه والاطلاقان حقيقة عرفية كما في حواشي التلويح أيضا لكن الاكثر الاول والثاني أقرب مسافة لقربه من اعتبار التعلق الذي اعتبره الاول قيدا في التسمية وبالاعتبار الاول جعل المصنف الامر وغيره بمعنى نفس الصيغة أنواعا للخطاب وبالاعتبار الثاني قسم ابن الحاجب الحكم الى طلب وتخيير وحد الامر باقتضاء فعل الخ والنهي باقتضاء كف الخ (١١١) وجعل هذه أنواع الخطاب بهذا المعنى في التلويح لا نزاع في أن الامر يطلق على نفس صيغة أفعل وعلى طلب الفعل ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل وحد الاول الايجاب بالخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس واختصوا ذلك الحد تارة باقتضاء الفعل مراعاة لاعتبار تعلق الكلام النفسي بالشيء على وجه أنه يثاب ان فعل ويأثم ان ترك وهذا هو الاعتبار الذي به سمي الكلام النفسي خطابا فالكلام النفسي من حيث هذا التعلق ايجاب ثم تارة يكون الكلام في تقسيم الحكم الذي هو الخطاب فيقال هو باعتبار التعلق المذكور ايجاب وندب كما صنعه المصنف هنا ألا ترى أنه علق كونه ايجابا على الاقتضاء الذي هو بعض التعلقات وتارة يكون في حد الامر والنهي لا من حيث أنهما نوعان أى خطابان مخصوصان فيقال الامر اقتضاء فعل والنهي اقتضاء كف ولعمري هذا صنيع في غاية من الدقة بلغ الغاية في الشرافة على صنيع ابن الحاجب ثم ان الاقتضاء كما عرفت هو التعلق المخصوص وليس من ضرورياته أن يكون طلبا بل قد يفسر بالاستلزام أو الدلالة فلا يكون ذكره بالنسبة للاباحة سهوا فليتامل (قوله ففي عبارته تسمح) فيه أنه وان كان المقصود هو الحاصل بالمصدر الا أنه لا معنى لوجوبه الا وجوب الاتيان به اذ لا تكليف الا بفعل وليس أمرا اعتباريا محضا حتى لا يكلف به وقدمر (قوله وكان الحاصل الخ) كان وجوبه أنه لو حمل الفعل على الحاصل بالمصدر للزم أن يكون الترك كذلك وحاصل مصدره أمر عدمي أعني

كلام الله النفسي (الفعل) من المكلف لشيء (اقتضاء جازما) بأن لم يجوز تركه

فيها أو يدعي شهرة هذا المجاز اه ووجه كونه تعريفا ضمنيا أنه مستفاد من التقسيم إذ التقاسيم متضمنة لتعاريف الأقسام ووجه عدم المضايقة أن المقصود التقسيم دون التعريف وأما دعوى أشهرية المجاز فلا تتم في نفسها هنا والقول بذلك في كل اعتراض على التعريف بوقوع المجاز فيه يسد باب الاعتراض لجريانه في كل مجاز اشتمل عليه التعريف (قوله كلام الله النفسي) إشارة إلى أن اللام في الخطاب للعهد الذكري والمعهود هو خطاب الله المذكور سابقا في قوله والحكم خطاب الله المتعلق الخ لكن لا باعتبار القيود لئلا يقع تكرار إذ طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب بفعل المكلف على أنه يصح اعتبار القيود ويجعل ما هنا تفصيلا للاجمال السابق (قوله الفعل) المراد به ما يشمل نحو القول والنية (قوله من المكلف لشيء) الجاران يتعلقان بالفعل واعترضه الناصر بأن قوله لشيء ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذي هو الايجاد مع أن المكلف به إنما هو الأثر الحاصل من الفعل وهو المعنى الحاصل بالمصدر وأما المعنى المصدري فأمر اعتباري فكان الأولى حذف قوله لشيء وحمل الفعل على الحاصل بالمصدر وأجاب سم بأن عبارة الشارح لا تنافي أن المكلف به الأثر ولا ينافي ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذي هو إيجاد الأثر لتوسطه في تحصيل ذلك الأثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الاتيان به أي إدخاله في الوجود ولا شك أن مقابلة الفعل بالترك قرينة على إرادة فعل الشيء وكون المراد من الترك الكف لا ينافي ذلك اه وفيه اعتراف بأن المعنى المصدري مكلف به أيضا لكن لا لذاته بل لتوقف الحاصل بالمصدر عليه فقولهم التكليف إنما هو بالحاصل بالمصدر أي بالذات فلا ينافي أن المعنى المصدري مكلف به تبعا لتوقفه عليه وما يتوقف عليه المكلف به فهو مكلف به (قوله اقتضاء جازما) الاقتضاء ليس بجازم حقيقة ولا منقسم إلى مجزوم به وغيره لان كل طلب حاصل فهو مجزوم بحصوله وان كان طلب ندب بل الطلب مجزوم فيه بمتعلقه أي مقطوع فيه بان متعلقه لا يعدل عنه إلى غيره فاسناد جازما إلى ضمير الاقتضاء مجاز من إسناد ما للفاعل

(فايجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا (او) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى (الترك) لشىء اقتضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فتحريم او) اقتضاء غير جازم

إلى المفعول فيه المجازى و مثله فى ذلك الادراك الجازم قاله الناصر (قوله فايجاب) انسب بقول من قال فوجوب و من قول من قال فواجب لان الايجاب هو الحكم والوجوب أثره والواجب متعلقه وقوله فتحريم انسب بقول من قال فحرمة و من قول من قال فحرام لما عرف وان كان التعبير بكل منها صحيحا إذ الحكم الذى هو خطاب الله إذا نسب إلى الحاكم سمى ايجابا او تحريما او الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا أو واجبا او حرمة او حراما فالوجوب والايجاب مثلا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و يأتى مثل ذلك فى الندب والكراهة والاباحة فيمن عبر بها و من عبر بالمندوب والمكروه والمباح اه زكريا و به يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من اقسام الحكم تسامح لا يقال لا تغاير حينئذ بين الحكم و دليله لانه نفس قوله افعل لانا نقول الحكم هو القول النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى (او اقتضى الترك) اى الكف قال العضد يرد عليه وجوب الكف فى قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا اى لخروجه عن حد الوجوب ودخوله فى حد التحريم والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل او من حيث يتعلق بالكف عنه اه اى فيعتبر قيد الحيثية فيهما بان يقال هو ايجاب او ندب من حيث تعلقه بفعل هو الكف و تحريم او كراهة من حيث تعلقه بالكف عن فعل فظهر ان الفعل فى كلام المصنف متناول للكف وان اسقاط المصنف فيه غير الكف الذى زاده غيره فى حدى الوجوب والندب للاستغناء عنه بقيد الحيثية المعتبر قال السيد ومنهم من اعترض على الوجوب بانه يلزم منه ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف وأجاب بانه يمكن ان يمنع كونه كفا لان جزءه اعنى النية غير كف اه والناصر اورد ما اورده العضد سا كتا

اثر الشىء و هو لا يكلف به بخلاف ما إذا كان معنى الترك الكف فان حاصل مصدره أمر وجودى حاصل للنفس هو الانكفاف (قوله إذا نسب إلى الحاكم الخ) والترتيب بالفاء أيضا يكون باعتبار هذين الاعتبارين ووجه هذا الاتحادان هذا القول لا يحصل لمتعلقه منه منعة حقيقية حتى يلزم التغاير الحقيقى لتغاير الموصوف والايجاب لانه متعلق بمعدوم اذ فعل المكلف وقت الطلب معدوم مع انه متى تحقق ايجاب تحقق وجوب وإلا فلا ايجاب فلزم ان يكون الايجاب عين الوجوب فيتحقق وجود الوجوب مع الايجاب (قوله يرد عليه) أى يرد على المصنف وجوب الكف فى قول الشارع إذا قال كف نفسك عن كذا فانه ايجاب ولا يصدق انه طلب فعل غير كف فقد انتفى حد الايجاب ولم ينتف المحدود فبطل عكسه ثم انه طلب كف عن فعل وليس بتحريم فبطل طرد تعريف التحريم وكذا الكلام فى مثل اسكن واترك الحركة وصم ونحو ذلك من ايجاب التروك وأما نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد أورد هذا الاعتراض على تعريف الامر بطلب فعل غير كف ولا يخفى ان المراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وحينئذ لا اشكال اما فى اللفظى فظاهر واما فى النفسى فيعتبر باللفظى قال العضد بعد ما اورد هذا الايراد الذى ذكره الناصر والتحقيق ان ايجاب الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بكف عنه اه اى فيعتبر قيد الحيثية فيهما بان يقال هو أى الطلب ايجاب أو ندب من حيث تعلقه بفعل هو الكف وتحريم أو كراهة من حيث تعلقه بالكف عن فعل فظهر ان الفعل فى كلام المصنف متناول للكف وان اسقاط المصنف فيه غير كف الذى زاده غيره فى حدى الوجوب والندب للاستغناء عنه بقيد الحيثية المعتبر قاله السعد ولا ينافى هذا ان ايجاب الكف يقتضى انه لا يخرج عن العهدة الا بتحصيله الذى من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشىء وانما الفعل هو المحرم فلا يأثم الا به لاختلاف الجهة فان وجوب الكف من حيث التعلق بفعل هو الكف وهو لا ينافى عدمه من حيث التحريم كما مر تحقيقه عن المصنف هذا وفى حاشية السيد على القطب المطلوب بالنهى هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك الامر النهى فى ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه فى الامر ويمكن اخراجه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم قال عبد الحكيم غير كف اى عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طلب كف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو اكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو اكفف عن الزنا فتدبر فانه دقيق وقال عند قول السيد المطلوب بالنهى الكف عن فعل اى بان يكون كونه عن فعل مستفادا من الصيغة فلا يرد كف عن الزنا فان كونه عن الزنا انما هو من المتعلق والمطلوب بالصيغة الكف مطلقا فليتأمل هذا ما يتعلق بجواب هذا الايراد على ما فى العضد وغيره لكن الشارح المحقق قال فيما سيأتى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل ومقتضاه ان الفعل لا يتناول الترك ولا يدخل فيه بناء على هذه المقابلة المبنية على العرف وحينئذ

بنهى مخصوص) بالشيء كالنهى فى حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين وفى حديث ابن ماجه وغيره فى أعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكراهة) أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لانه فى الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصوص) بالشيء

عن جوابه فشنع عليه سم بما رأينا تركه خيرا من نقله وفى حاشية السيد على الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهى ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الفهم لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك الامر النهى فى ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه فى الامر ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة اخرى منهم الى ان المطلوب بالنهى هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله أن لا يفعله فيستمر اه قال عبد الحكيم قوله طلب فعل غير كف أى عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب أو طلب الكف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو اكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو اكفف عن الزنا قال فتدبر فانه دقيق (قوله بنهى مخصوص) أى مدلولا عليه بنهى مخصوص لفظى لانه الدليل كما أشار اليه الشارح بقوله أى فالخطاب المدلول عليه بالخصوص (قوله كالنهى فى حديث الصحيحين الخ) مثل بحديثين تنبيها على انه لا فرق فى النهى بين اقترانه بعلة حكمه وعدم اقترانه بها (قوله فانها) أى الابل خلقت من الشياطين أى طبعت على طبعهم من النفور والتوحش فهو على حد خلق الانسان من عجل أى واذا كانت على طبع الشياطين كانت اعطانها مظنة الشياطين لان اتحاد الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبيه الشيء منجذب اليه (قوله ولا يخرج عن المخصوص الخ) جواب عما يقال ان الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهى مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس نهيا فقوله عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس منشأ السؤال مجردان كلا منهما ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص مخصوص ويحتمل أن منشأ السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وحينئذ يكون الملحوظ مجرد الاجماع والقياس من غير ملاحظة خصوص المجمع عليه والمقيس فتامل اه سم ولعل وجه التامل ان الكلام فى الاجماع والقياس المثبتين للكراهة لا مطلق اجماع وقياس حتى يتم ما ذكره وقد علم من كلامه مخالفة منشأ السؤال لمورده وهو كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فان مورد السؤال هنا التعريف الضمنى المستفاد من التقسيم ومنشؤه ما ذكره فتدبر (قوله اجماعا أو قياسا) حال من دليل (قوله لانه) أى دليل المكروه (قوله وذلك) أى مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه من المخصوص قال سم فيه بحث لان اللازم للاجماع مطلق المستند أما كونه نهيا مخصوصا فمن أين بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا لمستند مخصوص * قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافى اعتبار الخصوصية فى الكراهة على أن الاصطلاح القديم تفسير الخصوصية بالكراهة الشديدة التى قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتامل (قوله وهو النهى عن ترك المندوبات) أى النهى اللفظى ومعنى كونه لفظيا ان لفظ الامر يفيده كما يشير اليه قوله المستفاد الخ لأنه مصرح به لفظا العدم صحة ذلك هنا وقوله المستفاد من أوامرها أى اللفظية وفى كلامه

لا يندفع هذا الايراد بجواب من تلك الاجوبة أصلا اذ كلها مبنية على ان الكف داخل فى الفعل الا انه على جواب العضد الاختلاف بالحيثية وعلى جواب غيره الاختلاف بقيد زائد ولذلك لم يعول العلامة الناصر على شيء منها وأشار الى ذلك بقوله لان المعتبر فيه الفعل العرفى وبهذا ظهر فساد ما قاله سم من ان القوم صرحوا بجواب هذا الاشكال فيتعجب من ايراد العلامة له مع ترك جوابه نعم يمكن ان يقال ان معنى قول الشارح نظرا للعرف ان المقابلة نظرا لظاهر اللفظ عرفا والا فى الواقع ان الفعل متناول للترك لانه فى الحقيقة منه فالمقابلة ظاهرية فقط والا فى الحقيقة المقابلة انما هى باعتبار القيد المأخوذ من الحيثية أو غيرها وحينئذ تصح تلك الاجوبة ويندفع الايراد فتدبر والله سبحانه وتعالى اعلم

فان الامر بالشىء يفيد النهى عن تركه (لخلاف الاولى) أى فالخطاب المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتى أو تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمى المخصوص وغيره ان الطلب

مقابلة الجمع بالجمع المقتضية للتوزيع أى وهو النهى عن ترك هذا المندوب المستفاد من الامر به والنهى عن ترك ذلك المندوب المستفاد من الامر به وكذا سيأتى توجيه تسميته غير مخصوص مع كون متعلقه خاصا وهو ترك المندوب مثلا قال الناصر السر فى جمع الأوامر وافراد النهى تعدد متعلقات الاوامر وهى الافعال المتنوعة يعنى المعبر عنها فى كلامه بالمندوبات واتحاد متعلق النهى وهو الكف عن ترك المندوبات كما يشير الى ذلك لفظه (قوله فان الامر بالشىء يفيد النهى عن تركه) وإنما قال هنا مستفاد ويفيد فى مبحث الامر ان الامر بالشىء عين النهى عن تركه أو يتضمنه لان المراد بالامر والنهى هنا اللفظان وفيما سيأتى النفسيان وفى الاولين تنتفى العينية والتضمين وفى الآخرين تنتفى الافادة التى هى الدلالة اه ناصر (قوله المدلول عليه بغير المخصوص) قال سم قد يستشكل ذلك لاقتضائه ان لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعا واقول سلمنا هذا الاقتضاء لكن المراد هنا الصيغة بالقوة لأن ورود صيغة الامر بالمندوب المفيدة للنهى عن ضده فى قوة ورود صيغة النهى عن ضده فلا اشكال (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه الناصر بان الخطاب المذكور متعلق بترك الشىء والمسمى بخلاف الاولى ذلك الشىء لا تركه الذى هو متعلق الخطاب فان ذلك الترك هو الاولى لا خلاف الاولى وأجاب سم فقال كما ان الترك متعلق الخطاب كذلك الشىء نفسه متعلقه لانه متعلق الترك الذى هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق بالواسطة فالمتعلق صادق على المتعلق بالواسطة وهذا أعنى المتعلق بالواسطة هو المراد هنا بقرينة تمثيله للمتعلق بذلك الشىء الذى هو متعلق المتعلق * فان قلت قد اشتهر ان المثال لا يخصص فالتمثيل لمتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا * قلت الاقتصار فى التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه واعلم ان الترك فى قوله أو تركا الممثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذى هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهى عن تركها والنهى معناه طلب الترك فحاصل معنى النهى عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثانى هو المتعلق بالواسطة وقد علم أن المتعلق بلا واسطة لا يكون إلا تركا وان المتعلق بالواسطة قد يكون تركا كما فى ترك الضحى وقد يكون فعلا كما فى فطر المسافر المذكور وبما مر يعلم اندفاع الاستشكال بان فى كلامه تقسيم الشىء الى نفسه وغيره (قوله والفرق) أى الفارق أو على ظاهره (قوله بين قسمى المخصوص وغيره) الاضافة حقيقية وهو المستفاد من قول شيخ الاسلام لم يقل بين المخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بين قسميهما وهما الطلب بالمخصوص والطلب بغيره اه وقال الشهاب عميرة يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص يدل على ذلك ما بعده وهو قوله ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص الخ وقوله فالاختلاف فى شىء أمكروه هو الخ ونقل سم عن الناصر فى درسه أن القسمين هما النهى المخصوص وغير المخصوص الدالين على الطلبين وحينئذ يشكل بأنه لا حاجة للفظ قسمى الا أن يقال فائدتها الاجمال ثم التفصيل وتجعل إضافتها من إضافة الاعم اه وقال الناصر فى الحاشية فرق بذلك بين النهيين المخصوص وغيره ليعلم منه ما هو المقصود من الفرق بين الخطابين

التعلق من الجانبين وكذا الباء فى قوله بذلك الشىء (قوله الذى هو متعلق الخطاب) أى مطلوب به فان مفاد النهى طلب الترك فهذا الترك مطلوب لا خلاف الاولى تدبر (قوله ويحتمل ان يريد الخ) قال شيخ الاسلام لم يقل بين المخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بينهما بل بين قسميهما وهما الطلب بالمخصوص وبغير المخصوص اه وهو ما قاله المحشى آخرا وهو مع الاول أولى مما قاله الناصر كما يدل له تعليل الشارح لكن ما ذكره المحشى آخرا اولى من الاول لان الفرق فيه بين الطلبين وأما الاول ففرق بين المطلوبين ليعلم الفرق بين الطلبين ثم ان قول الشارح ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص الخ يفيد ان الفرق بين النهيين اللفظيين ليعلم منه المقصود من الفرق بين الخطابين المدلول عليهما بهما ولا يمكن حمله على الفرق بين المدلولين اذ لو أراد ذلك لقال الطلب فى المطلوب بالخطاب المدلول عليه بالمخصوص أشد منه فى المطلوب بالخطاب المدلول عليه بغير المخصوص قاله الناصر (قوله فى ترك المطلوب تركه) الاولى فى الترك المطلوب ومعنى كينونته فيه تعلقه به

في المطلوب بالمخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف في شيء أمكروه هو أم خلاف الاولى اختلاف في وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الاولى وقيل مكروه لحديث أبي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب بضعفه عنه اهل الحديث وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين اخذا من متاخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الاولى في مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم امام الحرمين في النهاية بالنهي

الخطابين المدلول عليهما بهما اه وماقاله الاولان أوفق بكلام الشارح كما يعلم من تعليل الشهاب (قوله في المطلوب) متعلق بمحذوف اى إن الطلب للترك الكائن في نهى او ترك المطلوب تركه بالمخصوص ومعنى كينونته فيه تعلقه به (قوله أشد) وجه الأشدية انا نفرق بين ماثبت قصدا وماثبت ضمنا والاول أشد من الثاني اى اكد (قوله فالاختلاف) تفريع على المتن وقوله اختلاف في وجود المخصوص اى وعدمه (قوله خلاف الأولى) أى هو خلاف الأولى رجح على القول بالكراهة لان النهى فيه غير مخصوص لانه انما استفيد من دليل سن افطاره وهو فعله ﷺ فانه افطر فيه كما ثبت في الصحيحين عن ام الفضل أمامة بنت الحارث ان نساء اختلفن عندها في يوم عرفة في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعضهن هو صائم وقال بعضهن ليس بصائم فارسلت اليه بقدح من لبن وهو واقف على بعيره بعرفة فشرب وليس النهى مستفادا من حديث أبي داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم لضعفه كما ذكره الشارح (قوله زاده المصنف) قال الكمال المعروف للاصوليين تقسيم الاحكام إلى الخمسة وهي ماعدا خلاف الاولى وإن الكراهة عندهم طلب الترك طلبا غير جازم ولما كانت الكراهة في الاول وهو ذو النهى المخصوص أكد منها في الثاني وهو ذو النهى غير المخصوص ووقع الخلاف في أشياء هل هي من الاول او الثاني خص بعض الفقهاء الثاني باسم خلاف الاولى تمييزا له كما قال امام الحرمين في النهاية التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون فظهر ان مقابلة الكراهة بخلاف الاولى وجعله اسما النوع من الخطاب النفسي امر اخترعه المصنف وانه مع مخالفته لطريقة الاصوليين مخالف لطريقة البعض المذكور من الفقهاء أيضا لان هؤلاء انما سموا بخلاف الاولى متعلق الحكم لا الحكم بل تسمية الطلب النفسي القائم بالذات المقدسة خلاف الاولى صادر عن غفلة عن منافاته للادب اه (قوله أخذا) قال الناصر أخذ المسمى صحيح واما أخذ الاسم فلا لان تسمية الشيء المطلوب تركه بذلك لا تستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها بشاعة ظاهرة ولله الاسماء الحسنى والصفات العلى اه وهو من ناحية كلام الكمال واجاب سم بان تسمية طلب الترك بذلك ليس لانه لازم لتسمية الشيء المطلوب تركه بذلك حتى يناقش فيه بمنع الاستلزام بل المراد انهم لما اطلقوا خلاف الاولى على ذلك الشيء صح ان ينبني على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على المتعلق وكأنه على حذف المضاف اى ذو خلاف الاولى اى الطلب المتعلق بترك خلاف الاولى واما البشاعة فقد يخفف أمرها ان الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة تسمية الطلب بذلك على القلوب اه اقول دعوى ان الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية يبطلها استقرار المنقولات كيف والمنقول لابد فيه من المناسبة بينه وبين أصله فتامل لا يقال اطلاق الكراهة أشنع من اطلاق خلاف الاولى لانا نقول ان خلاف الاولى اشتهر استعماله في مخالف الاولى ولم يشتهر استعماله في شيء غيره بخلاف التحريم والكراهة فانه قد اشتهر استعمالهما في مثبت الحرمة ومثبت الكراهة في متعلقهما فلم يلزم من اطلاقهما المذكور منافاة للادب (قوله من متأخرى الفقهاء) أى من كلام متأخرى الفقهاء فهو على حذف المضاف وحيث ظرف لهذا المحذوف (قوله في النهاية) اى فرق في النهاية او فارقا في النهاية وهو انما نقل فيها الفرق ولكن لما اقره كان كانه قائل به فنسب اليه فاندفع الاعتراض بانه مافرق بل نقل الفرق يدل عليه عبارة الكمال حيث قال قال امام

(قول الشارح أشد) لانه ثبت قصدا والآخر تبعا للمطلوب وماثبت قصدا آكد مما ثبت تبعا (قوله المتعلق) أى اسمه وقوله بالكسر الخ الاولى عكسه وقد علم انه متعلق بالواسطة (قوله لا يلزم فيها ملاحظة معانيها) يبطله استقراء المنقولات كيف والمنقول لابد فيه من المناسبه بينه وبين غيره سيما وقد وجه اطلاقه هنا بانه من باب اطلاق اسم المتعلق على المتعلق فان قلت لم يحكموا بالشناعة في التحريم والكراهة قلت اشتهر استعمالها في مثبت الحرمة ومثبت الكراهة في متعلقهما فلم يلزم منافاة الادب بخلاف خلاف الاولى فانه لم يشتهر إلا في مخالف الاولى كذا نقله بعضهم (قوله وحيث ظرف) والاول تعليلية (قوله الشارح حيث قابلوا الخ) أى تمييزا بين المكروه كراهة شديدة وغيره قاله الكمال

المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف إلى المخصوص وغير المخصوص أى العام نظرا إلى جميع الاوامر الندبية واما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الاصوليين يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير)

الحرمين فى كتاب الشهادات من النهاية التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتاخرون وفرقوا بينهما بان ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه وما لا فهو خلاف الاولى ولا يقال مكروه قال والمراد بالنهى المقصود ان يكون مصرحا به كقوله لا تفعلوا كذا اونهيكم عن كذا بخلاف ما إذا امر بمستحب فان تركه لا يكون مكروها وإن كان الامر بالشيء نهيا عن ضده لانا استفدناه باللازم وليس بمقصود (قوله المقصود وغير المقصود) قال الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فرارا مما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى فى ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاول وغير المقصود بالقصد الاول بل بالقصد التبعى (قوله وهو) أى غير المقصود (قوله أى العام نظرا إلى جميع الاوامر الندبية) قال الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك شيء المستفاد من الاوامر وإن كان فى نفسه خاصا لانه مرتبط بشيء خاص لكنه لتوقف طلبه الترك ذلك الشيء على عام وهو أن الامر بالشيء نهى عن ضده جاز أن يقال أنه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله أن الامر بصلاة الضحى مثلا نهى عن تركها وهذا النهى خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهى إنما يثبت إذا ثبت ان كل امر بشيء نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بانه عام ويمكن ان يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعضهم بقوله الظاهر أنه لو ورد نهى عام متعلق باشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وإن أمر الندب نهى خاص بالنسبة إلى ضده سيما ان قلنا أن عينه كما سيجيء فالاصوب تعبير إمام الحرمين بالمقصود وغير المقصود اه ووجه الدفع انّ المراد بالعموم ما تقدم لا كون النهى متعلقا باشياء كثيرة والنهى الصريح وإن كان عاما اى متعلقا باشياء كثيرة غير عام بالمعنى المتقدم لثبوته لكل فرد منها بمجرد الصيغة من غير توقف على شيء آخر بخلاف الضمنى فانه إنما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الامر العام المتقدم وهو قولنا كل أمر بشيء نهى عن ضده والحاصل ان المراد بالعموم والخصوص توقف ثبوت النهى لمتعلقه على قاعدة عامة وعدم توقفه لا الشمول لاشياء كثيرة وعدم الشمول وقضية كلام الشهاب ان قوله نظرا الخ متعلق بقوله اى العام ويلزم حينئذ خلو قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ إذ مجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره وصريح كلام شيخ الاسلام حيث قال يعنى عدل المصنف إلى المخصوص نظرا إلى أن النهى فيه مخصوص بمتعلقه وإلى غير المخصوص اى العام نظرا إلى دليل يعم الاوامر الندبية وهو أن الامر بالشيء نهى عن ضده فالنهى فيه لم يستفد من نهى مخصوص بمتعلقه بل من الامر الندبى بواسطة هذا الدليل العام اه يقتضى أنه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ علة للعدول نظرا للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار ما ذكره الشهاب ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير المخصوص العام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض السابق بما أشار إليه من أنه ليس المراد بغير المخصوص ما يشمل أشياء كثيرة حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره لكن قد يقال أن استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج إلى قواعد الأصول العامة وذلك لا يضر فى كونها أدلة مخصوصة كالنهى المخصوص ففى اعتبار كون هذا النهى غير مخصوص بما ذكر نظر فتأمل وعلى كل حال فمعنى قول الشارح نظراً إلى جميع الأوامر الندبية نظراً إلى ما يعم جميع الأوامر الندبية أى نظراً إلى توقفه على

ثبت الخ) فيه ان استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج إلى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر فى كونها ادلة مخصوصة كالنهى المخصوص إلا ان يقال الثابت هنا بالقاعدة الكلية نفس النهى بخلاف غير ما هنا فان الثابت كونه للتحريم مثلا وفيه أيضا ان كلام الشهاب يفيد ان قوله نظرا متعلق بقوله اى العام ويلزم خلو عدل عن التعليل ومجرد لا فائدة فيه إلا أن يقال فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير المخصوص بالعام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض كذا قيل وفيه أن ذلك الاعتراض إنما نشأ من العدول فلا حاجة اليه حتى يترتب الاعتراض ثم يدفع وبعد ذلك فكل هذا نكتة للعدل وما وجهه فالأولى ما تقدم فتامل لتعرف ما قاله المحشى فى القولة الثانية (قول الشارح نظرا إلى جميع الاوامر) أى إلى ثبوته بها وكونها ضابطة له يعنى انه اراد بهذا العدول التنبيه على ضابطة هذا النهى بانه ما يفيده الامر بالشيء مطلقا لا ما يختص شيئا دون آخر كباقى النواهى المخصوصة فلما احتاج للتعبير عنه بغير المخصوص لذلك عبر عن مقابله بالمخصوص بخلاف التعبير بغير المقصود فانه لا يعينه بتعيين مورده فتدبر

بين فعل الشيء و تركه فاباحة ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء فى الاباحة والصواب أو خير كما فى المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظر اللعرف وإلا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتى انه لا تكليف إلا بفعل وانه فى النهى الكف (وإن ورد) الخطاب النفسى بكون الشيء (سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا) الواو للتقسيم

ما يعمها (قوله بين فعل الشيء و تركه) يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين لان ترك الشيء اعم من ان يكون إلى بدل او لا اه ناصر (قوله ذكر التخيير سهو) تكلف فى دفعه باوجه منها ان المراد بالاقتضاء الافادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها أن اقتضى يأتى بمعنى أعلم وبمعنى أدى غايته أنه استعمل المشترك فى معنييه وهو جائز ومنها انه يجوز ان يقال انه على تضمين اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير ايضا اى إفادة الخطاب التخيير من باب علفتها تبنا وماء باردا اه ويرد عليه ان ذلك من خصائص الواو وكلها تمحلات (قوله نظر اللعرف) اى الذى لا يعد الترك فعلا (قوله وإلا) اى وإلا نقل ان المقابلة المذكورة بالنظر للعرف فهى غير صحيحة فان الترك الخ فحذف الجواب وابقى علته (قوله وانه) أى الفعل المكلف به (قوله الخطاب النفسى) قيد بالنفس دفعا لتوهم أنه اللفظى لان الشائع إسناد الورود اليه دون النفسى وإن كان الاسناد إلى كل مجازا لان حقيقة الورود المجيء والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الاجسام (قوله بكون الشيء سببا الخ) الباء للملابسة من ملابسة المتعلق لمتعلقه لا للتعدية لاقتضائها وقوع الورود على الكون كما هو قاعدة المفعول (قوله وصحيحا فاسدا) جعل من أقسام متعلق خطاب الوضع كون الشيء صحيحا أو فاسدا ورده العضد تبعا لابن الحاجب فقال أعلم أنه قد يظن ان الصحة والبطلان فى العبادات من جملة اقسام الوضع فانكر ذلك إذ بعد ورود امر الشرع بالفعل فكون الفعل صحيحا اى موافقا للامر او باطلا اى مخالفا له لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكما شرعيا بل هو عقلى (قوله الواو للتقسيم) اعترضه الناصر فقال جعلها للتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما إلى هذه الاقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء فى بطلانه إذ الوارد بكون الشيء احدها وضع وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليتامل واجاب سم بان هذا الاعتراض مبنى على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد الخطاب بكون الشيء منقسما إلى هذه الاقسام وهذا غير لازم بل يجوز ان يكون معناها حينئذ وإن ورد بأحد هذه الاقسام بان ورد كونه سببا مثلا فان ورود كونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظير عبارة المصنف هذه قولهم فى تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اه ولما اورد المعتزلة عليه ان او فيه للترديد وهو ينافى التحديد اجاب الامام واتباعه بما حاصله كما بينه القرافى وغيره ان او للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذى أطبقوا على قبوله لان المعنى حينئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء او التخيير مع انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين باحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الاخر فدل هذا الصنيع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ أه واقول كلام سم مآله جعل الواو بمعنى او كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشنيعه على شيخه بان ما قاله غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما ينبغى فانه رجع اليه والجا إلا الاعتراف به فى تقرير الجواب وإن لم يصرح بذلك ثم ان بعض الحواشى المتاخرة شنع على سم وبعضا انتصر له ولم ياتيا بما

(قول الشارح بين فعل الشيء و تركه) أى بأن يكون المقصود بالذات التخيير بين الفعل والترك فما قيل يدخل فى التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين ليس بشيء لأن المخير فيه خصال الكفارة قصدا إنما هو فعل كل منها بدل الآخر كما هو صريح نصوصها لا فعل كل منها أو تركه وإن كان لازما لذلك فتدبر (قول المصنف وإن ورد الخ) عبر بورد لانه لا اقتضاء فيه ومنه يعلم انه مقابل لقوله فان اقتضى الخطاب وليست الواو استئنافية لان مجيئها للاستئناف قليل (قول المصنف وصحيحا وفاسدا) قال العضد تبعا لابن الحاجب قد يظن ان الصحة والبطلان فى العبادات من جملة أقسام الوضع فانكر اى ابن الحاجب ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل يكون الفعل صحيحا أى موافقا للأمر أو باطلا أى مخالفا له أو كونه ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء بناء على أن الصحة إسقاط القضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلاة و تاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله فى نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع فى شيء بل هو عقلى مجرد اهو سياتى تحقيق ذلك إن شاء الله (قول الشارح الواو للتقسيم) أى تقسيم الشيء إلى هذه الاقسام لكن ينظر أولا إلى ان الشيء منقسم إلى ما ذكر فى نفسه ثم يرد الخطاب بان الشيء احد هذه الاقسام الثابتة للشيء فى نفسه اى برد بان الشيء سبب مثلا الذى هو فى الواقع أحد هذه الاقسام ومن المعلوم أنه متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فيه فلا يحتاج فى تحققه لوجود غيره وحينئذ فمفاد الواو هو مفاد أو التى لاحد الشيئين هذا ما أراده سم فى دفع اشكال العلامة ولا خلل فيه بوجه خلافا لمن لم يفهم فاطال المقال

يؤيدمقالتهما حتى انى رأيت تقريرا منسوبا لبعض مشايخنا أطال فيه القول معقدا للعبارة مرتكبا وجوها من التكليف التحق بها كلامه باللغز والمعمى وأعجب ما فيه انه أجرى احتمالى التقسيم وغيره فى الواو التى فى قوله وان ورد الخ وانى بعد أن أوضح لك المقام تطلع على ما فى كلامهم من الاوهام وحاصله أن قول المصنف وان ورد الخطاب الخ قضية شرطية حكم فيها بلزوم تسمية ذلك الخطاب المتعلق بكون الشىء سببا وشرطا الخ وضعا كما اشار لذلك الشارح بقوله فهذا الخطاب يسمى وضعا على تقدير ورود الخطاب بكونه سببا الخ فعلى تقدير جعل الواو للتقسيم يكون المعنى على ماذكره الناصر وان ورد الخطاب منقسما إلى هذه الاقسام يسمى وضعا وهو باطل فاما اذا جعلت الواو بمعنى او كان المعنى أن ورود الخطاب بكون الشىء سببا او شرطا الخ يسمى وضعا أى يسمى كل واحد من هذه الأمور المعطوفة بالواو التى هى بمعنى او وضعا وهو معنى قول الناصر إذ الوارد بكون الشىء احدها الخ وسم اخذ الاحتمال الثانى ورد به على الناصر فردعليه كلامه بكلامه والفرق بين جعل الواو للتقسيم وبين جعلها بمعنى او انه على الاول يكون المعلق عليه تسمية الخطاب وضعا تحققه فى جميع هذه الاقسام وعلى الثانى يكون المعلق عليه تحقق الخطاب فى أى واحد منها والاول باطل والثانى صحيح وهو معنى قول الناصر جعلها للتقسيم الخ • فان قلت اذا خرج الكلام على مصطلح من يقول من اهل العربية ان الكلام هو جواب الشرط وفعل الشرط قيد له هل يستقيم ماقاله الشارح ويندفع الاعتراض • قلت لا فان المحذور باق بعينه إذ التقدير على هذا الوجه أن تسمية الخطاب بالوضع مقيد بورود كونه سببا وشرطا الخ اى منقسما إلى هذه الاقسام فاما ان جعلت الواو بمعنى او كان المعنى تسميته وضعا مقيد بتحقق كونه سببا او شرطا الخ فيندفع المحذور فظهر ان استقامة الكلام انما تتم على جعلها بمعنى او واما جعلها تقسيمية فلا سواء جعلنا القضية شرطية موافقة لاصطلاح المناطقة وهو التقرير الاول او جعلناها حملية باعتبار ماتؤل اليه بحسب اصطلاح أهل العربية كما هو التقرير الثانى لانه على التقرير الاول يكون ارتباط الثانى بالمقدم على كل واحد من الامور المعطوفة لا على المجموع وعلى الثانى يكون الحكم مقيدا بكل واحد منها ايضا لا على المجموع فالتقرير ان سواء ومنشا هذا كله ورود حرف الشرط فى التقسيم على تقدير ارادته كما هو صنيع الشارح فان قوله الواو تقسيمية يقتضى ان المقصود من قول المصنف وان ورد الخطاب الخ التقسيم مع ان مقام التقسيم ينافى التعليق لتباين المقامين فان فى التعليق حكما ولا حكم فى التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق فاين هذا من ذاك • لا يقال قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى ان غرضه بهذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تتضمن حدود الاقسام • قلت ليس بلازم ولو سلم فالتقسيم حاصل فى ضمن التعليق اى عرفت حدودها من التقسيم الذى تضمنه التعليق ولا يلزم ان يكون التقسيم مقصودا لذاته حتى يكون حاملا للشارح على جعل الواو تقسيمية المبنى عليه المحذور المذكور ولذلك قال شيخ الاسلام عند قول الشارح فى شرح قول المصنف وقد عرفت حدودها نبه بتكرير من على ان حدود خطاب الوضع لم تعرف بما ذكر إلى آخر ماسيأتى هناك فلو كان غرض المصنف من سوق هذه العبارة التقسيم لم يستقم قول شيخ الاسلام ان حدود اقسام الوضع لم تعرف بما ذكر إلى آخر كلامه لأن التقاسيم تتضمن تعاريف الاقسام وان كان ماقاله شيخ الاسلام غير مسلم بل اعترف هو بمعرفتها فى أثناء عبارته كما سيأتى واعجب من جواب سم تمسكه فى تأييده بقوله ولما اورد المعتزلة الخ فان قولهم فى تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعريف للحكم والتعريف لا حكم فيه فليس قضية وما هنا قضية شرطية او حملية على الاعتبارين السابقين وقد صرح فى هذا التعريف بلفظ او والاعتراض عليه والجواب مبنيان على احد احتمالى او ودعوى سم ان المعنى على تقدير جعل أو تنويعية ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين المنقسم تعلقه الخ دعوى لا دليل عليها كيف وقد لزم على هذا التقدير تضمن التعريف للتقسيم والامر بالعكس فى الواقع لقد اخرج ماقاله المعتزلة والامام اعتراضا وجوابا عن

وهي فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ماقدرته كما عبر به المختصر اى كون شيء العلم به معنى
مع رعاية الاختصار ووصف النفسي بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع

موضوعه وتثبت به في تقوية كلامه بعد صرفه عما اراده وتاويله بما لا يحتمله وإنما معنى كلام الامام منع كون أو للترديد وجعلها للتنويع وإن المعرف الحكم بنوعيه يعلم ذلك من قول المناطقة انه يمتنع دخول او في التعاريف من انتفرقة بين الحد والرسم ومن كون او للتنويع أو للشك على تفصيل بينوه هناك فاين مقام التعريف والاختلاف في او الواقعة فيه من مقام التعليق المستفاد من الشرط وفي الواو الواقعة فيه المدعى انها تقسيمية فصح ان يقال

صارت مشرقة وصرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

رحم الله الجميع ورحمنا معهم والمسلمين أجمعين ثم ان التقسيم المستفاد من أو والتقسيمية على مازعمه الشارح اما راجع إلى الشيء او إلى كون الشيء او إلى الخطاب الوارد بهذا الكون وكل محتمل والاول أقرب (قوله وهي فيه أجود من أو) لانها للجمع في الحكم فهي أنسب بجمع الحكم في افراد المقسم وهو هنا الشيء المقدر بخلاف او فانها لاحد الشيئين او الاشياء فقد توهم ان المراد واحد منها فقط وهذا في تقسيم الكلي إلى جزئياته كما هنا اما في تقسيم الكل إلى اجزائه فلا يقال انها اجود بل متعينة اه زكريا وإنما قال اجود لان لأو مناسبة بالنسبة لخصوص الاقسام لافادتها الانفصال الحقيقي بين بعضها مع بعض المفضي عدمه إلى فساد التقسيم فظهر ان اجودية الواو نظر إلى المقسم مع الاقسام وانه متحقق في جميعها وإن في الواو جودة ايضا بالنظر لحال الاقسام بعضها مع بعض حتى لو لوحظ هذا بخصوصه كانت هي أجود من الواو كما لا يخفى فتأمل (قوله أي كون الشيء) تفسير لما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لا في عبارة المختصر لا تفسير لما قدره لان الذي قدره بكون الشيء لا كون الشيء فقط إلا أن يكون تساهل بحذف الجار مراعاة لعبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) أي من جهة المعنى اذ من المعلوم أن الخطاب النفسي لا يكون سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا وإنما يكون كذلك الشيء الذي تعلق به ذلك الخطاب ولا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لانا نقول المقام هنا للتقسيم لا للتعريف وإن فهم في ضمنه ومعلوم ان التعريف الضمني لا يراعى فيه مايراعى في التعريف الصريح (قوله ووصف النفسي بالورود) اى اسناد الورود اليه فالوصف بالمعنى اللغوي كما هو واضح وقوله مجاز اى عقلي من باب الاسناد إلى السبب فان الخطاب النفسي المذكور سبب لورود الرسول بما ذكر ويصح جعل المجاز مرسلا من اطلاق الملزوم على اللازم فان من لازم الورود بالشيء التعلق به فالمراد بالورود التعلق مجاز العلاقة اللزوم والقرينة استحالة الحقيقة (قوله الشائع)

(قول الشارح أجود من أو) لانها للجمع في الحكم فهي أنسب بجمع الحكم في افراد المقسم وإن كانت أو تفيد الانفصال الحقيقي بين الأقسام ففيها جودة من هذه الجهة لكن المقصود في التقسيم هو المعنى الاول (قوله لان ذلك مفاد او) قد عرفت انه مفاد الواو التي للتقسيم أيضا فتدبر (قوله وبالجملة الخ) قال بعض المحققين رد كل من هذين الامرين أما الاول فلان معنى كون الحرف للتقسيم انه لافادة ان المتعاطفات به اقسام وإن لم يؤخذ في معنى التركيب الانقسام اليها لان ذلك بحسب المعنى فتارة يقتضي أخذ الانقسام في بيان معنى التركيب كما في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لان معناه الكلمة منقسمة إلى هذه الاقسام وتارة لا يقتضي ذلك هنا واما الثاني فلان المراد ان قولهم المذكور نظير عبارة المصنف في الاشتمال (١١٩) على حرف التقسيم وإن كان في عبارة المصنف الواو وفي قولهم المذكور أو وبه ظهر فساد ماقيل ايضا انه عند ارادة التقسيم لابد من مادة التقسيم ولو بالملاحظة وكذا ماقيل ان المقصود من قول المصنف وإن ورد الخطاب التقسيم مع ان مقام التقسيم ينافي التعليق فان في التعليق حكما ولا حكم في التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق لما عرفت أن التقسيم غير مفاد بهذا التركيب بل المراد أن الخطاب ورد بكون الشيء واحدا من تلك الاشياء التي هي اقسام في الواقع فليتأمل فان قلت قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضي أن غرضه بهذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تتضمن حدود الاقسام قلت يكفي فيه أن يكون المراد ان ورد الخطاب باحد هذه الاشياء التي هي في الواقع أقسام تامل (قوله وفرق بين المعنى على الواو الخ) ماذكره إنما هو في الواو التي لاحد الشيئين اما التي للتنويع فالمراد منها بيان الانواع بمعنى ان كلا في نفسه منفرد عن الآخر لا ان المراد هذا أو هذا بل المراد ان المقسم متنوع إلى جميع تلك الانواع فمعنى متنوع مأخوذ من أو وبعد ذلك لا يستقيم أن يقال متنوع إلى هذا او هذا بل إلى هذا وهذا فمفاد او التنويعية هو مفاد الواو بعينه ثم انه متى وجد احد الانواع فقد وجد الجنس فيه كما مر تحقيقه (قوله ملتبسا ذلك التعلق باحد هذه الاقسام) ان كان كونه أحدا من أو فهو ممنوع لما عرفت ان المراد بها بيان الانواع لان الموجود والملاحظ احدها وإن كان من كفاية تحقق القسم في وجود المقسم فاو والواو على حد سواء (قوله واما على عبارة او) اى التي لاحد الشيئين كما هو مراد العلامة لا التقسيمية (قول الشارح اى كون الشيء) حذف الجار لانه ليس في عبارة المختصر فالتشبيه ليس من كل وجه (قول الشارح للعلم به معنى) قيل لا يضر الاكتفاء بالقرينة العقلية لان المقصود التقسيم لا التعريف وإن حصل ضمنا تامل

والشيء يتناول فعل المكلف وغير فعله كالزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبي مثلا سببا لوجوب الضمان في ماله واداء الولي منه (فوضع) اي فهذا الخطاب يسمى وضعا ويسمى خطاب وضع ايضا لان متعلقه بوضع الله اي بجعله كما يسمى الخطاب المقتضي او المخير الذي هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) اي حدود المذكورات من اقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع لحد الايجاب الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس وسياتي حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع

نبه به على أن المجاز شائع في الخطاب اللفظي دون النفسي (قوله والشيء) أي في قوله بكون الشيء يتناوله فعل المكلف اي وقوله واعتقاده او اراد بفعله مايشمل ذلك (قوله وغير فعله) تحته شيئان ماليس فعلا اصلا وماليس فعلا للمكلف بل لغير المكلف فلذا مثل الشارح بثلاثة امثلة (قوله لوجوب الضمان الخ) المراد بالضمان المضمون به من مثل او قيمة والمراد بالوجوب المضاف للضمان الثبوت لا الطلب الجازم لانه بهذا المعنى لا يتعلق إلا بفعل المكلف وبالوجوب المقدر المضاف لاداء الولي الطلب الجازم فهو قريب من استعمال المشترك في معنييه قاله الناصر قال بعض من كتب ولعل وجه عدم جعله من استعمال المشترك في معنييه ان المشترك المستعمل في معنييه يذكر مرة واحدة والوجوب هنا ذكر مرتين وهو مبني على ماصنعه من تقدير الوجوب في المعطوف والتحقيق ان المضاف تسلط على المضاف اليه المعطوف عليه والمعطوف دفعة واحدة من غير تقدير في المعطوف وان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فيكون ماهنا من استعمال المشترك في معنييه لاقريبا منه اه واقول ليس المعنى على مافهمه هذا القائل من ان سبب قربه من المشترك تعدد لفظ الوجوب المذكور والمقدر بل لان الاشتراك ونحوه من الاحكام اللفظية متفرع على الوضع اللغوي ومعلوم ان احد معني الوجوب هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة وإلا لزم ان تكون المنقولات كلها من قبيل المشترك ولا قائل بذلك وبهذا ظهر دعوى كونه قريبا من المشترك وفساد جعله منه المبني على التكليف المذكور وقد تفطن لذلك العلامة النجاري فقال وانما قال قريب ولم يقل من المشترك لاختلاف الوضعين إذ الوجوب الاول بمعنى اللغوي والثاني بالمعنى الشرعي (قوله لان متعلقه بوضع الله) اي تعليل لتسميته بالوضع وبخطاب الوضع واعترضه الناصر فقال الاخصر منه ان يقول لانه اي الخطاب وضع الله اي جعله اه قال سم لانسلم صحة ماذكره من كون الخطاب وضع الله اي جعله لان المراد به كلامه النفسي وهو صفة قائمة بذاته قديمة فليست جعلا ولا يتعلق بها الجعل اه والمراد بمتعلقه كون الشيء سببا الخ (قوله كما يسمى الخطاب) الانسب رجوعه إلى قوله ويسمى خطاب وضع (قوله المقتضي او المخير) الاسناد فيهما مجازي إذ المقتضي والمخير في الحقيقة هو الله (قوله كما تقدم) اي عند قول المصنف والحكم خطاب الله وهو راجع لقوله الذي هو الحكم المتعارف اي من انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث انه ملزم مافيه كلفة (قوله ومن خطاب الوضع) نبه بتكرير من على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع خطاب الوضع لاحدود اقسامه ايضا وان امكن معرفتها لان الجملة الشرطية السابقة تتضمن تعاريف اقسامه فيكون التقسيم غير مقصود اصالة كما نبه على ذلك الشارح بقوله ومن خطاب الوضع وقوله وسياتي حدود السبب الخ وبهذا يظهر لك ماذكرناه سابقا في تقوية اعتراض الناصر ورد ما تمحلوا به في دفعه (قوله وسياتي حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع) في اطلاق المتعلق على الشيء المنقسم إلى السبب وغيره تجوز حيث اطلق

هنا لغوي والآخر عرفي فلا اشتراك حقيقة وإلا لزم أن تكون المنقولات كلها من قبيل المشترك ولا قائل به وأما ماقاله المحشي ففيه أن التحقيق ان المضاف مسلط على المعطوف والمعطوف عليه دفعة واحدة فالعامل فيهما واحد وحينئذ يكون من استعمال المشترك في معنييه لاشبيها به فتدبر (قول الشارح لان متعلقه) أي الكون كذا فليس المتعلق هو الفعل سواء كان فعل مكلف أولا قال الناصر وهذا مبنى قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر أي فليس هذا حكما عند المصنف كما سبق تحقيقه بما لامزيد عليه أما على كلام ابن الحاجب وغيره فالكون المذكور حكم من احكام الوضع وحينئذ يقال على قياس ما مر لافرق بين تكوين الشيء دليلا وكونه دليلا إلا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثاني بالفعل كالايجاب والوجوب فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا فليتأمل (قوله بل المتعلق متعلقه) و تقسيمه وان علم منه تقسيم خطاب الوضع أيضا وتعريف أقسامه كان يقال في السببي المتعلق منه مثلا الخطاب المتعلق بكون الشيء سببا وهكذا إلا أن ذلك ليس مقصودا أصالة بل المقصود تعريف خطاب الوضع فقط وهذا لا ينافي ان الواو للتقسيم بالمعنى الذي حققناه سابقا فليتأمل

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ماعرف رسوم لاحدود لان المميز فيها خارج عن الماهية

المتعلق على متعلق المتعلق اذ المتعلق حقيقة هو الكون وفى قوله وسيأتى اشارة الى أنه يؤخذ من حدود السبب وغيره حدود اقسام متعلق خطاب الوضع لكون السبب وغيره متعلقات تلك الاقسام فيؤخذ من حد السبب ان جعل الشىء سببا معناه جعل الشىء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ومن حد الشرط ان جعل الشىء شرطا معناه جعل الشىء بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وهكذا (قوله وكذا حد الحد) الحد المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل تعلق الجار والمضاف اليه بمعنى المعرف. قوله الدافع للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات او بالعرضيات فلا يتجه الاعتراض على المصنف بان التعاريف المذكورة رسوم لاحدود فلا يستقيم قوله وقد عرفت حدودها ثم هذا مبنى على ما فهمه الشارح من ان هذه التعريفات رسوم والا فالحق انها حدود اسمية وقول الاسنوى ان هذا ونحوه حدود حقيقية ممنوع كما ستطلع على ذلك وحينئذ فلا حاجة لقول الشارح وكذا حد الحد الى قوله نعم لانه مبنى على ما فهمه من كونها رسوما (قوله لان المميز فيها خارج عن الماهية) اعترضه الشهاب بان تعريف الايجاب بانه الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما بان الاقتضاء نفسى فهو نفس الخطاب فلا يكون خارجا هو بعد ان قوى هذا الاعتراض سم وايده بان جماعة منهم التفتازانى فى حواشى العضد صرحوا بان اقتضاء هو نفس الخطاب وانما اسند الى الخطاب مبالغة كما فى جد جده ويوافقه ايضا قول الشارح نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ لانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له تمحل فى الجواب بما لا تقبله الالباب فقال يمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل عنهم ان المميز هنا خارج او بانه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافى انها حدود لارسوم وان المميز فيها ذاتى لاعرضى اهو انت تعلم ان دعوى ان الشارح إطلع على نقل لا دليل عليها كيف وهم مصرحون بخلاف ذلك وان سوق العبارة يأبى دعوى التنزل فلا دليل عليه فى الكلام وبعض من كتب هنا دفع اشكال الشهاب بحمل الاقتضاء على الطلب بالمعنى المصدرى فلزم عليه مع مخالفته لهم اضطراره الى ان للاقتضاء معنيين وانه هنا بمعنى الطلب وفى قول الشارح فى الاختصار بالمعنى الذى ارادوه وان تصريحهم بان الاقتضاء الخطاب لم يريدوا به الحصر او انه لا يكون الا بمعنى الخطاب وبعد ان تكلف هذه التكلفات البعيدة رجع آخرا الى ان الطلب ذاتى ايضا فلم يزد شيأ سوى اطالة الكلام فيما لا يتعلق به المرام وأما ما نقله سم عن الناصر فى درسه من ان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان واما الامور الجعلية فهى امور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حدها والاجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شىء داخل وخارج كالامور الحقيقية فساقط جدا بل الحق ان الماهيات قسمان ماهيات حقيقية كماهية الانسان والفرس ومعنى كونها ماهيات

(قول الشارح لان المميز فيها خارج) أى كما يفيده تعليق المصنف كون الخطاب ايجابا مثلا على الاقتضاء ولذا قال الشارح فيما تقدم فهذا الخطاب يسمى ايجابا فالايجاب هو نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل اقتضاء جازما وكذا الباقى فليس الاقتضاء من ذاتيات الايجاب أعنى الخطاب والا لما صح اسناد الاقتضاء فيما تقدم اليه الا بالتكلف الذى ارتكبوه وقد علمت ما فيه بما لا مزيد بل الاقتضاء قيد فى كون الخطاب وحده ايجابا وقد تقدم ان الخطاب فى كلام المصنف هو الكلام النفسى بقطع النظر عن التعلق او معه ويكون تفصيلا لتعلمه وان ما قاله ابن الحاجب من اما الخطاب هو الاقتضاء فالمراد منه المعنى المصدرى كما يصرح به قول العضد فى شرح الخطاب هو نفس قول افعل مع قول السعد فى حاشيته اى على ما يناسب المعنى المصدرى وقوله فى التلويح الامر يطلق على صيغة افعل وعلى الطلب على جهة الاستعلاء بلا نزاع فمن اعترض ماهنا بما فى العضد والسعد فقد وهم ثم انه لما كان الخطاب ليس ايجابا ونحوه الا باعتبار التعليق صح ان يختصر حد الايجاب بان يقال هو الاقتضاء اذ لا يتحقق مفهوم الايجاب الا به كما سبق تحقيقه ايضا فالقول بانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن ما ذكر اختصارا له قول فاسد اذ مغايرته له لا تمنع الاختصار اليه لانه المحقق له فتامل لتندفع شبه الناظرين (قوله هو المقتضى للفعل) لم يجعله اقتضاء جا ما لاجل الاباحة فانه لا اقتضاء فيها بناء على ما تقدم للشارح (قوله على سبيل التنزل)

قد علمت فساده مع بعد المقام عن ذلك (قول الشارح نعم يختصر) قيل استدراك على ما سبق المفيد انه لم يبق اعتراض مع بقائه بانه يمكن اختصار تلك التعاريف فينافى قول المصنف لا يمكن اختصار شىء من المتن وفيه ان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يعترض عليه بذلك وإنما ذكرها ضمنا فلا تطويل فى كلامه اصلا فالاولى ان يجعل قوله نعم استدراكا على قول المصنف عرفت حدودها المقتضى او تلك الحدود عرفت بمختصرة وغير مختصرة مع انه لم يعلم مما تقدم إلا غير المختصر (قول الشارح وعلى هذا القياس) اى فيقيد بالجازم فى اقتضاء الترك الذى هو تعريف التحريم ويترك فى غيره مع التقييد بالنهى المخصوص فى المكروه وتركه فى

خلاف الاولى (قول الشارح باقتضاء الفعل الخ) أى مع ترك الجازم فيهما العموم الاول للواجب والمندوب والثانى للحرام والمكروه وخلاف الاولى وكذلك يترك التقييد بالنهى المخصوص وعدمه وكذا يقال فى قوله كما يحدان الخ إذا عرفت ذلك عرفت ان الشارح رحمه الله معترف بعدم ترادف حد الايجاب وما معه مع حدى الامر والنهى كيف وقد صرح بالجازم وغيره فى حد الايجاب وما معه تصريحا وقياسا وترك ذلك فى حد الامر والنهى فهل بعد ذلك يقال انه فرع قوله فالمعبر عنه الخ على اتحاد التعريفين كلا والله مايقدم عليه محقق ولا يكون الامن ترك مايعنى والاشتغال بالحظوظ بلا طائل فالحق الذى لامحيص عنه ان ذلك تفريع على اتحاد ماصدق الايجاب ماصدق الامر الذى هو اقتضاء الفعل بعد التقييد بقيد الايجاب وهكذا الباقى يدل على ذلك أيضا قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة الخ فانه لم يعبر الاعن كل واحد بخصوصه فيلزم ان يكون المعبر عنه فيما سياتى بالامر هو ما صدقه المفيد بقيد ماارىد الاتحاد به فليتامل (قوله والثالثة اعم من الاولين) اى تتحقق مع تحقق افرادهما فيعتبر بمجموع الاولين فردا والثالثة فردا آخر فمجموع أفراد الاولين هى افراد الثالث وبالعكس كذا قيل وفيه ان مرجع ذلك الصدق لاالاعمية فى المفهوم بل المراد أن مفهوم الماهية لابشرط أى المطلقة حتى عن قيد الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فى العنوان لافى المعنون عنه يصدق على كلا مفهوميهما لكن قول العلامة وتارة لابشرط واحد منهما وقوله وفى الامر والنهى لابشرط واحد منهما يقتضى ان معنى لابشرط لابشرط واحد منهما الذى معناه انه يعتبر الاطلاق عنهما وحينئذ فبين المفهومات التباين لان المراد حينئذ الماهية المعتبر فيها الاطلاق عنهما إلا ان يقال المراد لابشرط واحد منهما ولا غيره الصادق بعدم اشتراط الاطلاق فليتامل

نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتى حد الامر باقتضاء الفعل والنهى باقتضاء الكف كما يحدان بالقول المقتضى للفعل وللكف فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهى

حقيقية انها محققة الوجود خارجا إما بوجود افرادها فى الخارج أو بوجودها نفسها بناء على القول بوجود الكلى الطبيعى وهذه الماهيات تعاريفها تكون حدودا ورسوما فما كان بالذاتيات فحد او بالعرضيات فرسم وتسمى هذه حدودا ورسوما حقيقية وأما الماهيات الاعتبارية كحقائق الامور الاصطلاحية كاهنا فلها حدود ورسوم ايضا وتسمى حدودا ورسوما اسمية لانها بحسب الاسم ثم ان الاطلاع على ذاتيات الماهيات الحقيقية وعرضياتها والتمييز بينها عسر جدا واصل الى حد التعذر كما نقل ذلك السيد فى حاشية الشمسية عن ابن سينا وذلك لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وأما الماهيات الاعتبارية فامر الفرق سهل لان طريق ذلك النقل عن الواضع فما اعتبره داخلا فى مفهوم المسمى الذى وضع له الاسم فذاتى ومالا فعرضى وبقية الكلام فى كتب المنطق والمسئلة شهيرة فكيف خفى على الشيخ الحال حتى قال ماقال وتفسير شيخ الاسلام والكمال المميز تعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وتفسير الماهية بماهية الحكم نغير دافع لاعتراض الشهاب ايضا لان تعلق الخطاب جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يعلم مما سبق فليس خارجا عن ماهيته (قوله نعم يختصر الخ) استدراك على قوله الدافع للاعتراض دفع به توهم انه لااعتراض على المصنف بوجه فبين به أنه يعترض عليه بانه يمكن اختصار حدود الاقسام المذكورة فكيف يستقيم قوله اخر الكتاب ان اختصاره متعذر وروم النقصان منه متعذر (قوله وسياتى) مقصوده بهذا بيان مساواة المحدود هنا بما عدا الاباحة للمحدود فيما بعد من الامر والنهى فى المعنى فمساواة التعاريف هنا للتعاريف بعد توجيه التعبير عن المحدود هنا بالايجاب والندب والتحريم والكراهة وخلاف ألاولى وفيما بعد بالامر والنهى (قوله كما يحدان) اى كما يحد الامر بالقول المقتضى للفعل والنهى بالقول المقتضى للكف كما يرشد اليه ملاحظة كل على حدته وافراده بتعريف يخصه فى قوله وسياتى حد الامر الخ وحينئذ فالمناسب لذلك ان يكون التفريع اعنى قوله فالمعبر عنه الخ على التوزيع ايضا فيكون المعنى فالمعبر عنه هنا بمجموع الايجاب والندب هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والمعبر عنه هنا بمجموع التحريم والكراهة وخلاف الاولى هو المعبر عنه فيما سياتى بالنهى وانما اجمل الشارح ايثارا للاختصار مع وضوح المراد (قوله فالمعبر عنه هنا) أشار بالفاء إلى أن ما بعدها نتيجة ما قبلها من حد الايجاب واخواته هنا بالخطاب المقتضى وبالاقتضاء وحد الامر والنهى فيما ياتى بالاقتضاء وحدهما بالقول المقتضى الذى هو بمعنى الخطاب المقتضى وهو الكلام النفسى لان اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ثم المناسب لسياقه السابق ان يكون كلامه هنا على التوزيع كما قدمناه والمراد ان المعنى المحدود المعبر عنه بمجموع لفظى الايجاب والندب هو عين المعنى المحدود المعبر عنه فيما سيأتى بلفظ الامر والمعنى المحدود المعبر عنه هنا بمجموع ألفاظ التحريم والكراهة وخلاف الاولى هو عين المعنى المحدود المعبر عنه فيما سياتى بلفظ النهى واعترض الناصر

(قول المصنف والفرض والواجب) انجر الكلام إلى ذلك من جعل الايجاب من أقسام الحكم الذى إذا أضيف إلى ما فيه الحكم سمى واجباً وقدم الفرض اهتماماً به لأنه المجهول والمراد الترادف اصطلاحاً (١٢٣) فلا يرد الفرق بينهما فى الطلاق

نظراً هنا إلى أنه حكم وهناك إلى أنه كلام (والفرض والواجب

على الشارح بأن كلامه يقتضى مرادفة الأمر والنهى لما عدا الاباحة مع أن الترادف الاتحاد فى المفهوم والاتحاد مفقود هنا لأن الطلب فى الايجاب والتحريم أخذ بشرط الجزم وفى الندب والكراهة وخلاف الأولى أخذ بشرط عدمه وفى الأمر والنهى أخذ لا بشرط واحد منهما فغاية ما هناك التساوى فى الماصدق لا الاتحاد فى المفهوم وأجاب سم بأن الشارح لم يدع الترادف وليس فى كلامه ما يدل عليه فان المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات وعليه الاعتراض اه وهذا كلام غير تام فان الشارح فرع على قوله فالمعبر عنه الخ على أن اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ومعلوم لكل أحد أن المحدود هو المفهوم لا الافراد فالشارح وإن لم يصرح بالترادف فقد لزم من كلامه ودعوى أنه ليس فى كلامه ما يدل عليه مكابرة وقوله فان المعبر عنه الخ مشاغبة فان المعبر عنه باللفظ إما أن يكون معنى جزئياً أو كلياً فالأول يراد منه الذات إذ هو مدلول اللفظ فلفظ زيد مثلا يراد به الذات المشخصة والثانى يتعين إرادة المفهوم منه وإنما يجىء قصد الذات أى الافراد عند انعقاد الحكم عليه كما فى القضايا المحصورة وقد يراد المفهوم نفسه كما فى المعرف والقضية الطبيعية على أن بعض محققى المناطقة حقق أن الحكم فى المحصورات على مفهوم الكلى على تفصيل فى ذلك والمسئلة شهيرة حتى أنا افردناها برسالة فتم إيراد الناصر نعم تمهيده لذلك الاعتراض بقوله أن الماهية قد تؤخذ بشرط شىء الخ لا يخلو عن نظر بيانه يستدعى تطويلا فمن رجع لحواشينا الكبرى على المقالات علم ما فيه وقول بعض من كتب مجيباً عن اعتراض الناصر ان الوجه فى دفع الاعتراض منع قوله لا اتحاد هنا فى المفهوم وذلك لأن المدعى اتحاد الأمر ومجموع الايجاب والندب واتحاد النهى ومجموع التحريم والكراهة وخلاف الأولى ولا شك أن مفهوم الأمر ومفهوم مجموع الايجاب والندب أى المفهوم الذى يجمع ويعم الايجاب والندب شىء واحد وهو اقتضاء الفعل ومفهوم النهى ومفهوم مجموع التحريم والكراهة وخلاف الأولى أى المفهوم الذى يجمع ويعم الثلاثة شىء واحد وهو اقتضاء الترك فيكون لفظ الأمر مرادفاً لمجموع لفظى الايجاب والندب ولفظ النهى مرادفاً لمجموع ألفاظ ثلاثة اه وفيه أن مجموع لفظى الايجاب والندب لم يوضع له لفظ حتى يتحقق الترادف بينه وبين لفظ الأمر وكذا يقال فى الثانى وما ادعاه من أن هذا المجموع مندرج تحت مفهوم اقتضاء الفعل ومفهوم اقتضاء الترك فسلم لكن كل واحد من الأمر والندب مغاير لصاحبه بقيد لم يوجد فيه وكذا الثلاثة فاندراجها تحت اقتضاء الفعل أو الترك اندراج النوع تحت الجنس والشارح لم يدع اتحاد الأمر بذلك المفهوم الذى هو الجنس بل بكل واحد من أنواعه ومفهوم الأمر مطلق وهذه المفاهيم مقيدة والمطلق لا يرادف المقيد وأيضاً المفهوم الذى يعم ذلك المجموع وهو اقتضاء الفعل أو الترك لم يعبر عنه بلفظ مفرد اسم لأن الترادف إنما يكون فى أسماء الأجناس بل دل عليه بمركب إضافى فاتحاد مفهومه بمفهوم الأمر أو النهى لا ينفع فى دعوى الترادف تأمل (قوله نظراً) مفعول لأجله للمعبر والمعنى أن المعبر عنه فى الموضوعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للمناسبة فعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظراً الى أنه حكم لأن الكلام فى بيان الأحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سيأتى بالأمر والنهى نظراً الى انه كلام والكلام يناسبه الأمر والنهى (قوله والفرض والواجب) اى هذان اللفظان اذ الترادف من صفات الالفاظ وانجر الكلام اليهما

فيم لو قال الطلاق واجب على والطلاق فرض على حيث طلقت فى الأول دون الثانى فان الطلاق ينظر فيه للمعنى اللغوى متى اشتهر وإن اشتهر العرف بخلافه أو يقال أن المنظور إليه فى الطلاق العرف بناء على عدم اشتهار المعنى اللغوى وهو غير الاصطلاح الذى الكلام فيه فان المراد منه العرف الخاص أعنى الأصولى وبه يندفع إيراد التفرقة بينهما فى الحج فانه لعرف آخر قال فى التلويح وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الأعم أيضاً أى الأعم من الفرض والواجب قال السعد وكذلك قد يطلق الفرض على ماثبت بدليل ظنى كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ويسمى فرضاً عملياً فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علماً وعملا فيكفر جاحده كصلاة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند أبى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لاتفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو اه ومنه يعلم أن هذا الاطلاق ليس من أبى حنيفة رضى الله عنه الذى الكلام معه ولو فرض ذلك فهو إطلاق مبنى على التوسع وهو لا ينفى الفرق بينهما فتدبر

(قول الشارح كالقرآن) عبارة السعد كحكم القرآن وحكم خبر الواحد فيقدر ذلك هنا ولعل الشارح رحمه الله اكتفى عن غير المحكوم لا يكون الثبوت به وحده بل بضمير التأويل عن ذلك بقوله ثبت بدليل فان والحكم على مافى العضد هو النص والظاهر وقيل مالا يحتمل التأويل وهو الظاهر هنا فتأمل (قول الشارح كقراءة القرآن) أى بقطع النظر عن كونه ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو بعض آية بشرط التركيب من كلمتين على مانقل عن أبى حنيفة رضى الله عنه ولا شك أن دلالة الآية على ذلك قطعية فما قيل أنها ليست بقطعية بناء على احتمال المقروء ليس بشىء فان الشارح المحقق إنما قال كقراءة القرآن من غير تعيين فى فرد من تلك الافراد . فان قلت يمكن أن تكون صيغة الطلب للندب أو طلبا لقرآن مخصوص أعنى الفاتحة فالدلالة ليست قطعية فكيف كانت الآية قطعية . قلت أصل تلك الصيغة الطلب الجازم وكون المطلوب مخصوصا إنما هو من خارج وهم يطلقون القطعي على مالا يكون احتماله ناشئا من ذاته (قول الشارح فيأثم بتركها الخ) تفريع على قوله بدليل ظنى لا على التسمية اعنى قوله فهو الواجب لاقتضائه أن للتسمية مدخلا فى الفساد (قول الشارح كما يسمى فرضا الخ) متعلق بما بعد هل

مترادفان) أى إسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما (خلافا لابى حنيفة) فى نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل إن ثبت بدليل قطعى كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة لقوله تعالى فاقرأوا ماتيسر من القرآن او بدليل ظنى كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية إذ حاصله ان ماثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا

من جعل الايجاب من أقسام الحكم الذى إذا اضيف الى مافيه الحكم سمى واجبا ووجوبا على ماتقدم ولو اولا تقتضى ترتيبا فلا يقال كان عليه ان يقدم الواجب (قوله مترادفان) اى اصطلاحا لالغة ولعل الحكم بالترادف بحسب الاصطلاح تسمح لما ذكرنا سابقا الاحكام اللفظية متفرعة على الوضع اللغوى وهما بحسبه ليسا مترادفين كما سياتى فى الشارح ومترادف بمعنى مرادف اى مرادف كل منهما للاخر فلا يرد الاعتراض بان شرط التثنية صلاحية المعنى للتجريد وهو هنا لا يصلح له لان الترادف تفاعل لايكون الابين اثنين ولك ان تقول ايضا يصح اطلاق مترادف على الواحد بقيد مع فيقال مترادف مع الاخر (قوله لمعنى واحد) اى مفهوم واحد لان الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم لانه انما يكون فى المعانى الكلية وهى مفاهيم كما قررناه لك (قوله وهو) اى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم الخ المراد بعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحدا سمى بلفظين لان المعلوم مما سبق ذاته لا بهذا الوصف وقد يستشكل هذا التشبيه بان المعنى المعلوم هنا هو المعلوم من حد الايجاب لاشىء آخر يشبه المعلوم منه والتشبيه لا يكون إلا بين اثنين ويجاب بتغايرهما اعتبارا فالمعنى المذكور مشبه باعتبار ذكره هنا مشبه به باعتبار علمه من حد الايجاب وفيه تكلف فالاحسن ان تجعل الكاف بمعنى على ومامصدرية اى بناء على علمه من حد الايجاب (قوله حيث قال) ظرف لنفيه والحيثية تعليلية فهو لم يصرح بنفى الترادف بينهما بل لزم ذلك من كلامه (قوله هذا الفعل) اى الفعل المطلوب طلبا جازما (قوله ان ثبت بدليل قطعى الخ) هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية لكن يكثر فى استعمالهم مايخالفه وهو إطلاق الفرض على ماثبت بظنى والواجب على ماثبت بقطعى كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضا عمليا لاعلميا يلزم اعتقاده حقيقة وكقولهم الصلاة واجبة الزكاة واجبة قاله الكمال (قوله فيأثم بتركها الخ) تفريع على قولهم بدليل ظنى وليس مفرعا على التسمية اعنى قوله فهو الواجب لانه يقتضى حينئذ ان للتسمية مدخلا فى عدم الفساد فلا يكون الخلاف لفظيا ولا يصح قول الشارح الآتى وما تقدم من أن ترك الفاتحة الخ (قوله كما يسمى الخ) العامل فى الجار والمجرور وما بعد هل ولا يقال عليه أن أدوات الاستفهام لا يعمل مابعدها فيما قبلها لان هل ضعيفة فى الاستفهام لتطفلها فيه فليست كالهمزة العريقة فيه وقد نظم ذلك الدنوشرى فقال

وهل

فعنده لا اخذا للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه اى قطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة سقط وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم وعندنا نعم اخذا من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوبا ثبت وكل من المقدر والثابت اعم من ان يثبت بقطعي أو ظني ومأخذنا أكثر استعمالا وما تقدم من ان ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها عنده اى دوننا لا يضر في ان الخلاف لفظي لانه أمر فقهي

وهل فى الاستفهام قبل وجد ٭ معمول ما بعد لضعف فاعتمد

(قوله فعنده لا اخذا الخ) عنده متعلق بلا لتضمنها معنى الفعل اى انتفت التسمية عنده واخذا مفعول له للا لتضمنها معنى الفعل المذكور (قوله بمعنى حزه) اى قطع بعضه اى فالفرض بمعنى المفروض اى المقطوع به واعترض الناصر الاخذا ذكور بامرين احدهما ان توجيههم هذا انما يتم اذا اريد قطعي الدلالة لكن امثالهم تخالف ذلك فان الآية المتقدمة ليست قطعية الدلالة الثاني ان القطع بالاحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم اى الظن كما تقدم واجاب سم بان الاعتراض الاول لا يتوجه على الشارح لانه حاك له عنهم بل ولا عليهم ايضا لان القطع عندهم بجامع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك في اصولهم وعن الثاني انه من اين لزم هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه ولو سلم فان من جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم (قوله ساقط من قسم المعلوم) لان المعلوم هو المقطوع به ولذا يسمون ما ثبت بقطعي بالفرض علما وعملا وما ثبت بظني بالفرض عملا فقط (قوله وعندنا نعم) يقال فيه ما قيل في قوله فعنده لا اخذا (قوله ووجب الشيء وجوبا ثبت) مما يرجح اخذنا للواجب من وجب بمعنى ثبت اتحاد الواجب وماخذه في المصدر فان مصدر كل الوجوب بخلاف اخذهم له من وجب بمعنى سقط فان المصدر عليه مختلف لان مصدر الواجب الوجوب ومصدر ماخذه عندهم الوجب او الوجبة أفاده الكمال (قوله وماخذنا اكثر استعمالا) اى ان استعمال فرض لغة بمعنى قدر اكثر منه بمعنى حز واستعمال وجب بمعنى ثبت اكثر منه بمعنى سقط فاصطلاحنا اولى فهذا بيان لمرجح ماخذنا الذى عارضه ماخذهم قال شيخ الاسلام فان قلت قد فرق عندكم بينهما في الطلاق بانه لو قال الطلاق واجب على طلقت زوجته بخلاف الطلاق فرض على وفى الحج بان الواجب ما يجبر تركه بدم والركن بخلافه والفرض يشملهما فهو اعم من الواجب قلت ذلك ليس للفرق بين حقيقتهما بل لجريان العرف بذلك في الطلاق ولاصطلاح آخر في الحج على ان اللفظين في الطلاق ليسا بالمعنى المراد بل بالمعنى اللغوى مع ان اصحابنا نقضوا اصل الحنفية في اشياء منها جعلهم مسح ربع الراس والقعدة آخر الصلاة فرضين مع انهما لم يثبتا بدليل قطعي (قوله اعم من ان يثبت بقطعي او ظني) أى وان كان بين الثابت بالقطعي والثابت بالظني تفاوت في الرتبة اذ التفاوت في الرتبة لا يقتضى التفاوت في التسمية فاتحادهما تسمية لا يوجب اتحادهما رتبة كما لا يوجب اتحاد دليلهما رتبة قال التفتازاني في حواشيه على الشرح العضدى والنزاع لفظي عائد إلى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد لتفاوت افراده وهم يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبنى عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه وفيه تاييد لما صرح به كثير كالسيوطي في طبقات النحاة من ان السعد التفتازاني شافعي المذهب وكلامه في حاشية التلويح يؤيد ذلك ايضا فانه كثيرا ما ينتصر للشافعية واما السيد فحنفي باتفاق (قوله وما تقدم الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ظاهر (قوله من ان ترك الفاتحة) لم يقل ويأثم به مع انه مما تقدم لانه متفق عليه بيننا وبينهم (قوله لانه) اى ما تقدم امر فقهي اى حكم من الاحكام التي علمها هو الفقه وجعل كون صلاة تاركها

ومحل قولهم ما بعد الاستفهام لا يعمل فيما قبله ما لم يقدم من تاخير على ان ذلك في غير هل لانها ضعيفة فيه لانها بمعنى قد اصالة او يقال انه متعلق بمحذوف يدل عليه ما بعد هل ومحل المنع اذا كان من باب الاشتغال أعني تفسير ما بعدها لما قبلها لا من باب الدلالة وما قيل من ان الاستفهام هنا تقريرى لا حقيقي والمنع في الثاني دون الاول وهم كما هو ظاهر (قول الشارح من وجب الشيء وجبة سقط) انما ذكر قوله وجبة مع كفاية ما قبله توركا على هذا القول بان مصدر وجب الذى نحن فيه الوجوب لا الوجبة وهو بمعنى الثبوت (قول الشارح اخذا من فرض الشيء قدره الخ) على ان لنا ان نقول لا نسلم امتناع كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي

لامدخل له فى التسمية التى الكلام فيها (والمندب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) اى القاضى الحسين وغيره فى تفهيم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة او لم يواظب عليه كان فعله مرة او مرتين

صحيحة الذى هو من متعلقات خطاب الوضع من الفقه وإن لم يكن من متعلق الحكم المتعارف أى الحكم التكليفى صحيح لان الفقه باحث عن الخطابين التكليفى والوضعى لانه يبحث عن افعال المكلفين من حيث تحل وتحرم وتصح وتفسد (قوله لامدخل له فى التسمية) قال الناصر المتبادر أن يقال لامدخل للتسمية فيه لانه ناشىء عن الدليل الذى دل المجتهد على ذلك الامر الفقهى لاعن التسمية فالمقصود نفى مدخلية التسمية فى عدم الفساد إذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ماعبر به الشارح انه لو كان لعدم الفساد مدخل التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا وأورد عليه أن ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب أى الساقط ولعدم الفساد بالترك وكانت قطعية الدليل سببا لضد ذلك كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية باعتبار سببه وإن لم يكن له مدخل باعتبار نفسه وأجيب بأن الشارح لم يعتبر السبب (قوله والمندوب والمستحب) ومثله الحسن والنفل والمرغب فيه (قوله مترادفة) اى اصطلاحا لغة نظير ما مر (قوله وهو) اى ذلك المعنى الواحد (قوله كما علم) أى على ماعلم أى من حيث ذاته لا بوصف كونه مسمى بتلك الاسماء (قوله وغيره) كالبغوى فى تهذيبه والخوارزمى فى الكافى والغزالى فى الاحياء (قوله حيث قالوا) ظرف لتفهيم والحيثية تعليلية (قوله هذا الفعل) أى الفعل المطلوب طلبا غير جازم الذى هو كلى وفائدة الاشارة بيان ان التفصيل فى الفعل المذكور لافى مطلق الفعل وليست الاشارة للفعل الجزئى كما توهمه الاشارة إذ الجزئى الحقيقى لاتتصور المواظبة عليه ولافعله مرتين لانه متى فعله مرة انقضى فالمعاد ليس هو بعينه بل فعل مماثل له لان الفعل عرض والعرض لايدوم وقد يقال هذا تدقيق فلسفى والعرف العام لايلتفت لمثله فان قيل يشكل على التفصيل المذكور فى الشرح مانقل عن بعضهم أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أنه إذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه فالجواب ان كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول لانهم فرقوا فى رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم فى عدم مداومته صلى الله عليه وسلم على غير المؤكد ولان فى الترمذى انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لايصليها بعد ولانهم جمعوا بين الرواية الدالة على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بانه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرات البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد نعم ذكر السيوطى عن بعضهم أنه عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا ايضا فانهم حكوا اخلافا فى نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو اتفقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لاينافى التفصيل فى نفسه لجواز ان بعض نوافله وجب عليه على وجه المداومة ولبعض وجب لاعلى وجه المداومة بل مرة او مرتين وفى الروضة كاصلها أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم إتمام كل تطوع شرع فيه أى وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله وإلا فلا معنى لذكر وجوب الاتمام مع وجوب الاصل (قوله كان فعله مرة أو مرتين) دلت الكاف على عدم الانحصار فى المرة والمرتين ولعل الضابط مالم ينته إلى حد المواظبة ويبقى الكلام فى ضابط المواظبة ولعله أن لايترك إلا لعذر وبقى النظر فيما أمر به صلى الله عليه

(قول الشارح لامدخل له فى التسمية) فلو كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون معنويا (قوله مثلها الحسن الخ) لاحاجة اليه لما سيأتى من أن ذلك متفق عليه فهو كالمندوب لكن المندوب ذكره لتقدمه فى التقسيم فاحتاج لذكره وذكر الثلاثة بعده لوقوع الخلاف فيها (قوله إذ لم يعلم ذلك) أى مجموعه وإن علم المندوب (قوله دخوله تحت المستحب) أى تنزيلا لامره عليه الصلاة والسلام منزلة فعله مرة أو مرتين مثلا ولو علل المحشى بهذا لكان أولى لان ماذكره من التعليل يناسب قول الاكثرين (قوله فهو محل القسم الاخير) جعل ماينشئه الانسان مطلوبا من حيث اندراجه تحت أمر عام والانشاء إنما هو من حيث الخصوص

فهو المستحب أولم يفعله وهو ماينشئه الانسان باختياره من الاوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك (وهو) اى الخلاف (لفظى) اى عائدا إلى اللفظ والتسمية إذحاصله ان كلامن الاقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كماذكر هل يسمى بغيره منهافقال البعض لا إذالسنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الاقسام الثلاثة انه طريقة وعادة فى الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه اى لايجب إتمامه

وسلم صريحا ولم يفعله فيحتمل دخوله فيما لم يفعله أوفى المستحب لأنه محبوب للشارع بطلبه صريحا وأما ماهم بفعله ومنعه منه مانع كمافى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء فانه حين حطب وكان عليه خميصة سوداء ارادان يحولها فلماثقلت عليه قلبها على عاتقه اوعزم ومنع منه مانع ايضا كمافى صوم يوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم إن دل الحال على أنه لو تمكن منه واظب عليه الحق بالقسم الأول وإلا فبالقسم الثانى بخلاف مارغب فيه ولم يامر به صريحا ولا فعله فهو من القسم الاخير (قوله فهو المستحب) ولا يقال انه سنة لان السنة لغة الطريقة ولا يكون طريقة إلا بالتكرار حينئذ (قوله وهو ماينشئه) اى وجعله مطلوبا من حيث اندراجه تحت امر عام والانشاء من حيث الخصوص (قوله لعمومه) يعنى انه مرادف لكل منها وليس المراد أنه صادق عليها وعلى غيرها حتى يرادفها لان الاعم بهذا المعنى لا يرادفه الأخص (قوله إذ السنة) اى وهى إنما تكون مع التكرار (قوله والمستحب المحبوب) اى ومافعله مرة او مرتين محبوب للنفس لعدم كثرته إذلو كثر لربما حصل منه الملل والسامة كذا قيل والاحسن ان يقال إنما ثبتت المحبة بارتكابه وفعله ولو مرة وفيه انه يلزم ان السنة يقال لها مستحب لان المواظبة عليها اكثر حبا للشارع وهو كذلك (قوله والتطوع الزيادة) أى على مافعله الشارع (قوله ويصدق الخ) فى معنى التعليل لقوله نعم (قوله ومحبوب للشارع بطلبه) اى هو مطلوب له بسبب الطلب فليست المحبة هاهنا بمعنى الميل بل بمعنى الطلب النفسى لانها وصف للشارع لا يناسبه معنى الميل لاستحالته فى حقه تعالى (قوله ولا يجب المندوب بالشروع فيه) أى لا يصير الشروع فيه سبب لوجوب إتمامه فالباء للسببية وفى لمندوب مجاز مرسل من استعمال لفظ الكل فى البعض بدليل قوله بالشروع وقد اشار إلى ذلك الشارح بقوله اى لايجب إتمامه وإنما فسر ضمير يجب بالمندوب دون غيره من السنة ومابعدها لعمومه للكل كما سبق (قوله أى لايجب اتمامه) فالخلاف إنما هو فى غير ماحصل به الشروع إذهو لا نزاع فى عدم وجوبه وقد يوجه ذلك بانه لاجائز ان يكون واجب الاقدام عليه لجواز ترك الاقدام عليه واما انه بالتلبس به يتعين انه واجب فهو بعيد مع تجويز ترك الاقدام عليه ولزوم تبعيض العبادة ندبا ووجوبا لامانع منه كمسح جميع الرأس عندنا وعلل الناصر مندوبية الجزء الاول بانه سبب فى الوجوب والسبب متقدم على المسبب ونظر فيه بان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان على ماهو الحق عندهم كحركة اليد لحركة الخاتم اه أى فلا يكون الجزء الأول مندوبا وعليه منع ظاهر فان مبنى هذا النظر ان ذات الجزء الأول سبب فى الوجوب وليس كذلك اذلو كان سببا أى علة فى الكل كما قال لزم توقف الشىء على نفسه

(قوله اى مطلوب له طلبا نفسيا الخ) اى علم ذلك بسبب الخ فالمحبة الطلب لا الميل لانه محال على الشارع (قول الشارح اى لايجب إتمامه) إنما قال ذلك لماقالت الحنفية فى تعليل وجوب الاتمام من ان المفعول عبادة فيجب صيانته وصيانته تقتضى لزوم الباقى موجب ان لايقولوا بان اول المفعول واجب ويؤخذ من التعليل أن الذى قالوا بوجوب إتمامه إنما هو ماتوقف صحة ماوقع منه على الباقى دون ماليس كذلك كالقراءة والوضوء وقال بعضهم النزاع إنما هو فى سبعة من المندوبات الصلاة والصوم والطواف والاعتكاف والامامة والحج والعمرة ووقع الاتفاق على وجوب إتمام الاخيرين وقال بوجوب إتمام الباقى أبو حنيفة ومالك وخالف الشافعى (قول الشارح ايضا اى لايجب إتمامه) فالخلاف إنما هو فى غير ما حصل به الشروع إذهو لانزاع فى عدم وجوبه لانه جائز ان يكون واجب الاقدام عليه لجواز ترك الاقدام ولا جائز انه بالتلبس يتبين انه واجب لانه لايتحقق وقوعه عبادة لله الذى هو العلة إلا بعد الوقوع ولزوم تبعيض العبادة ندبا ووجوبا لامانع منه كمسح جميع الرأس عندنا (قوله بجاز من إطلاق الكل الخ) النفى فرع صحة الاثبات والكلام على حقيقته باطل فى الاثبات إذلا يتاتى وجوب الكل بسبب الشروع فى البعض لمضى المشروع فيه قبل الوجوب فهو مجاز بلا حقيقة لكن الناصر صحح الكلام فيما سياتى فهو على زعمه وإن كان غير صحيح كما ستعرفه ثم ان المنفى وجوبه هو الاتمام كما بينه الشارح بعد فاطلاق المندوب من إطلاق إسم المتعلق بالفتح على المتعلق وهو الاتمام خلافا لمافهمه الناصر وغيره من ان الواجب هو باقى المندوب فليتامل ولك ان تقول ان معنى بحث الناصر مع كون هذا سببا لعدم المقارنة بناء على زعمه وحاصل جوابه ماقاله سم وأما قول المحشى وقد يجاب ايضا الخ فالصواب إسقاطه لأنه لا يصح جوابا عن الشارع لانه مناقض له لاقتضائه أن الواجب الكل لا الاتمام مع انه مساعدة لكلام الناصر بناء على ان مراده وجوب الجزء الاول مع انه باطل فى نفسه كما ستعرفه فتدبر

(قوله ان السبب يتقدم على المسبب بالذات الخ) اى فلا يكون الجزء الاول مندوبا ومبنى على النظر ان الجزء الاول سبب فى الوجوب وفيه انه لو كان سببا اى علة فى الكل كما قال لزم توقف الشىء على نفسه فان هذا الجزء من الكل وقد جعل علة للكل فيكون سببا فى نفسه ايضا وغير خاف أن الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للمحذور المذكور فبطل أن السبب متقدم بالذات الخ فالسبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه بل وقوع الجزء الاول عبادة لله كما مر وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لأنه آنى فلا يمتد زمنه حتى يجامع الأتمام ولا يلزم فى السبب مقارنة المسبب كالزنا سبب للحد والزوال سبب للوجوب انما المقارنة معتبرة فى الشرط كالطهر للصلاة والمقارنة بالزمان مع التقدم ذاتا اصطلاحا للحكماء فى العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب اما الاصوليون فهما عندهم عبارة عن معنى واحد لكنهم لا يقولون بذلك فى العلة وبه يعلم ما فى جواب سم وتبعه الحواشى من تسليم وجوب المقارنة ثم الاشتغال بالجواب وما قال بعضهم من ان المندوب انما هو الاقدام وهو لا ينافى الوجوب للكل بالاخذ فيه فمع مخالفته لمذهب ابى حنيفة فى ذلك خارج عن الاصطلاح لان الموصوف بالندبية ذات العبادة (قوله وقد يجاب أيضا بأن الجزء الخ) قد عرفت انه لم يقل به احد مع لزوم ان الشىء سبب فى وجوب نفسه فتدبر (قوله ونوقش بأنه لا يخلو الخ) حاصل ذلك البحث مع تكرر الحد الوسط على تقدير أو الكبرى على تقدير آخر فهو نقض تفصيلى لوروده على مقدمة معينة أما وروده على الكبرى فظاهر وأما منع تكرر الحد الوسط فلأن تكرره شرط فى صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهى شاملة لشروط إنتاجه وحاصل الجواب إثبات المقدمة الممنوعة وهى الكبرى فظهر أنه ليس الممنوع الصغرى كما قاله الناصر ولا الكبرى فقط كما قاله سم ويرد على القياس ايضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للمدعى اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس

لأن المندوب يجوز تركه وترك اتمامه

فان من جملة الكل نفس هذا الجزء وقد جعل علة للكل فيكون سببا فى نفسه أيضا وغير خاف أن الماهية المركبة لا يكون بعض اجزائها علة فيها للمحذور المذكور وحينئذ بطل قوله ان السبب متقدم بالذات الخ فان السبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لانه انى فلا يمتد زمنه حتى يجامع الاتمام ولا يلزم فى السبب مقارنته للمسبب فى جميع الصور الا ترى ان الزنا سبب فى وجوب الحد وليس مقارنا له وكذلك الزوال سبب لوجوب الظهر ويستمر هذا الوجوب بعده فلا يخرج من العهدة حتى يؤدى الفرض وإنما المقارنة معتبرة فى الشرط كالطهر للصلاة وما قاله من ان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان جرى على اصطلاح الحكماء فى حكم العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب واما الاصوليون فانهم يعبرون عن السبب بالعلة ايضا ومعناهما واحد عندهم كما نص على ذلك الشارح فى شرح قول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ لكنهم لا يقولون بالحكم المذكور فى العلة فقد خلط الشيخ رحمه الله اصطلاحا باصطلاح ليتم له النظر المذكور والعجب ممن كتب ههنا انهم قالوا عند قول المصنف ولا يجب بالشروع فيه كما قلنا وبعد ذلك سلموا السؤال المذكور واجابوا عنه تبعا لسم بان السبب حصول الجزء وثبوته اى كونه حاصلا ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان وهو يرجع لما قلناه من ان السبب هو الشروع ومعلوم ان حصول الجزء وثبوته لازم له ومترتب عليه وقد كان اللائق فى الجواب بيان منشا الغلط كما بينا لئلا يبقى حصول الاشتباه على من لم يعلم الفرق بين الاصطلاحين فافهم ونقل عن تقرير بعض مشايخنا انه لا مانع من وجوب الجزء الاول بالشروع فيه لتوقف الفعل عليه واورد انه لو كان كذلك كان واجبا لا مندوبا واجاب بان الندب من حيث القدوم عليه وهذا لا ينافى وجوبه بالاخذ فيه اه وفيه انه لو كان الجزء الاول واجبا لزم ان كل مندوب واجب من هذه الحيثية فينافى وصفه بالندب ودعوى ان الندب وصف للقدوم خروج عن الاصطلاح فان الموصوف بالندبية ذات العبادة تامل (قوله لان المندوب الخ) إشارة لقياس من الشكل الاول اشار لكبراه بقوله لان المندوب الخ ولصغره بقوله وترك إتمامه ونظم القياس هكذا ترك إتمام المندوب ترك للمندوب وترك المندوب جائز ينتج ترك إتمام المندوب جائز وبحث فيه الناصر بان ترك إتمام المندوب ترك له على وجه خاص وهو ترك ما ياتى وإبطال ما مضى والترك الجائز اريد به الترك ابتداء لم يتحد الوسط لان المحكوم به فى الصغرى ترك الاتمام وإن اريد ما هو اعم فلا نسلم جوازه لان للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لها قبله والجواب باختيار الشق الثانى والدليل على جوازه حديث الصائم المتطوع فظهر ان البحث مع تكرار الحد الوسط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلى لوروده على مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرر الحد الوسط فلان تكرره شرط فى صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهى شاملة لشروط إنتاجه وان الجواب إثبات للمقدمة الممنوعة وهى الكبرى وانه ليس الممنوع الصغرى كما صرح به الناصر ولا الكبرى

(قول الشارح فى قوله بوجوب اتمامه) وجوب الاتمام لا يستلزم أن تكون العبادة او بعضها واجبا ولذا قال بعضهم أن العبادة بتمامها عنده مندوبة وباقية على الندب والواجب على المخالف هو الاتمام بمعنى أنه يحرم قطعها وبه يجب قضاؤها وبه يندفع قول بعضهم لم يعهد فى الشرع عبادة واجبة البعض دون البعض فانه مبنى على الغلط فماهو الواجب تدبر (قول الشارح بترك اتمام الصلاة والصوم) ينظر حكم باقى المندوبات (قوله ويرجح المجاز الاول الخ) ويرجح الثانى ببقاء افطر والمتطوع على حقيقتهما (قوله من اطلاق البعض على الكل) الأولى العكس ثم فى قوله البعض ان الصوم يتبعض وفيه بحث ظاهر (قوله بل اطلاق إسم الفاعل الخ) لان الكلام فى الاستعمال اللغوى او العرفى وهو لا يتحمل ماذكروه من التدقيقات فان قولهم إسم للفاعل حقيقة فى المتلبس بالفعل معناه ان إسم الفاعل حقيقة فى الحال وان لم يتم ماتلبس به فى الحدث ولم يفرقوا فى ذلك بين فعل وفعل فالممسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه وهو امارة الحقيقة نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعا الا باتمام الغروب وهذا شىء آخر وعبارة العضد فى مبحث إسم الفاعل قال من لا يشترط بقاء المعنى فى اطلاق اسم الفاعل حقيقة لو اشترط بقاء المعنى (١٢٩) لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله إلا بحصول اجزائه وانها حروف تنقضى اولا فاولا ولا تجتمع فى حين فقبل حصولها لم تتحقق وبعده قد انقضت الجواب ان اللغة لم تبن على المشاحة فى امثال ذلك وإلا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشى فانها ليست آنية بل زمانية تنقضى أجزاؤه اولا فاولا والتحقيق ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه اه قال السعد قوله لم تبن على المشاحة يعنى ليس مبنى اللغة على المطابقة فى ان ما تنقضى اجزاؤه شيئا فشيئا هل هو باق اولا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقض وكذا المتحرك مادام متوسطا بين المبدا والمنتهى والمراد بفعل الحال المشتق من المصادر التى يمتنع وجود معانيها فى آن كالضرب والمشى والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم ان لا يكون حقيقة اصلا للقطع بانه ليس حقيقة فيما مضى ولا فيما يستقبل بل فى الحاضر وتحقيق مثل هذه المعانى فى الآن الحاضر محال قال فى المنتهى والا تعذر اكثر المشتقات وجميع أفعال الحال إلا ان الشارح قيد افعال الحال ايضا بالاكثر احترازا عن الافعال الآنية كيوجد ويعدم اه وبه تعلم ان كلام المحشى الآتى مجرد قول خال عن التحصيل فهو لا يلتفت اليه (قوله حنث بالشروع) لما عرفت من انه يطلق عليه لغة وعرفا مصل (قوله المتكلم به صاحب الشرع الخ) صاحب الشرع إنما نقل المصدر من المعنى اللغوى الى امساك جميع النهار لكن اطلاقه المشتق إنما هو على قانون اللغة وقد عرفت ان المدار على عدم انقضاء الحدث تدبر (قوله ويلزم على ماقاله الخ) فيه ان الراكع لم يتلبس لقيام اصلا (إذ به يتحقق

المبطل لما فعل منه ترك له خلافا لابى حنيفة فى قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض فى الصوم بحديث الصائم المتطوع

فقط كما قاله سم ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للمدعى اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس (قوله المبطل) صفة الترك وضمير منه هنا وفيما بعده للمندوب (قوله خلافا لابى حنيفة) اى فى قوله بوجوب اتمامه اعترض على هذا القول الكورانى فقال لا يخلو ماشرع فيه من الفعل اما ان يكون باقيا على حقيقة النفل او انقلب بالشروع واجبا والثانى باطل إجماعا إذ لا يوجد شىء فى الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجب لا ثواب النفل وهذا لم يقل به احد اه قال سم قوله والثانى باطل إجماعا باطل اما اولا فمن اين له هذا الاجماع وهو قطعا ليس من اهل نقل الاجماع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كابى حنيفة ودعوى تقدم الاجماع عليه فتكون حجة عليه غير مسموعة إلا بنقل صحيح صريح ممن يعتد به وعمن يعتد به وماذكره فى اثبات هذه الدعوى لا التفات اليه لانه ليس من اهل استقراء الشريعة حتى يجزم بانه ليس فيها ماذكروا اما ثانيا فلان من نذر الفعل الذى يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام مايشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وايضا الخ فالملازمة التى ادعاها ممنوعة لجواز الفرق بين مايجب الشروع فيه ومالا يجب الشروع فيه وهذا إن لم يقل الموجب بلا تمام بانه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله فهذا لم يقل به احد مجرد دعوى (قوله لقوله تعالى) اجيب عن الآية بان الأعمال فيها مخصوصة بالفروض بالحديث الآتى وغيره (قوله حتى يجب) حتى بمعنى فاء التفريع فيجب مرفوع (قوله وعورض فى الصوم) المعارضة ان يورد الخصم فى مقابلة دليل المستدل دليلا دالا على نقيض مدعاه (قوله بحديث الصائم المتطوع) قال الناصر للخصم ان يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة فى النص على ذلك حينئذ ان النية بمجردها لا يلزم بها شىء. لا يقال فيكون الصائم مجازا لانا نقول هو ايضا مجاز قبل تمامه ويترجح المجاز الاول

التلبس بالحقيقة) الذى يتحقق به انه تلبس بالحقيقة بمعنى أن هذا الجزء يتم به التلبس فى جميع النهار وليس هذا هو

أمير نفسه ان شاء صام وإن شاء أفطر رواه الترمذى وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة

يعنى حمل الصائم على مريد الصوم بيقاء صام فى قوله ان شاء صام على حقيقته على الاول دون الثانى اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر إلى الغروب اه قال سم ما تمسك به لا يغنى عنه شيئا لانه يلزم على ماذكره من حمل الصائم على مريد الصوم تجوزان أحدهما فى لفظ الصائم حيث استعمل فى معنى مريد الصوم والثانى فى لفظ افطر حيث استعمل على هذا فى معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذى هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد فى قوله ان شاء صام فانه عليه بمعنى استمر صائما ولا شبهة فى أن تقليل المجاز أقرب الى الاصل فما قلناه أرجح واما دعواه أن الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوع بل اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلى حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله احد بل هو حينئذ مجاز قطعا اى باعتبار ما مضى اه وبحث فى كلام سم بان دعواه ان الصائم حقيقة فيما قبل التمام ممنوعة فانه اذا كان حقيقة الصوم شرعا الامساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس لزم أن الصائم قبل تمام الصوم مجاز لعدم استعماله فى الممسك جميع هذه المدة وإن ما استند إليه من نصهم على أن اسم الفاعل حقيقة فى المتلبس بالحدث قبل تمامه فانه محمول على حدث يتساوى فى اطلاق اسمه عليه بعضه وكله كالضرب لا على خلافه كالصوم الشرعى وفى قوله يلزم على ما قاله الخ بان ذلك غير لازم كليا من كلامه اصلا ولا فيما نحن فيه وهو الصائم لصدق كلامه بكونه حقيقة مع التمام وأقول هذه تدقيقات لا يتحملها الاستعمال اللغوى ولا العرفى فان قولهم ان اسم الفاعل حقيقة فى المتلبس بالفعل معناه اسم الفاعل حقيقة فى الحال وإن لم يتم ما تلبس به من الحدث ولم يفرقوا فى ذلك بين فعل وفعل وان الممسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه أى وقت والتبادر أمارة الحقيقة وفى الحديث لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ولا شك انه فيمن لم يات عليه الغروب نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعا الا بتمام الغروب وهذا شىء آخر فتدبر ويلزم على ما قاله الحنفية أيضا تجوز ثالث وهو حمل المتطوع على مريد التطوع قال بعض منهم لا يخفى ان حديث الآحاد وان صح لا يصلح لمعارضة عموم القرآن لكونه قطعيا والحديث ظنى مع أن هذا الحديث فيه كلام متنا وسندا فقد قيل انه موقوف على أم هانىء وتساهل الحاكم معلوم فلا عبرة بقوله انه صحيح ولو سلم فالحديث يمكن تاويله بحيث لا يعارض عموم القرآن فتجب المحافظة على عمومه وذلك اما بحمل الصائم المتطوع على مريد الصوم تطوعا او بحمل الامير على معنى انه قد غلب نفسه وقهرها وملك زمامها حيث صبرها على تحمل المشاق من الجوع والعطش مع انه كان مخيرا وكان ان شاء صام وان شاء أفطر وما كان ملزما من جهة الشرع ومثل هذا التاويل لمراعاة عموم الاية مقبول ولو سلم فلا دلالة فى هذا الحديث على انه ان افطر فلا قضاء عليه وقد قال قوم من الحنفية انه يجوز الافطار مع القضاء اه وقد جاء فى حديث عائشة وحفصة رضى الله عنهما ما يدل على لزوم القضاء اه اقول وما قاله من تساهل الحاكم يؤيده ما رأيته فى تاريخ الحافظ الذهبى فى ترجمة الحاكم نقلا عن ابى سعيد الماليني يقول طالعت كتاب المستدرك على الشيخين الذى صنفه الحاكم من اوله الى آخره فلم أر فيه حديثا على شرطهما قال الذهبى وهذا اسراف وغلو من الماليني والا ففى المستدرك جملة وافرة على شرطهما وجملة كثيرة على شرط احدهما لعل مجموع ذلك نحو نصف الكتاب وفيه نحو الربع مما صح سنده وما بقى فهو مناكير وواهيات لا تصح وفى بعض ذلك موضوعات علمت لك لما اختصرت هذا المستدرك ونبهت على ذلك (قوله امير نفسه) روى بالراء وبالنون اه زكريا (قوله ويقاس على الصوم الصلاة) لعل الجامع كون كل منهما عبادة بدنية موقتة بوقت مخصوص وفى

المراد فى اطلاق اسم الفاعل بل المراد أن يكون حال الاطلاق متلبس بجميع الحدث وليس هذا بمتحقق فى آخر جزء وهو ظاهر فان أراد انه بتمام المدة يمكن أن يطلق اسم الفاعل عليه ملاحظا فى اطلاقه حال التلبس من أوله الى آخره لان استعماله حقيقة لا يلزم أن يكون حال وقوع الفعل بل اللازم ان يلاحظ فى اطلاقه ذلك الحال ولو بعد مضيه كما حققه السعد فى بعض المواضع فلا وجه لاعتبار الاطلاق عند آخر جزء بل بعده كذلك وبهذا عرفت ما فى قول سم سابقا بل هو مجاز حينئذ فليتامل (قوله لا يكون حقيقة الا بعد التمام) فيه انه لا يقال له بعد الغروب صائم الا على مذهب من يقول انه حقيقة فيما مضى وليس الكلام فيه والا امكن ان يقال انه حقيقة بناء على قول من يقول انه حقيقة فيما لم يحصل بعد هذا وبعض الحنفية طعن فى سند الحديث ومتنه قال وان سلم فهو حديث آحاد لا يعارض القطعى وعند الشافعى يعارضه (قول الشارح ويقاس الخ) هذا تنزل عن المعارضة فليس من جملتها إذ المعارض لا حاجة له بالجمع بين الادلة

فلا تتناولهما الاعمال فى الآية جمعا بين الادلة (ووجوب اتمام الحج) المندوب لان نفله اى الحج (كفرضه نية) فانها فى كل منهما قصد الدخول فى الحج اى التلبس به (وكفارة) فانها تجب فى كل منهما بالجماع المفسد له (وغيرهما) أى غير النية والكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لا يحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساده

التخصيص بالقياس خلاف طويل فالامام الرازى يقول بالمنع وامام الحرمين بالتوقف وغير ذلك من تفاصيل كثيرة ومشى المصنف على الجواز مطلقا وكان الاولى ان يقول ويقاس على الصوم غيره ليشمل باقى المندوبات وأما ما اقتضاه صنيعه من أن المخرج من الاعمال انما هو الصلاة والصوم فقط فيفيد أن غيرهما من المندوبات مما تتناوله الاعمال فى الآية حكما لان العام المخصوص حجة فى الباقى وأجيب بان الاقتصار على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما اللذان تعرض لهما الخصم فى كلامه فلم ير الشارح ان يتصرف عليه بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما على ماهو عادته فى أمثال ذلك مع اعتقاده عن عدم اختصاص هذا الحكم بهما (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال الناصر فيه مناقشة لان العام المخصوص سياتى ان عمومه مرادتناولا لاحكما اه واجاب سم بان المراد بصريح قرينة السياق لا تتناولهما الاعمال حكما أو مطلقا وهذا ظاهر (قوله جمعا بين الادلة) وهى الاية والحديث بناء على ان اقل الجمع اثنان وللجمع المذكور جعلنا الاستثناء فى قوله ﷺ للقائل هل على غيرها لا الا ان تطوع منقطعا اه زكريا (قوله ووجوب اتمام الحج) جواب سؤال مقدر تقديره ان ماذكرتم من ان اتمام المندوب لا يجب ينتقض بوجوب اتمام الحج المندوب وحاصل الجواب ان ذلك لمعنى يخص الحج وهى تسوية الشارح بين فرضه ونفله كذا قرر سم ولا يخفى ان السؤال وارد على كلية كبرى القياس السابق والجواب تسليم لانتقاضها فيختل نظم القياس حينئذ فالاحسن ان يقال ان قوله ووجوب اتمام الحج استثناء فى المعنى لا جواب نقض أو جواب عن وجه ايجاب الحج والعمرة مع كونه على خلاف تلك القاعدة وبهذا ظهر لك صحة كلام الكورانى فى تقرير ذلك السؤال وان ما رد به عليه سم خلاف الانصاف وعدول عن سلوك طريق المناظرة واورد انه يخرج عن القاعدة غير الحج كالاضحية فانها سنة وإذا ذبحت لزمت بالشروع فاوجه الاقتصار على الحج وأجيب بانه بتمام الذبح تحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب الاتمام بالشروع وعلى فرض تصور ذلك فوجوب الاتمام لدفع تلف المال لا للشروع فى المندوب لكن عدم الاتمام لا يستلزم التلف على الاطلاق لجواز ان يحصل بالشروع جرح خفيف تعيش به الاضحية ولا ينقص القيمة قال الزركشى والذى يظهر انه لا حاجة لاستثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا بل هو فى حق من لم يحج فرض عين وفى حق من حج فرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية اه ونوقش بانه يصور بحج العبيد والصبيان وبحث بان فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وان لم يتوجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنازة تسقط بالصبيان ولو مع وجود الرجال الان يجاب بان فعلهم لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سد مسد الفرض أبان الكلام فى نفل يصح ان يتصف بوجوب الاتمام وحج الصبى ليس كذلك لانه ليس ممن يخاطب بالوجوب والحمل على انه يجب على الولى ان يامره باتمامه تكلف متوقف على ثبوت ان القائل بوجوب الاتمام يطرده فى حق الولى بالنسبة الى الصبى (قوله لان نفله كفرضه) ضمير نفله يعود للحج المطلق عن كونه نفلا أو فرضا لا للحج النفل لئلا يلزم اتحاد المضاف والمضاف اليه ففى كلامه استخدام حيث اطلق الحج اولا مرادا به النفل وأعاد عليه الضمير مرادا به ماهو أعم منه والاعم يغاير الاخص فقد ذكر الحج بمعنى وأعاد عليه الضمير بمعنى اخر (قوله أى التلبس به) تفسير للدخول أشار به الى انه ليس المراد هنا بالدخول حقيقته وهو العبور فى الجسم اى مجاوزة اول اجزائه بل التلبس المعنوى بالفعل جميعه لان جميعه منوى

(قول الشارح ووجوب اتمام الحج) جواب سؤال وارد على كبرى القياس السابق فانها بكليتها تعم الحج وحاصل الجواب تخصيصها بغير الحج لمعنى يخصه ويمكن انه استثناء فى المعنى منها او جواب عن وجه ايجاب الحج على خلاف تلك القاعدة ويصرح بالثانى قول الزركشى والذى يظهر انه لا حاجة لاستثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا بل هو فى حق من لم يحج فرض عين وفى حق من حج فرض كفاية ونوقش بحج العبيد والصبيان ويجب بان اسقاط الفرض به يقتضى وقوعه واجبا وان لم يتوجه الخطاب اليهم وفيه انه لا يمكن كونه فرضا مع عدم توجه الخطاب فهو نفل سد مسد الفرض والحق عندى انه جواب الاستثناء ولا تخصيص لان الكلام المتقدم فى عدم الوجوب بسبب الشروع وهذا ليس الوجوب فيه بسبب الشروع بل لما قال المصنف من مشابهة نفله لفرضه فتأمل (قوله فى كلامه استخدام) يمكن انه من اضافة الاعم الى الاخص كشجر اراك (قوله هو العبور فى الجسم) اى مجاوزة اول اجزائه فالمراد به التلبس المعنوى بجميعه لان جميعه منوى مقصود فهو مجاز من وجهين

(قول المصنف مايضاف اليه الحكم الخ) اعتبار اضافة الحكم اليه بالنسبة للتعريف بالمعرف فيه دفع لما اورد على من عرف العلة به من انه غير مانع لدخول العلامة التى ليست بعلة كالاحصان للرجم والاذان للصلاة فانهما دالان على وجود الحكم من غير ان يتعلق بهما وجوده وحاصل الدفع ان المراد بالمعرف مايضاف اليه الحكم والاحصان لم يضف الحكم اليه بل هو شرط فيما أضيف اليه الحكم أى ما جعل علامة عليه وهو الزنا والاذان لم يجعله الشارع

علامة للوجوب بل العلامة هى دخول الوقت (قول الشارح لبيان جهة الاضافة) أى سببها الذى هى من جهته لاخراج الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة وحرمة الخمر فان الاحكام أضيفت اليها وليست اسبابا لان الاضافة ليست من حيث انها معرفة (قول الشارح اى مؤثر فيه بذاته) هو قول المعتزلة وهذا كما جعلوا العلل العقلية كالنار للاحراق مؤثرة بذواتها فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى للاحراق فالقتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا فى كل ما تحقق عندهم انه علة وذلك بناء على قاعدة التحسين العقلى فحسن القصاص الذاتى أوجبه عقلا كذا فى التوضيح والتلويح (قوله او باذن الله) اى بجعله وهذا مذهب من يجعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشىء فيخلق الاحتراق عقيب مماسته النار لا انها مؤثرة بذاتها فيحكم بانه كلما وجد ذلك الشىء يوجد عقيبه الوجوب بحسب وجود الاحتراق عقيب مماسته النار وحاصله ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا جعل ولا ترتيب عليه اصلا وإنما الوصف مجرد امارة يعلم بها ان الحكم قد تعلق ولقائل أن يقول الوجوب الحادث اثر الايجاب القديم وثابت به فكيف يكون

والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية فى نفل الصلاة والصوم غيرها فى فرضهما والكفارة فى فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوب فى وجوب تمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم (والسبب مايضاف الحكم اليه) كذا فى المستصفى زاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله (للتعلق) اى لتعلق الحكم (به من حيث انه) معرف (للحكم اوغيره) اى غير معرف له اى مؤثر فيه بذاته او باذن الله تعالى او باعث عليه الاقوال الآتية فى معنى العلة

مقصود فهو مجاز من وجهين (قوله والعمرة كالحج فيما ذكر) يعنى من وجوب الاتمام لان نفلها كفرضها نية وكفارة وغيرهما (قوله لمشابهتهما لفرضهما) بحث فيه الناصر بان التشريك فى الحكم للمشابهة إنما يصح مع الاشتراك فى علته كما هو منصوص عليه فى حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام فى الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها إذ علة وجوب الاتمام فى فرض الحج إنما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للامور المذكورة والا لتبعته حيث كان فى صلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان قال سم وهو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء شيخنا اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى اشار به المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نفل الحج فرع تردد بين اصلين احدهما فرضه والآخر نفل غيره فالحق با كثرهما شبها وهو فرض الحج (قوله والسبب) ال فيه للعهد الذكرى لكن لا بقيد كونه متعلق خطاب الوضع لان المراد تعريف مطلق السبب واخواته كما يدل عليه كلام الشارح فى الشرط وغيره ثم ان الكورانى بحث فى ترتيب المتن ورده سم وكلاهما مما لا ينبغى صرف العناية إلى امثاله فانها ابدا مناسبات لو سلك غير ما التمست له أتى بمناسبات غيرها ولا يترتب على ذلك عظيم فائدة (قوله لبيان جهة الاضافة) اى لبيان سببها الذى هى من قبله وهو قوله للتعلق من حيث الخ فقوله من حيث متعلق بالتعلق يعنى ان المراد التعلق من هذه الحيثية ولولا هذه الزيادة لكان الحج غير مطرد لصدقه على الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة مثلا وحرمة الزنا إلى غير ذلك فان الحكم اضيف إلى هذه الافعال لانها معروضة له لا يقال يكفى فى بيان جهة الاضافة وتصحيح الحد ان يقال مايضاف الحكم اليه من حيث انه معرف اوغيره فلا حاجة لقوله للتعلق لاغناء قيد الحيثية عنه لانا نقول فيه من البيان والايضاح ما ليس فى حذفه (قوله مؤثر الخ) تفسير للغير والقول بانه مؤثر بذاته للمعتزلة وبانه مؤثر باذن الله للغزالى وبأنه باعث عليه للآمدى فالأقوال أربعة ومافى المتن لجمهور أهل السنة واستشكل قول الغزالى بان الحكم قديم فلا يؤثر فيه السبب الحادث وقد يجاب بان التاثير من حيث التعلق التنجيزى وهو حادث (قوله الاقوال) مبتدا محذوف الخبر اى فيه الاقوال الاربعة الآتية فى معنى العلة فى مبحثها وقوله معزوا أولها الخ حال من الضمير فى الآتية وأولها هو المذكور

اثر الشيء اخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقبها وبهذا يندفع ما يقال ان الوقت مثلا موجود قبل الشرع ولم يؤثر لما عرفت من ان ذلك بجعل الله ثم انه إذا كان معنى التاثير انه رتب الوجوب على تلك العلة فلا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها فى تعلق الخطاب بافعال العباد وقال السعد (قول الشارح أو باعث عليه) لقد أطال المصنف الرد وشدد النكير على من فسر بالباعث وأجيب بانه (١٣٣) ليس مراد من عبر به انه لاجلها شرع الحكم ليلزم المحذور بل انها ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم مريدا ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة للغير لكونه جوادا لذاته مع استواء حصول المصلحة وعدمه بالنسبة اليه قال السيد إذا ترتب على فعل اثر من حيث ان ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غايته ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل سمى بالقياس اليه غرضا وإلا فغاية فقط وافعاله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهب الاشاعرة والحكماء إلى انها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلة وإلا لاستكمل بالغير وكان ناقصا فى فاعليته وسياتى هذا فى القياس مبسوطا وعلى هذا فلا بد من التجوز فى الباعث واخراجه عن حقيقة الباعثية (قول الشارح حيثما اطلقت) اى فى كلام أهل الشرع اما عند الفلاسفة فهى المؤثر فقط وفى التقييد بالحيثية اشارة إلى ان هذه الاقوال اختلاف فيما هو مراد من اطلقها من أئمة الشرع لا اصطلاحات متخالفة إذ لا مشاحة فى الاصطلاح حتى يكون الحق الاول (قول الشارح لاهل الحق) ان كان المراد فى العقيدة مطلقا اقتضى ان عقيدة غيرهم ليست حقا ولا يصح بالنسبة لغير المعتزلة أو فى هذه المسئلة لزم التكرار فيما سياتى اعنى قوله الذى هو الحق إلا ان يقال مراده بما سياتى فى بيان المراد بالحق (قوله لان الاولين الخ) إشارة إلى انه لا فرق بين ان يكون العلة وصفا قائما بالمكلف وغيره كالزنا والاسكار

أى حيثما أطلقت على شيء معزوا أولها لاهل الحق وتعرض لها هنا تنبيها على ان المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر واضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال وتحرم الخمر للاسكار

فى المتن (قوله حيثما أطلقت على شيء) أى فى كلام أهل الشرع فلا ينافى انها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر فى وجود الشيء وفى التقييد بالحيثية اشارة إلى ان هذه الاقوال اختلاف فيما هو مراد من اطلقها من ائمة الشرع لا انها اصطلاحات متخالفة لقائلها (قوله لاهل الحق) ان اريد اهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من ان القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وان اريد اهل الحق فى هذه المسئلة فلا اشكال إلا انه يلزم التكرار فى قوله الآتى الذى هو الحق إلا ان يجاب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق ان يكون فى نفسه حقا فلذلك قال فيما سياتى الذى هو الحق (قوله تعرض لها) اى بقوله معرف او غيره وهو استئناف بيانى لأنه جواب سؤال تقديره ظاهر (قوله تنبيها) وجه التنبيه انه حكى هذه الاقوال فى كلا المحلين وفيه حوالة على مجهول لانا لم نعرف هذه الاقوال حتى نصل اليها فى الكتاب الرابع (قوله على ان المعبر الخ) لا يخفى ان المعبر عنه بالعلة من المعرف او غيره اخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه للتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما قاله الناصر وأجاب سم بما حاصله ان المراد ان الذات المعبر عنها هنا بالسبب هى الذات المعبر عنها هناك بالعلة وان الماخوذ عارضا لذات السبب هو مفهوم العلة لا ذاتها اه ولا يخفى ان السؤال أقوى لمن تدبر (قوله كالزنا الخ) عدد المثال لان العلة اما مناسبة للحكم أو لا فالزوال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر إذ الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه وبين الحكم المذكور والزنا والاسكار مناسبان لان وجوب الحد من جلد او رجم مناسب للزنا لانه سبب لاختلاط الانساب المناسب له الزجر وحرمة الخمر مناسب للاسكار لكونه مزيلا للعقل المناسب له المنع ومثل للمناسبة بمثالين للاشارة إلى انه لا فرق بين ان يكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا او بغيره كالاسكار (قوله لوجوب الجلد) * مثال لا قيد لا يقال بل هو قيد لان علة الرجم ليس مجرد الزنا بل هو مع الاحصان * لانا نقول الاحصان شرط فى العلة لا شطر منها وفى التعبير عن الحكم فى هذا وما بعده بالوجوب والحرمة دون الايجاب والتحريم اشارة إلى ان الحكم الذى هو الخطاب السابق باعتبار انه وصف له تعالى ايجاب وتحريم وباعتبار تعلقه بالفعل وجوب وحرمة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد تقدم ذلك (قوله واضافة الاحكام اليها) كما يقال مبتدأ وخبر والكاف بمعنى مثل وما مصدرية ونبه بذلك على ان المراد بالاضافة فى قول المصنف ما يضاف الحكم اليه الاضافة اللغوية وهى الاستناد والربط وان الاستناد والربط هنا ما يفهم من نحو قولنا قتله بالرمى وعتق بالشراء فينحل قولنا السبب ما يضاف الحكم اليه إلى قولنا السبب ما يستند اليه الحكم الاستناد المعبر عنه بلام التعليل او الباء التى بمعناها (قوله للاسكار) عبر فيه باللام وبالباء فيما قبله لان اللام بشهادة الذوق تشعر بثبوت العلة ولزومها لمحلها والباء تشعر بتجددها وحدوثها تقول يحل بيع الثمرة بزهرها ولا تقول لزهرها وتقول اعتقت سالما لسواده ولا تقول بسواده

(قول الشارح نظر إلى اشتراط المناسبة) أى الملاءمة بان يصح اضافة الحكم إلى الوصف ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين إلى التأخر عن الاسلام لانه لا يناسب لا إلى الاسلام لانه عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها كذا فى كتب اصول الحنفية وعندهم لا يصلح ان يجعل الوصف علة إلا ان وجدت فهى شرط لجواز العمل بالعلة و التأثير فى بعض كتب أصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد هذا هو المراد بالمناسبة هنا فتدبر (قول الشارح بناء على انها بمعنى المعرف) أي العلامة وهى (١٣٤) ليست ذاتية بل بجعل جاعل وللجاعل ان يجعل شيئا علامة على شيء من غير مناسبة بخلاف ما اذا كانت مؤثرا و باعثا فلا بد من المناسبة كذا قيل وهو مناف لما تقدم من تفسير المؤثر والباعث إلا أن يكون من غير العبارتين اعتبار المناسبة كما يدل عليه اعتبار التأثير والبعث أو يراد التأثير فى فى عقل العقلاء والبعث لهم على الامتثال لوجود تلك المناسبة فليتأمل جداه بقى شيء آخر وهو أنه قد يشكل الفرق بين السبب والشرط بناء على عدم اشتراط المناسبة فى السبب ولا اشكال بل السبب ماعلق وجود الحكم عليه فى كلام الشارع الوارد بكونه سببا بحرف مفيد للسببية كالباء واللام كما يؤخذ من كلام الشارح بخلاف الشرط أما بناء على اشتراط المناسبة فالامر ظاهر إذ الشرط ما أخل عدمه بحكمة السبب كوجود الدين مع النصاب فليتأمل ثم انه لا يلزم من عدم اشتراط المناسبة اشتراط عدمها فلا ينافى ماهنا ما سيأتى فى القياس من ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم هى المناسبة بل معنى ذلك أن القياس لا يكون إلا فيما يعقل فيه ذلك المعنى فلا يدخل ما كان تعبدا محضا وهو مالم يشتمل على تلك المناسبة (قول الشارح مبين لخاصته) أى مفصل لها من التفصيل بمعنى الذكر فان التعريف يكون بذكر الذاتيات كحيوان ناطق وبذكر الخاصة كحيوان ضاحك وهذا أولى فى دفع ما للناصر (قوله وأجاب سم الخ) حاصل جوابه أن المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للشيء بيان له فيؤول إلى انه مبين له بخاصته وبيان المحشى لذلك يحتاج لمعونة فليتأمل (قول الشارح مبين لمفهومه) أى لذاتياته بدليل مقابلته بقوله لخاصته وإلا فالمفهوم قد يكون عرضيا لان المفهوم يبين بالحد و بالرسم

ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتى علة نظر إلى اشتراط المناسبة فى العلة وسيأتى أنها لا يشترط فيها ذلك بناء على انها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرفه به فى شرح المختصر كالآمدى من الوصف الظاهر المنضبط

ولا خفاء فى لزوم الاسكار لمسمى الخمر قاله الناصر (قوله ومن قال) أى كالآمدى ومراده بذلك دفع اعتراض يورد على قوله تنبيها على أن المعبر عنه هنا الخ (قوله نظر إلى اشتراط المناسبة) أى وهى منتفية فى السبب الوقتى لانها كما سيأتى ملاءمة الوصف لافعال العقلاء والاوقات لا مدخل لافعال العقلاء فيها نفيا ولا اثباتا (قوله وسيأتى انها لا يشترط فيها ذلك) لكن ذكر ابن الحاجب وغيره ان من شروط علة الاصل ان يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكمة والحكمة هى المناسبة بدليل التمثيل لها بالمشقة فى السفر المعلل به القصر اه ناصر أقول المسئلة خلافية فقد قال فى المنهاج وايجاب الشرع حكما لا يستدعى فائدة قال البدخشى شارحه لأن أفعال الله وأحكامه غير معللة بالاغراض وماقيل ان الفعل لا لغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع بانه ان اريد بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان أريد غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليه اه وقد يقال ان أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلا واحسانا لا ايجابا كما هو عند المعتزلة فهذه المصالح ثمرات مترتبة عليها وغايات لها لا علل باعثة (قوله بناء على انها بمعنى المعرف) اى العلامة وهى ليست ذاتية بل بجعل جاعل وللجاعل ان يجعل الشيء علامة على شيء آخر بخلافه على انها مؤثر او باعث فلا بد من المناسبة (قوله وماعرف) مبتدأ خبره قوله مبين اشار به إلى ان التعريف المذكور فى المتن للسبب رسم لا حد لانه بالخاصة لان اضافة الحكم للسبب امر خارج عن ماهيته وكذلك كونه معرفا الخ حال من احواله العارضة له كما يفيده التعبير بحيث ثم فى بعض النسخ بخاصته بالباء وامرها ظاهر وفى الاكثر باللام واورد عليها الناصر ان المبين عند القوم هو الماهية والمبين به قد يكون ذاتيا لها وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى ان يقول مبين للماهية بخاصتها اه ويجاب بان اللام بمعنى الباء او ان المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للسبب بيان له (قوله الظاهر) خرج الخفى كاللذة فى نقض الوضوء حيث تركناه وجعلناه اللمس وكذلك العدة تجب بالطلاق دون العلوق لانه خفى وقوله المنضبط خرج نحو المشقة فى السفر فانها غير منضبطة لاختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة فانيط الحكم الذى هو قصر

قول الشارح للاحتراز عن المانع) اى بقسميه اما مانع الحكم فلانه معرف نقيض الحكم واما مانع السبب فلانه معرف لانتفاء السببية لاخلاله بحكمة السبب وسياتى (قول الشارح ولم يقيد الوصف بالوجودى) الفرق بين المانع والسبب حيث اعتبر فى الاول ان يكون وجوديا دون الثانى ان المانع مانع لوجود حكم السبب بان يتحقق كل معتبر فى الحكم من السبب والشرط والا لما احتاج انتفاء الحكم المانع واذا كان المانع عدم شىء لزم ان يكون ذلك الشىء سببا فى الوجود او بعض سبب او شرطا فيه وقد فرض ان المانع انما يتحقق بعد تحقق السبب والشرط وانما قلنا لزم ان يكون ذلك الشىء سببا الخ لان المانع هو المعرف للنقيض ونقيض الشىء رفعه واذا كان عدم الشىء يترتب عليه رفع الشىء بان يقال انتفى كذا لعدم كذا كان وجوده يترتب عليه وجوده بخلاف السبب فانه اذا كان عدميا لا يترتب عليه ذلك لان المعلل به ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب بل المعلل به حكم مبتدا ولو كان ذلك الحكم عدميا كما يعلل عدم نفاذ التصرف بعدم العقل فعدم نفاذ التصرف ليس ماخوذا من حيث انه انتفاء لحكم السبب حتى يكون عدم العقل (١٣٥) مانعا فلا يصح بل ماخوذ من حيث انه حكم مبتدا هو انه لا ينفذ التصرف علل بانتفاء علته فليتامل فانه يحتاج للطف القريحة فان طلبت الفرق بناء على اعتبار الحكمة فى السبب فالامر ظاهر فان المانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى ان لا يصير الابن سببا لعدمه والعلة ليست كذلك بل هى ما يترتب عليها حكمة تقتضى الحكم لا نقيضه وبهذا ظهر ان قول العضد حقيقة الشرط ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم او السبب الى آخر ما بينه ليس مراده به انه المانع الاصطلاحى المعتبر بعد تحقق ما يتوقف عليه الحكم بل المراد به ما بتحققه ينتفى الحكم هذا مانع الحكم وكذلك مانع السبب لا يصلح ان يكون عدم شىء لانه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب فالفرض تحقق السبب والذى جعل عدمه مانعا لا يمكن ان يكون حينئذ الا شرطا للسبب بان يخل عدمه بحكمة السبب وعدم حكمة السبب عدم له والفرض تحققه وان هناك حكمة تخل بحكمة وبهذا علم الفرق ايضا بين مانع السبب وعدم شرط السبب والحاصل ان لنا سببا ومانعا للحكم ومانعا للسبب وشرطا للحكم وشرطا للسبب وعدم شرط للحكم وعدم شرط للسبب فمانع الحكم ما اخل بالحكم مع بقاء حكمة السبب ومانع السبب ما اخل بحكمة السبب[1] ولا يقال مانع الا بعد تحقق الحكم او السبب فلزم ان يكون وجوديا لما عرفت وشرط الحكم ما يقتضى عدمه نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما اخل عدمه بحكمة السبب ولقد اطلنا المقال لتكون ذا بصيرة فان قلت قد يجعلون انتفاء المانع شرطا فى ثبوت الحكم وهو مناف لكون تحقق المانع بعد تحقق الشروط قلت انتفاء المانع ليس شرطا لوجود الحكم بل لتاثير السبب فيه اما بمجرد الترتب عليه او لما فيه من

المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الأخير للاحتراز عن المانع ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع لأن العلة

قصر الصلاة بمسافة القصر (قوله المعرف للحكم) المراد بالحكم النسبة التامة فدخل فى التعريف السبب المعرف لحكم غير شرعى كحل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق جعل علة لثبوت حياته كاليد فلا يرد ما قاله الناصر معترضا على تعريفى المصنف والآمدى بانه سياتى ان العلة قد تكون حكما شرعيا ومعلولها ثبوت امر حقيقى وهذه لم يشملها التعريف لانها لم تعرف حكما شرعيا فقوله ومعلولها ثبوت امر الخ ليس المعنى ثبوته فى نفسه بل ثبوته لموضوعه اذ لا معنى لجعل المعلول ذات الحياة (قوله مبين لمفهومه) اى لذاتياته بدليل مقابلته بقوله مبين لخاصته والا فالمفهوم قد يكون عرضيا لان المفهوم قد يبين بالحد وقد يبين بالرسم (قوله والقيد الاخير) اى قوله معرف للحكم للاحتراز عن المانع بقسميه اما مانع الحكم فلانه معرف نقيض الحكم واما مانع السبب فلانه معرف لانتفاء السببية لاختلاف حكمة السبب (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودى) اى كما فى المانع وقد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب قاله سم أقول لعل الفرق ان المانع فى حد ذاته قوى لانه رافع للحكم فاعتبر فى مفهومه الوجود ليظهر تاثيره بعد انعقاد السبب المستلزم للحكم واما السبب فهو معرف وعلامة وكثيرا ما تكون العلامة عدمية كعدم الشمس لوجود الليل مثلا ومما يناسب ان يذكر ههنا ما قاله العلامة الشيخ يحيى الشاوى فى حاشيته على شرح العارف السنوسى لصغراه قال حصلت لى منذ ازمنة هنا وقفة فى ان الحكم لا يوجد الا بمجموع سببه او شرطه وعند وجودهما ووجود الحكم معهما ربطوه بالسبب كالزوال مثلا وجعلوه مقتضيا له الا لمانع أو تخلف شرط فذات السبب حاكمة ومقتضية لوجود المسبب والشرط لا يقتضى كالحول مثلا فتخلف الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها وعارضه الدين مثلا بل هو لا اقتضاء له اصلا هذا محصل ما جميعهم ومحل الوقفة فيه انا ندعى ان الحول اقتضى الزكاة وعند التخلف ندعى انه لدين او لنفى نصاب فالشرط قد اقتضى لولا ما ذكر كما قلنا فى الزوال انه اقتضى وجوب الظهر لولا الحيض والجنون مثلا فندعى اتفاقهما فى الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية او ندعى ان الجميع سبب مثلا او شرط فلا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما سبب او هما شرط وكون

---

(١) قوله اخل بحكمة السبب لعل صوابه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كما يعلم مما مر وما سياتى فتنبه اه كاتبه

قد تكون عدمية كما سيأتى (والشرط يأتى) فى مبحث المخصص أخره إلى هناك لأن اللغوى من أقسامه مخصص كما فى أكرم ربيعة إن جاؤا أى الجائين منهم ومسائله الآتية

ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحول ه وإليك النظر فيه فقد طال بحثى فيه مع فضلاء المشرق والمغرب لما اجد من يصل إلى الاشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل من الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور الا ترى أن الزوال سبب لوجوب الظهر مع عدم المناسبة بينهما أصلا ولاجل خفاء الفرق وعدم اطراده وجدنا أكابر الأئمة كامام الحرمين والغزالى والقرافى يختلفون فى امر يسميه بعضهم سبباً وبعضهم شرطاً ولو وضح الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل اه رحم الله الشيخ استهول الاشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الاصوليين فى هذا المبحث حق التأمل ظهر له ما فى ذلك الاشكال من الاختلال رحمنا الله وإياهم أجمعين (قوله قد تكون عدمية) أى عدما مضافاً فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه فى نفسه مجهول فكيف يعرف به غيره (قوله الى هناك) لفظة هنا من الظروف التى لا تتصرف وتجر بمن والى وحينئذ فلا إشكال فى جرها محلا بالى هنا وأما قوله إلا هناك فان جعلت مرفوعة المحل بدلا من اسم لا مع لا فان محلهما رفع بالابتداء لزم أنها تصرفت ولا يصح أن تجعل منصوبة المحل بدلا من محل اسم لا وحده لانها معرفة ولا إنما تعمل فى النكرات فينبغى ان تجعل استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محل لذكرها فى محل من المحال الا هناك أى فى ذلك المحل فهى باقية على ظرفيتها ويرد عليه أن المستثنى منه فى الحقيقة المجرور فقط والمختار فى الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدلية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء ورد عليه أن الظرف تصرف لانه ليس نصبا على الظرفية فيعود المحذور أيضا إلا أن يقال أن مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى فى وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلا وفيه توقف واما قوله المناسب هنا فلفظة هنا فيه ظرف لمحذوف اى المناسب ذكره هنا اى فى هذا المحل ثم حذف المضاف فانفصل الضمير واستتر فى المناسب فلم تخرج عن الظرفية ولا يصح أن تجعل مفعولا به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعلها ظرفا للمحذوف بجعلها ظرفا للمناسب بمعنى اللائق (قوله لأن اللغوى من أقسامه) قال الناصر فى كون اللغوى من الشرعى منع ظاهر لأن الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم ان اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لان المصنف إنما يتكلم على ما وقع فى قوله وإن ورد سببا الخ وأجاب سم بأن المراد بالشرط فى قول المصنف مطلق الشرط وقوله لان المصنف إنما يتكلم على ما وقع فى قوله وإن ورد سببا الخ ممنوع إذ لا دليل عليه ووقوع الشرط فى قوله وإن ورد سببا وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه اعم فانه يتضمن ما تكلم عليه مع زيادة الفائدة وقوله من اقسامه صفة اللغوى وخبر ان قوله مخصص (قوله اى الجائين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصا لكونه فى معنى الصفة بدليل الاخراج به كما يأتى وإن كان مفهوم الشرط اقوى (قوله ومسائله الآتية) بالنصب عطفا على اسم ان وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل الخ قيل أن ضمير مسائله يعود الى الشرط لا بقيد كونه لغويا لان اللغوى لا يكون إلا متصلا ونظر فيه بأن اللغوى ينقسم الى المتصل وغيره إلا أن المعتبر منه

المناسبة وبالجملة المانع إنما يكون بعد ما يكفى فى ترتب الحكم لولاه فليتأمل فان ههنا اعتبارات كثيرة مدارها حسن التأمل (قول الشارح لأن العلة قد تكون عدمية) اى عدما مضافا فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لانه مجهول فى نفسه فكيف يعرف به غيره ولعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل هذا وفى كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعضد والمختار منعه وبيناه فى مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدميا او اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كما قيل ان الاستثناء من المجرور فقط فى الحقيقة والمختار فى الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدلية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء ورد عليه أن الظرف تصرف لانه ليس نصبا على الظرفية فيعود المحذور ايضا إلا ان يقال مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى فى وان كان الناصب لها إرادة الاستثناء مثلا وفيه توقف وأسهل من ذلك انه مبنى على القول بتصرفه (قوله ظرف لمحذوف) لا حاجة اليه بل يجعل ظرفاً للمناسب بمعنى اللائق (قوله لكونه فى معنى الصفة بدليل الاخراج به كما سيأتى

هو

من الاتصال وغيره لا محل لذكرها إلا هناك ثم الشرعى المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم (والمانع) المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم) أى حكم السبب (كالأبوة فى) باب (القصاص) وهى

هو المتصل (قوله من الاتصال) أى لا يفصل إلا بسكتة تنفس أو عى إلى آخر ما يأتى (قوله ثم الشرعى الخ) الشرعى مبتدأ والمناسب صفته وكالطهارة خبر والكاف بمعنى مثل أو المناسب خبره وكالطهارة تمثيل فهو خبر مبتدأ محذوف أى وذلك كالطهارة ووجه كونه المناسب هنا أن المقصود بالذات بيان أقسام متعلق الخطاب الوضعى السابق فى قوله وإن ورد سببا والذى من متعلقة ليس إلا الشرعى والشرط الشرعى كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما شرط السبب وهو مايخل عدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذى هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة يخل به وثانيهما شرط الحكم وهو مايقتضى عدم نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه يقتضى نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر اه زكريا (قوله كالطهارة للصلاة) أى لجوازها لأنه هو الذى ينتفى بانتفاء السبب والأولى تقدير لفظ الصحة أى لصحة الصلاة إذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أى وجود حقيقتها هذا إن قلنا أن الحقائق الشرعية تطلق على الفاسد كالصحيح وأما ان قلنا أنها لا تطلق إلا على الصحيح فلا يحتاج لتقدير المضاف ثم فى تقدير لفظ الصحة اشارة الى أن الأحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله المراد عند الاطلاق) فلا يرد أن منه مانع السبب والتعريف لا يشمله فيكون فاسداً ومانع السبب هو مايستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة ان قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء وفى قول الشارح المراد عند الاطلاق الخ وقوله اما مانع السبب والعلة الخ دلالة على خروجه من التعريف وقول الزركشى لابد أن يزيد فى التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب أجاب عنه شيخ الاسلام بأنه صرح بالقيد الأخير لأنه لا يعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وان استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستلزم لمانع الحكم (قوله الوجودى) خرج به عدم الشرط فاطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله المعرف نقيض الحكم) نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من نفى وجوبه لاشعار الأبوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب مطلقا أى ولا ينافى ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف فى المانع دون السبب لأنه فى السبب أعم فيصدق بالوجودى فيختل التحديد

(قول الشارح ثم الشرعى الخ) الشرط الشرعى كما قال بعض المحققين نوعان احدهما شرط السبب وهو مايخل عدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذى هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة يخل به وثانيهما شرط الحكم وهو مايقتضى عدمه نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه يقتضى نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر (قوله أى لجوازها) الاولى لصحتها فان الجواز قد ينتفى معها وبه يعلم أن الاحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله فلا يرد ان منه مانع السبب) هو مايستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة ان قلنا انه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء فمانع السبب معرف لانتفاء المسبب ووجه تعريف مانع الحكم نقيضه ان حقيقة مانع الحكم هو ما استلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالابوة فى القصاص كما تقدم فقول الزركشى لابد ان يزيد فى التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب ليس على ما ينبغى لخروجه

بالقيد الاخير فانه لا يعرف نقيض الحكم ابتداء بل معرف لانتفاء السببية ابتداء وان استلزم هذا الانتفاء نقيض الحكم لأنه متى انتفى السبب انتفى المسبب وعلم من ذلك أنه يلزم من كونه مانع السبب كونه مانع الحكم ذكره بعض المحققين (قول الشارح الوجودى) خرج به عدم الشرط وقد علمت الحال فيه فاطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله لكن أريد به هنا حكم معين) من ان هذا مع قول العضد مانع الحكم ما استلزم حكمة تقتضى

نقيض الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى ان لا يصير الابن سببا لعدمه فانظر كيف جعل المقتضى عدم الصيرورة الذى هو رفع لحكم السبب فالمانع إنما يرفع الحكم لانه يثبت حكما فالحق ماقاله سم من ان النقيض هو الرفع واما الحكم الآخر فانما يثبت من دليل آخر فالابوة

نفت الوجوب لاغير واما ثبوت الحرمة فبالدليل المثبت لها (قوله إلا ان يلتزم)

كون القاتل أبا القتيل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهى أن الأب كان سببا فى وجود ابنه فلا يكون الابن سببا فى عدمه واطلاق الوجودى على الابوة التى هى أمر اضافى صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا إلى انها ليست عدم شىء وان قال المتكلمون الاضافيات امور اعتبارية لا وجودية كما سيأتى تصحيحه فى اواخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر إلا مقيدا باحدهما فسيأتى فى مبحث العلة (والصحة)

بذلك إلا أن يلتزم ان المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه ناصر قال سم قوله لوصف المانع الخ صفة ثالثة لقوله حكم وما اجاب به صحيح ويمكن ان يجاب ايضا بمنع قوله اريد به هنا حكم معين بل لم يرد به إلا مجرد الرفع والنفى وأما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فعلى ما أجاب به نقول الابوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث اثبتت حرمته سبب وعلى ماقلناه هى نفت الوجوب واما ثبوت الحرمة فبالدليل الذى أثبتها إذا لم يكن هناك قتل (قوله وهى كون القاتل الخ) هو تعريف للابوة فى باب القصاص لا للابوة مطلقا (قوله فلا يكون الابن سببا فى عدمه) اورد عليه الناصر مالم تزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بان السبب فى عدمه هو القتل الذى هو فعله لا الابن فلا ينهض ذلك حكمة اه وجوابه ان المراد ههنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد فى القتل إذ لولاه لم يتصور قتله اياه فله مدخل فى القتل لتوقفه عليه أفاده سم ولا يخفاك سقوطه لجريانه فى المفعول به إذ لولا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدى فيلزم ان يكون سببا بعيدا فيه ولا يقول به احد فالاحسن ان يقال فلا يكون الابن اى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام قيد ملاحظة فيه تأمل (قوله أمر اضافى) لانها نسبة يتوقف تعقلها على نسبة اخرى وذلك معنى الاضافة ولم يقل نسبى لان الاضافه التى هى المقولة اخص من النسبة وهى أمر يتوقف تعقله على تعقل غيره نسبة كان أو غيرها بخلاف الاضافة فانها النسبة المتكررة (قوله نظرا إلى انها ليست عدم شىء) اى ولا داخلا العدم فى مفهومها زاده الناصر بعد ان نقل كلام المتكلمين فى معنى الوجودى وانه يطلق على معان وفيه خلط اصطلاح باصطلاح فذكر أمثال هذه المباحث هنا تشويش على الطالب (قوله وان قال المتكلمون) اى فلا منافاة بين ماذكره هنا وبين تصحيحه فى آخر الكتاب ان الامور الاعتبارية ليست وجودية لأن ما هناك جرى على اصطلاح المتكلمين وما هنا على اصطلاح الفقهاء (قوله امور اعتبارية) للاعتبارى معنيان مايكون له تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود فى الخارج كالامكان ومايكون تحققه باعتبارها ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق اه سم وهو كلام مشهور ذكره غير واحد والحق ان الاعتباريات لا تحقق لها فى نفس الامر وان نحو الامكان تحققه إنما هو بتحقق معروضه وهو الماهية بخلاف الاعتبارات المحضة كانياب اغوال فليس لها فى الخارج امر تستند اليه ولذلك قيل ان الاول موجود بوجود انتزاعى والثانى بوجود اختراعى وقد بسطت القول فى هذه المسئلة فى حاشية المقولات الصغرى (قوله والصحة الخ) ظاهره ان المراد الصحة المتقدمة فمقتضاه ان الشرع ورد بكون الشىء صحيحا وفاسدا واعترضه الناصر بان الماخوذ من كلام ابن الحاجب والعضد ان الصحة من الاحكام العقلية بعرض

هو التزام غير لازم أوقعه فيه جملة النقيض على الحكم الآخر (قوله بان المراد هنا السبب البعيد الخ) يلزم هذا ان المفعول به سببا بعيد فى وجود الفعل المتعدى إذ لولاه لم يتحقق فالاحسن أن يقال فلا يكون الابن أى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام ملاحظة فيه تأمل (قوله فاطلاق الوجودى الخ) هذا تخليط وعبارة الناصر قيل العدمى المعدوم وقيل مايكون عدما مطلقا أو مضافا مركبا مع وجودى كعدم البصر أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل مايدخل فى مفهومه العدم ككون الشىء بحيث لا يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو مضافا أو ما لايدخل فى مفهومه العدم فقول الشارح نظرا إلى أنها ليست عدم شىء أى ولا داخلا ذلك فى مفهومها إشارة إلى اطلاق

الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث انتهى فالمحشى فهم ان مراد الناصر الثالث من القول الثانى وليس مرادا بل المراد القول الثالث كما هو صريح المنقول نعم قد يقال الوجودى عند الفقهاء لايلزم ان يكون ماهو عند المتكلمين وهو مانقله الناصر فيحتمل ان الوجودى عندهم ماليس بعدم شىء وان لم يكن واحدا من معانى الوجودى عند المتكلمين تدبر

(قوله فى قوة وروده) بان جامعها موافق فيه ان هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من استنباط العقل والكلام ليس فى انه ورد بذلك اولا بل فى كون ذلك متوقفا معرفته على خطاب الشرع به كما هو فى عبارة (١٣٩) العضد وكما يفيده اول كلامه ولو فسر معنى

من حيث هى الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد (موافقة) الفعل (ذى الوجهين) وقوعا (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته اى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة او عقد كالبيع لصحة موافقته الشرع بخلاف مالا يقع الا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى

العبادة مثلا على الاوامر فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة او تاركا لهما فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا وتمحل سم باجوبة احسنها ان الخطاب إذا ورد باعتبار الشروط وغيرها مما يتوقف عليه الحكم الشرعى كأنه ورد بان ما استجمع هذه الامور موافق ومالا مخالف وفيه ان هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من استنباط العقل فالحق ان الصحة والفساد من الاحكام العقلية لم يرد بها الخطاب وعلى هذا فالاحكام الوضعية ثلاثة (١) واما بقية كلام سم فمما لا ينبغى ان يسطر (قوله من حيث هى الخ) هى مبتدا خبره محذوف اى من حيث هى صحة والجملة فى محل جر باضافة حيث اليها فلم تضف حيث الا الجملة والحيثية للاطلاق والشارح اخذ ذلك من قوله وقيل صحة العبادة الخ (قوله الشاملة لصحة العبادة الخ) اخذه من قوله وقيل فى العبادة الخ فدل ذلك على ان التعريف للقدر المشترك بينهما ثم انه فرق غير واحد بين الطاعة والقربة والعبادة بان الطاعة امتثال الامر والنهى والقربة ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما فى النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى اذ معرفته إنما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون العبادة فى القرب التى لا تحتاج إلى نية كالعتق والوقف فعلى هذه متفرقة لم يتناول كلام الشارح نحو العتق والوقف مع انهما يوصفان بالصحة والحق ان هذه التفرقة تحكم فنحو الصلاة يقال له طاعة وقربة وعبادة باعتبارات وكذا الوقف ونحوه فتامل (قوله وقوعا) يشير إلى ان الاصل موافقة وقوع الفعل ذى الوجهين فحذف الوقوع وأقيم المضاف اليه مقامه فاضيفت الموافقة اليه ثم جيء بالوقوع تمييزا فالمتصف بذى الوجهين حقيقة هو الوقوع لا الفعل (قوله لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا) هذا مما يؤيد ان الصحة امر عقلى والمراد بما يعتبر الشروط والاركان وانتفاء الموانع والمراد استجماعه ما ذكر ولو بحسب ظن الفاعل فصح قوله بعد ذلك وإن لم تسقط القضاء اى بحسب نفس الامر واندفع اعتراض الناصر بان تفسير الموافقة به يقتضى انتفاءها عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فتنتفى صحتها على هذا القول ويأتى انها صحيحة عليه ولو قال امر الشارع كما فصح به ابن الحاجب لتناول الحد صحة العبادة والعقد ايضا بدون تفسير الموافقة بالاستجماع المذكور اه ووجه الدفع ان الطهارة المعتبرة شرعا فى الصلاة اعم من المتيقنة والمظنونة فدعوى الاقتضاء المذكور غير صحيحة ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهى صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا إذ الطهارة مطلقا غير معتبرة فيها اذ هى انما تعتبر عند القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لعدم من يوجهه اليها (قوله بخلاف مالا يقع) محترز قوله ذى الوجهين (قوله الا موافقا) وكذا مالا يقع إلا مخالفا كالشرك فلا يوصف بالبطلان لانه ليس ذا وجهين واورد عليه

(١) قوله فالاحكام الوضعية ثلاثة قلت زاد الشيخ ابو اسحاق الشاطبى فى الموافقات العزائم والرخص وعليه فيكون خمسة حتى مع اخراج الصحة والفساد فافهم اه كاتبه

كون متعلق خطاب الوضع شرعيا بانه يقع فى كلام الشارع وان لم يتوقف عليه كما فى قوله عليه الصلاة والسلام صل فانك لم تصل لما ورد ذلك (قوله عن فاعل المصدر) اى فى المعنى ليوافق قوله والاصل الخ والا فظاهره انه محول عن المضاف ولو قال والاصل موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعه لكان اولى وانما كان الوجهان للوقوع لان الفعل قبل الوقوع لا يوصف بموافقة ولا مخالفة (قول الشارح من حيث هى) هى مبتدأ خبره محذوف اى صحة واخذ هذا الاطلاق من قوله وقيل صحة العبادة (قول الشارح لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا) دخل الطهارة المظنونة مع عدمها فى الواقع فان الشارع لم يعتبر الطهارة فى نفس الامر بل بحسب الظن فدخل صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه وصح قوله بعد وان لم تسقط القضاء ومثل ذلك صلاة فاقد الطهورين ومريض لغير القبلة لعدم من يوجهه لاستجماعهما ما يعتبر فيهما شرعا حينئذ قوله بل بمعنى مطلق الادراك لا وجه له بل هو فاسد لان المعنى حينئذ لو وقع مطلق الادراك مخالفا كان الواقع جهلا لا معرفة ولا فساد فى هذا لعدم فرض ان الواقع معرفة والمقصود انه مناقض للواقع بأن الكلام مبنى على الفرض والتقدير (قوله وانما اقتصر الخ) اى فى مفهوم ذى الوجهين وحاصل كلامه ان مالا يقع إلا مخالفا لم يدخل هنا لخروجه عن الموافقة

(قول الشارح اخذا مما ذكر) زاد ذلك لان التعريف المتقدم عام (قوله والجواب ان المراد الخ) حقيقة الجواب ان مدار الصحة على موافقة الامر ومن ظن أنه متطهر مأمور فى الواقع باتباع ظنه فالفعل حينئذ مستجمع ما يعتبر فيه شرعا ومدار القضاء على تحقق الشروط فى نفس الامر (قوله ومن الاستجماع بحسب ظن الشخص) إن كان المراد استجماع شروط عدم القضاء فليس الكلام

إذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة اخذا مما ذكر موافقة العبادات ذات الوجهين وقوعا الشرع وان لم تسقط القضاء (وقيل) الصحة (فى العبادة اسقاط القضاء) اى اغناؤها عنه

الناصر أن هذا يخالف قولهم إيمان المقلد صحيح أو غير صحيح والايمان لا يقع إلا موافقا وقد وصف بالصحة وعدمها وقال تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل اى الشرك فقد وصف بالبطلان مع انه لا يقع إلا مخالفا واجيب عن الاول بان المراد بالصحة وعدمها فى مسئلة وإيمان المقلد المعنى اللغوى اى الكفاية وعدم الكفاية لا الصحة والفساد بالمعنى الاصطلاحى وهذا بناء على ان المعرفة هى الايمان وقد يمنع ذلك بان معرفة الله أى إدراكه على ما هو به لا تكون إلا موافقة بخلاف الايمان فانه تصديق مخصوص بأمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع تلك الامور وتارة لا بخلاف المعرفة فانها ذات وجه واحد فان قيل قد اعتبر فى الموافق كون موصوف الصحة فعلا وبه افصح كلام الشارح فالجواب ان المراد بالفعل فى امثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقادات كما تقدم غير مرة وعن الثانى بان إطلاق الباطل على الشرك فى الآية الشريفة ليس بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو باصطلاح آخر فتأمل (قوله إذ لو وقعت) اى المعرفة بمعنى مطلق الادراك وإلا فحقيقة المعرفة لا يمكن ان تقع مخالفة ففيه استخدام قيل ان للمعرفة ايضا جهتين لانها قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والاولى مستجمعة للشروط دون الثانية ولانها قد تكون مكتسبة بمقدمات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرهما وقد لا يكون كذلك كما لو وقع فى قلبه ان الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذى يعبر عنه بالاذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بايمان والاولى قد تكون مقرونة بالانكار باللسان والاصرار على الفساد والاستكبار ظاهرا وقد لا يكون والاولى غير صحيحة ايضا وقد يجاب بان المعرفة فى حد ذاتها لا تكون إلا موافقة وهذه أمور عرضية تأمل (قوله فصحة العبادة الخ) أى إذا عرفت تعريف الصحة من حيث هى فصحة العبادة فهذا توطئة لكلام المصنف الآتى (قوله اخذا مما ذكر) أى من قول المصنف والصحة الخ زاد ذلك لان التعريف عام كما تقدم واخذا حال مقدمة على صاحبها وهو الموافقة وليس مفعولا لاجله لفقد شرطه وهو اتحاد الفاعل إذ فاعل الموافقة العبادة وفاعل الاخذ الشخص (قوله موافقة العبادة الخ) اخذ من هذا ان الفاسد يقال له عبادة ولذلك قال الفقهاء الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد واما قولهم المعدوم شرعا كالمعدوم حسا فمعناه انه غير معتد به وخصها بعضهم بالصحيح كما تقدم (قوله وان لم تسقط القضاء) اى كصلاة فاقد الطهورين وصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له بعد الصلاة انه محدث (قوله وقيل فى العبادة إسقاط القضاء الخ) عزى هذا القول فى المنهاج للفقهاء والاول للمتكلمين فصلاة من ظن انه متطهر ثم بان حدثه صحيحة على راى المتكلمين لموافقتها أمر الشارع لانه مأمور باتباع هذا الظن دون رأى الفقهاء لعدم اسقاطها القضاء. قال الشارح البدخشى واما الثواب فليس باثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة الشيرازى بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بان المراد جواز ترتيب الاثر لا وجوده اه وفى حاشية الكمال إنما لم يعز الشارح هذا القول إلى الفقهاء كما فى المحصول والاحكام وغيرهما لتصريح اصحابنا الفقهاء بخلافه فانهم قالوا فى صلاة الجماعة فى الكلام على شروط الاقتداء فان كانت صلاته صحيحة فاما ان تكون مغنية

فيه وان كان المراد استجماع ما يعتبر فيه شرعا بالنسبة لذلك الظان فالفعل مستجمع لها بحسب الواقع فتأمل (قول المصنف وقيل فى العبادة اسقاط القضاء) حاصل الخلاف على ما فى العضد وغيره ان الصحة عند المتكلمين موافقة امر الشارع وان وجب القضاء وقلنا انه بالامر الاول لا بامر جديد لما عرفت من اختلاف مدركى الصحة ووجوب القضاء وعند الفقهاء كون الفعل مسقط للقضاء * لا يقال القضاء حينئذ لم يجب * لانا نقول المعنى دفع وجوبه قال العضد ولو فسرنا الصحة فى العبادات بترتب الاثر المطلوب عليها ورجعنا الخلاف إلى الخلاف فى فى ثمرتها لكان حسنا يعنى يحسن ان يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه إلا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب فى العبادات هو موافقة أمر الشارع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن هنا اختلفوا فى صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف فى تفسير صحة العبادات بل فى تعيين الاثر المطلوب منها قال التفتازانى وما استحسنه العضد هو وما مشى عليه البيضاوى فى المنهاج وتابعه عليه شارحه الصفوى لكن مراد المصنف الرد عليه بقوله فيما سيأتى وبصحة العقد

ترتب أثره وبصحة العبادة اجزاؤها (قوله في الوقت) الصواب اسقاطه هنا وفيما يأتي لان سقوط القضاء

بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانيا فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثاني (وبصحة العقد) التي هي اخذا مما تقدم موافقته الشرع (ترتب أثره) أي أثر العقد وهو ما شرع العقد له

عن القضاء او لا فجعلوا من الصحيحة ما لا يغني عن القضاء وأيضا فانهم حكوا وجهين في وصف صلاة فاقد الطهورين بالصحة اصحهما نعم مع انه يجب القضاء على الجديد (قوله بمعنى ان لا يحتاج) ببناء الفعل للفاعل ضمير مستتر يعود للمكلف المعلوم من المقام ولمجهول فنائب الفاعل الجار والمجرور وكان الانسب ان يقول بان لا يحوج لان الاحتياج وصف للمكلف وعدم الاحواج وصف للعبادة كان الاغنياء وصفها وقد اجاب بانه تفسير للاحواج الذي هو وصف العبادة بلازمه وهو الاحتياج الذي هو وصف المكلف ومثله شائع كثير وهذا كله على ان يحتاج بالتحتية اما ان قرئ بالفوقية فضميره حينئذ يعود للعبادة ولا يرد ما ذكر غاية ما فيه ان الاسناد مجازي (قوله يسمى صحيحا على الأول دون الثاني) في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي ويوافقه قول القرافي [1] وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق [2] للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حدثه وإلا فلا ورد الزركشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قوله وبصحة العقد) فسر الآمدي صحة العقد بترتب اثره وتبعه على ذلك غيره كابن الحاجب والعضد وغيره من شارحي المختصر ونبه المصنف على ان في ذلك تساهلا وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقته الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو منشأ لترتب الأثر كما قال الشارح فالصحة منشأ الترتب فظهر أن قوله وبصحة العقد كلام مستانف وليس من القبيل واتضح سر مغايرة الاسلوب (قوله موافقته الشرع) لم يقل موافقة العقد ذي الوجهين كما قال في العبادة لان العقد لا يكون إلا ذا وجهين فقوله ذي الوجهين في تعريف مطلق الصحة للاحتراز بالنسبة للعبادة ولبيان الواقع بالنسبة للعقد قال الناصر هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض مع أنه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتامل واجاب ابن قاسم بان المراد بموافقة الشرع استجماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استكمل ما يعتبر فيه شرعا من الامور المعتبرة فيه واما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لا ركنا ولا شرطا وإن كان واجبا في نفسه وفرق بين ما يعتبر في الشيء من جهة كونه ركنا او شرطا وما يجب فيه من غير اعتباره فيه فالاعتداد بالطلاق متوقف على ما يعتبر فيه وحله على الخلو عن الحيض كما ان الصلاة لم يعتبر في الاعتداد بها اجتناب غصب سترة ومكان وان اعتبر ذلك في حلها فتصح بسترة مغصوبة ومكان مغصوب وتكون معتدا بها مع الحرمة فالحرمة

---

(١) قوله فانهم حكوا وجهين الخ وحكى اصحابنا المالكية في ذلك اربعة وأشار لها بعضهم بقوله

ومن لم يجد ماء ولا متيمما * فاربعة الأقوال يحكين مذهبا
يصلي ويقضي عكس ما قال مالك * واصبغ يقضي والقضاء لأشهبا

وزاد التتائي خامسا نظمه بقوله

وللقابسي ذو الربط يومي لارضه * بوجه وايد للتيمم مطلبا

قال الشيخ يوسف الصفتي والمعتمد من هذه الأوجه الخمسة قول مالك انه لا يصلي ولا يقضي بل لا يصلي ولا يقضي بل تسقط عنه الصلاة وقضاؤها اه كاتبه عفي عنه

(٢) في الشربيني الغزالي بدل القرافي فليحرر اه كاتبه

عدم الاحتياج إلى فعل العبادة ثانيا ولو في غير الوقت (قول الشارح يسمى صحيحا على الاول دون الثاني) في ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظي ويوافقه قول الغزالي وغيره الخلاف في المسئلة لفظي لاتفاقهم على انه في صلاته المذكورة موافق للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حدثه وإلا فلا ورد الزركشي لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قول المصنف وبصحة العقد ترتب اثره) شروع في الاعتراض على من قال الصحة ترتب الاثر وبنى عليه ان لا خلاف في الصحة بل في الأثر المطلوب وحاصله ان ذلك تساهل وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقته الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو منشأ الترتب الاثر وبهذا ظهر وجه مغايرة الاسلوب (قول الشارح كحل الانتفاع) لم يجعله الانتفاع لأنه يتخلف عن الصحة ويوجد مع الفساد (قوله في تبعية احد شيئين) المناسب أن يقول في شيء تابع لشيء آخر اخذا من قوله وان كان السبب شيئا آخر

كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتب لا نفسه كما قيل قال المصنف بمعنى أنه حيثما وجد فهو ناشىء عنها لا بمعنى أنها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه أثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار

عارضة فيهما تامل (قوله كحل الانتفاع فى البيع) لم يقل كالانتفاع لأنه قد يتخلف عن الصحيح ويوجد فى الفاسد (قوله فالصحة منشأ الترتب) تفريع على كلام المتن بين الغرض منه وأورد الناصر لزوم التناقض فى كلام المصنف من حيث انه جعل ترتب الاثر مسببا عن الصحة كما تفيده باء السببية الداخلة عليها وجعل الاثر مسببا عن العقد لأنه مقتضى اضافة الاثر اليه ولا معنى لكون الشىء أثر الآخر إلا انه مترتب عليه ومسبب عنه وأجاب بان الصحة هى السبب حقيقة ولما كانت صفة للعقد والصفة والموصوف كالشىء الواحد أضيف الاثر اليه مجازا من اضافة ما حقه ان يضاف للحال وهو الصحة للمحل الذى هو العقد وأجاب سم بجواب آخر وهو أنا نمنع ان اضافة الاثر الى العقد تقتضى سببيته له لم لا يجوز أن يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد فى الحصول وان كان السبب شيأ آخر فمعنى كون حل الانتفاع أثرا للعقد مجرد انه يتبعه فى الحصول وان كان سبب التبعية فى الحصول الصحة (قوله لا نفسه) كما قيل قائله الآمدى وغيره كما تقدم والدليل على انها ليست نفسه ان تقول لو كانت نفسه لم توجد بدونه لكن التالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب أما الملازمة فبديهية وأما دليل بطلان التالى فلان الصحة قد وجدت فى بعض الصور ولم يوجد الاثر كما فى البيع قبل انقضاء الخيار وقد يمنع هذا بان ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار إذ لولاه لترتب الاثر (قوله بمعنى انه حيثما وجد الخ) أورد عليه الخلع والكتابة الفاسدان فانه يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع انهما غير صحيحين وأجيب بأن ترتب أثرهما ليس للعقد بل للتعليق وهو صحيح ونظيره القراض والوكالة الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد وأما ما أورده الناصر من ان كلا من الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج فالوجود المسند اليهما ان كان الخارجى كما هو الظاهر لم يصح وان كان الذهنى فان المتكلمين لا يثبتونه وان اثبته الحكماء فضعيف جدا لان المراد بالوجود التحقق والأمور الاعتبارية نوصف به ولا يقتضى ذلك تحققها فى نفسها حتى ينافى ما قررناه سابقا بل معناه تحقق ما انتزعت منه واعتبرت فيه ودعواه ان المتكلمين لا يثبتون الوجود الذهنى ممنوع فان المنكر له الكثير منهم والبعض اثبته كما صرح بذلك فى المواقف وغيرها من كتب المتكلمين وحينئذ لا حاجة لما أطال به سم مما لا يخلو بعضه عن القدح يعلم ذلك من وقف على كلامه مع استحضار ما قاله الحكماء والمتكلمون فى هذا المبحث تركنا ذكره هنا مخافة التطويل (قوله وتوقف الترتب الخ) جواب اعتراض يرد على قوله الصحة منشأ الترتب بان المنشأ سبب يستلزم مقارنة الناشىء عنه فانتفاء تلك المقارنة يستلزم انتفاء السببية وحاصل الجواب منع استلزام المقارنة لان المسبب كما يتوقف على سببه يتوقف على انتفاء مانعه كالخيار ووجود

شرطه

(قول الشارح لا نفسه يدل عليه انها لو كانت نفسه لم توجد بدونه والتالى باطل لوجودها فى بعض الصور بدونه كما فى البيع قبل انقضاء الخيار قيل وقد يمنع ترتب الأثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار ولولاه لترتب الأثر وليس بشىء إذ الترتب ذاتى للصحة فكيف يتخلف ولو مع ألف مانع إذ تخلفه تخلفها والفرض وجودها اللهم إلا ان يقال معنى هذا المنع ان القائل بان الصحة هى ترتب الاثر لولا المانع فالصحة هى ترتب الاثر وقوعا او فرضا إذ التخلف لعارض لا يمنع بالذات لكن هذا لا يسلمه المصنف كما يدل عليه قول الشارح قال المصنف الخ ويبعد ان يقال ان الخلاف فى التسمية فقد لا يسميه ذلك القائل زمن الخيار صحيحا بذلك المعنى فان قلت الترتيب صفة للاثر والصحة صفة العقد فكيف كان الترتب صفة العقد قلت ترتب اثر العقد صفة له (قول الشارح بمعنى انه حيثما وجد الخ) وترتب أثر الخلع والكتابة الفاسدين إنما هو على التعليق وهو صحيح لا عليهما تدبر

(قول الشارح فهو ناشىء الخ) عبر بالاسمية فى الاولى والفعلية فى الثانية لان المرتب على وجوده ثبوت أنه ناشىء لاحصول إنشائه والمراد الاول دون الثانى كما هو ظاهر للتأمل (قوله أنه متحقق فى نفسه) المراد بتحققه فى نفسه أن منشأ انتزاعه متحقق وهذا معنى قولهم الخارج ظرف للنسبة لا لوجودها أما هو بنفسه فلا تحقق له أصلا « والحاصل أن الوجود معناه التحقق وأن إسناد الوجود اليهما فى الحقيقة إسناد لما انتزعا منه (قوله إذ السبب يعتبر فيه مقارنته لمسببه) قد تقدم أن ذلك لايعتبر عند الاصوليين إنما يعتبر فى العلة عند الحكماء وهى عندهم غير السبب على أن ذلك فى السبب بمعنى المؤثر وكلام العلامة السبب بمعنى المعرف على أن العلامة يلوح من كلامه على قول الشارح وتوقف الترتب الخ أن المقارنة إنما تلزم إذا تحقق انتفاء المانع وإن أمكن أن يكون ذلك مجاراة الشارح أولا نعم الجواب الاول لاينفع سم لانه تقدم أنه سلم وجوب المقارنة ويمكن أن يجاب هنا بما أجاب به هناك وهو أن السبب وقوع العقد وذلك الكون أمر وجودى بمعنى أنه ليس عدم شىء فليتأمل (قوله ولا يخفى أن ما نحن فيه الخ) على أن تأخير المرجع وإن جاز خلافه أولى حيث لا مانع لانه الاصل (قول المصنف وبصحة العبادة الخ) علم منه اختصاص الاجزاء بذى الوجهين كالصحة المبنى هو عليها فلذا ترك التنبيه عليه (قول المصنف أى كفايتها) فسر بذلك إشارة إلى أن ذلك هو المراد من قول صاحب المنهاج الاجزاء هو الاداء الكافى فان الاجزاء صفة العبادة

المانع منه لايقدح فى كون الصحة منشأ الترتب كما لايقدح فى سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على حولان الحول وقدم الخبر على المبتدأ ليتأتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس ليتقدم مرجع الضمير عليه (و) بصحة (العبادة) على القول الراجح فى معناها (أجزاؤها

شرطه كحولان الحول (قوله المانع) صفة للخيار وضمير منه يعود للترتب (قوله كما لايقدح فى سببية ملك النصاب الخ) اعترضه الناصر بانه يفرق بينه وبين صحة العقد بان ملك النصاب مستمر الوجود حالة وجود الشرط وهو حولان الحول التى هى حالة انعدام المانع والصحة متقدم لانعدام موصوفها وهو العقد لانه عبارة عن الايجاب والقبول وهو لفظ يتقضى بمجرد النطق به فكيف يكون السبب المعرف للحكم بجهة وجوده معرفا وهو معدوم وأجاب سم بان العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لاخيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار فلم يعرف السبب الصحيح هنا لا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه (قوله ليتأتى له الخ) قد يعلل أيضا بافادة الاختصاص لكن تركه الشارح لان الظاهر أن القصد نفى ما قيل أن الصحة هى الترتب لا نفى أنه قد يحصل بغيرها وهو نظر دقيق اه ناصر (قوله الاختصار فيما يليهما) هو قوله والعبادة اجزاؤها الخ ولا اختصار فيه بحذف بصحة منه لانه يلزم أن يقول على تقدير تأخر الخبر وأجزاء العبادة بصحتها لكنه لزم على صنيعه العطف على معمولى عاملين مختلفين لان العبادة عطف على العقد العامل فيه صحة واجزاؤها عطف على ترتب العامل فيه الابتداء والجواب أنه من عطف الجمل لا من عطف المفردات بان يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أى بصحة بعد العاطف لتتم الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقرينة وهى هنا نظيره فى الجملة الاولى ومعلوم أن التقدير لا ينافى الاختصار لان مرجع الاختصار إلى اللفظ لا التقدير (قوله والعكس) معطوف على أنه مفعول معه أو مفعول به لعامل محذوف أى وفعل العكس (قوله ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال الناصر علة لتغيير الضمير بالظاهر والعكس معا لا لكل منهما ثم ان هذا التقدم للمرجع غير لازم لانه مع التأخر مقدم رتبة وهو كاف فى الجواز اه وأجاب سم بأن ذلك إذا عاد الضمير على المبتدأ نفسه وهنا يعود إلى ما أضيف اليه المبتدأ وليس رتبته التقدم بالذات بل بالتبع تأمل (قوله أجزاؤها) قال ابن الحاجب الاجزاء والامتثال وهو كامر الاتيان بالمأمور به على وجهه أى كما أمر به فهو موافقة العبادة الشرع التى هى صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا ناشىء كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل ناصر قال سم تأملناه فعلمنا أن هذا الاعتراض مما لا خفاء فى فساده على أحد لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب ومعلوم أن المصنف والشارح ليسا مقلدين له ولا ناقلين عنه وأن المصنف اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد فانه شرح المختصر فلا بد أن يطلع على ما قاله ابن الحاجب فلو ارتضاه لنقله وهو كثيرا ما يستدرك عليه أشياء فليكن هذا منها بقرينة عدوله عنه اه والحق أن تشنيعه على شيخه تحامل منه فان المقصود هنا للمصنف والشارح نقل الاقوال فى تفسير الصحة والاجزاء وبيان أن الاجزاء هل هو عين الصحة أو غيره على

و الاداء صفة الفاعل فلابد ان يقال هو الاداء الـكافى من حيث الـكفاية وإلى انه هو المراد من قول ابن الحاجب ايضا الاجزاء الامتثال فالاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل اسقاط القضاء يدل على هذا قول العضد فى شرحه اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به و الاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان المأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعد فى حاشيته قوله حصول الامتثال به لاخفاء فى ان الاجزاء صفة الفعل المـأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يـكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح ويصير المعنى كون الفعل مجزئا حصول الامتثال به اه ولاشك لاحد فى ان حصول الامتثال به هو كفايته ماصدقا واختلاف المفهوم لايضر وآثره المصنف اختصارا وليس المراد بالاجزاء فى كلام ابن الحاجب الاتيان بالمأمور به على (١٤٤) وجهه كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب كما عرفت من كلام العضد بل يصرح به قوله اول المسئلة اقول الاتيان بالمامور به على وجهه هل يوجب الاجزاء اه وبهذا ظهر ان ماقاله الناصر من مخالفة المصنف لابن الحاجب وتسليم سم له ذلك ليس بشىء والعجب من بعض الناس سلم اعتراض الناصر مع تأويله عبارة ابن الحاجب بما اول به العضد (قول المصنف وقيل اجزاؤها اسقاط القضاء) لم يغير عبارة ابن الحاجب هنا لان اسقاط القضاء صفة العبادة كما قاله السعد اعلم ان الشارح رحمه الله تابع للمصنف والمصنف لم يرد هنا الا تحقيق ان الاجزاء هو الـكفاية دون اسقاط القضاء وان اردت تحقيق المقال فاعلم ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء اولا بل يحقق الاجزاء بمعنى سقوط التعبد وان لم يسقط القضاء قال بالاول ابن الحاجب وغيره وبالثانى القاضى عبد الجبار قال فى المنتهى قوله ان ارادانه لايمتنع ان يراد امر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع فى تسميته قضاء وان ارادانه لايدل على سقوطه فساقط قال السعد ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل فى انه هل يصير بحيث لايتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال عبد الجبار انه بفعله قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه من العهدة فانه لايمتنع عندنا ان يأمر الحكيم ويقول إذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولايخفى ان المأتى به ثانيا لا يكون نفس المأتى به اولا بل مثله والقضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شىء وحصل المطلوب بتمامه فلو كان اتيانه بالفعل ثانيا اتيانا بما هو مصلحة الاداء لـكان تحصيل الحاصل قال السعد قد لايسلم القاضى ان القضاء عبارة

أى كفايتها فى سقوط التعبد) أى الطلب وان لم يسقط القضاء (وقيل) اجزاؤها (اسقاط القضاء) كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشا الاجزاء

مقتضى تلك الاقوال وصنيع المصنف غير ملائم لهذا المطلوب ان كان الاجزاء بمعنى الامتثال ولو عند احد لانه على قوله لم يكن الاجزاء ناشئا عن الصحة على القول الراجح فى الصحة فكيف يستقيم ماذكره الشارح انه على الراجح ناشىء عنه وفى المنهاج مايوافق كلام المختصر قال والاجزاء هو الاداء الـكافى لسقوط التعبد به اى بذلك الاداء ومعنى السقوط خروج المـكلف عن عهدة الواجب بحيث لايبقى عليه تكليف به والاداء الـكافى هو الاتيان بالمامور به كما امر الشارع اه وهذا عين ماقاله العلامة الناصر فاعتراضه قوى لايندفع بمجرد التشنيع انما يندفع بنقل قوى يؤيد مقالة المصنف او ابداء وجه مرضى للمخالفة كما هو المتعارف بين الفضلاء واما رد الاعتراضات الواردة بمجرد الاطراء فى المصنف والشارح فعدول عن سبيل الانصاف نعم لو اشعر كلام المصنف بان ماذكره اختيار له كأن قال وعندى مثلا ثم ماقاله سم لـكن بعد بيان سر المخالفة وترجيح ماذهب اليه المصنف لا كما هو اسلوبه من الالتفات للاطراء ودعوى الاطلاع ونحو ذلك مما لو جرى مثله فى مجلس المناظرة لحـكم على قائله بالافحام واعتراض بعض من كتب هنا بان الامتثال وصف للفاعل والاجزاء وصف للعبادة فكيف يفسر الاجزاء بالامتثال ساقط فان مثل هذا شائع فى كلامهم كتفسير الدلالة بالفهم فما يجاب به هناك يجاب به هنا (قوله وان لم يسقط القضاء) بالتحتية والفوقية اى الاجزاء او العبادة وذلك كصلاة من ظن الطهارة ثم تبين له الحدث وفيه تأمل فانه اذا نظر فيهما للظن سقط الطلب والقضاء وان نظر للواقع فلا سقوط لواحد منهما فى نفس الامر الا ان يقال ان الطلب لاينظر فيه لما فى الواقع وانما يـكون باعتبار الظن لان المـكلف انما يطلب بما فى وسعه مثل سقوط الطلب وامره بالقضاء بعد ذلك لتبين عدم ماظنه بامر آخر غير الامر الاول فالساقط هو الطلب الاول لامطلقا والا نافى وجوب القضاء (قوله اسقاط القضاء) من اضافة المصدر للمفعول ورد هذا القول بان القضاء لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبانهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون سقط القضاء لـكون الفعل مجزئا فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم واجيب عن الاول بان موجب القضاء النص الجديد ههنا الا الفوات عن الوقت وعن الثانى بانه لايراد بالتعليل العلة الخارجية بل الاستدلال بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولايلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود لوجود الضاحك (قوله فالصحة الخ) ال للعهد اى صحة العبادة التى هى وصف لها لا الصحة من حيث هى كما يفيده

عن استدراك ماقدفات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ماوجب أولا بطريق اللزوم وعلى ماقاله ابن الحاجب يكون الثاني واجبا مستأنفا بأمر جديد يسمى قضاء مجازا لانه مثل الاول قال السعد ولا يخفى ان هذا بعيد إذ لم يعهد للفجر فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة اه وبهذا ظهر وجه اختيار الشارح مذهب عبد الجبار وان الخلاف لفظي لان المفعول أولا حيث كفى في سقوط الطلب بناء على أن المكلف لا يطالب إلا بما في وسعه وهو الظن لا يكون هو مطلوبا بل مثله بأمر آخر لتبين عدم ماظنه والعبرة في العبادة يعني عدم الاتيان بالمثل بما في نفس الامر وظن المكلف ثم ان المراد باسقاط القضاء الاغناء عنه كما تقدم وبالقضاء الفعل ثانيا لا ماخرج وقته وبهذا ظهر ماتضمنته هذه الجملة فليتأمل بقي انه قيل انهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فكيف يكون هو هو وفيه انه ليس المراد بالتعليل العلة الخارجة بل الاستدلال يتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود لوجود الضاحك تدبر (قوله اضافي) أي فيتصف به غير العبادة والعقد

على القول الراجح فيهما ومرادفة له المرجوح فيهما (ويختص الاجزاء بالمطلوب) من واجب ومندوب أي بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد المشارك لها في الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزه الى المندوب كالعقد والمعنى ان الاجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمندوبة وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلا أربع لا تجزى في الاضاحي

قوله كصحتها (قوله على القول الراجح فيهما) أي الاجزاء والصحة (قوله بالمطلوب) الباء داخلة على المقصور عليه وهو من قصر الصفة على الموصوف والقصر اضافي كما أشار اليه الشارح واورد ان العقد قد يطلب وجوبا او ندبا فيكون عبادة فلا يتم مقابلة العبادة بالعقد على الاطلاق وأجيب بان المراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما يطرأ عليه ذلك كالعقد (قوله كالعقد) اى لا يتجاوزه اليه ايضا (قوله لا يتصف به العقد) أي لا يستعمل لفظ الاجزاء فيه اثباتا ولا نفيا وقوله وتتصف به العبادة أي يستعمل فيها اثباتا او نفيا فاندفع ماقاله الناصر ان قوله وتتصف به العبادة اخص من المدعى للمصنف لان مراده اختصاص اطلاق لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان في الاثبات فتتصف هي بمعناه او في النفي فلا ويشهد له قول الشارح فاستعمل الاجزاء إذ الاستعمال الاطلاق اثباتا او نفيا ومنشأ اعتراضه حمل الاتصاف في قول الشارح فتتصف به العبادة على الاتصاف بالاثبات (قوله ومنشأ الخلاف) معنى كون هذا الحديث وماشاكله منشأ الخلاف أن من قال بوجوب كل ماوصف فيها بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا الواجب ومن قال بالندب ولو في حديث منها لما قام عنده من دليل الندب قال يوصف به كل من الواجب والمندوب قال الكمال ومن هنا يظهر لك انه لا يلزم كون ابي حنيفة قائلا بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه في أصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستنجاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء في حديث أبي داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فانها تجزىء عنه أي تجزيه اه وأشار بقوله مثلا الى أن منشأ الخلاف ليس هذا الحديث فقط بل هو وماشاكله من الاحاديث لا يقال الحديث إنما يفيد استعمال الاجزاء في النفي دون الاثبات لانا نقول

لكن عبارة الصفوى على المنهاج الحق ان الموصوف بالاجزاء وعدمه إنما هو العبادات المحتملة للوجهين دون ماعداها من الافعال اه وحينئذ فقول الشارح لا يتجاوزها الى العقد نص على المتوهم لمشاركته العبادة في الصحة فالحصر حقيقي تدبر (قول الشارح ومنشأ الخلاف الخ) معنى كون هذا الحديث وما شاكله منشأ الخلاف ان من قال بوجوب كل ماوصف فيها بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا الواجب ومن قال بالندب ولو في حديث منها لما قام عنده من دليل الندب قال يوصف به كل من الواجب والمندوب ومن هنا يظهر لك انه لا يلزم كون أبي حنيفة قائلا بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه في أصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستنجاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء في حديث أبي داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب بثلاثة احجار فانها تجزى عنه قاله الكمال وهو مبني على ان قول الشارح كابي حنيفة تمثيلا لمن قال الاجزاء يختص بالوجوب وليس كذلك بل هو تمثيل للقول بوجوب الاضحية هذا اقول بعض المحققين وصف الاضاحي بالاجزاء من حيث ان الشارع اعتبر هذه الاوصاف في الاضحية فصارت واجبة ولو في الاضحية المندوبة فهذه الاوصاف بمنزلة قراءة الفاتحة في صلاة الضحى ومن هذا يظهر أن وصف الصلاة الغير المقروء فيها الفاتحة مطلقا سواء كانت واجبة أو مندوبة بالاجزاء إنما هو لاختلال أمر واجب لا بد منه فيها بحيث اذا انتفى اختلت الصحة وهو قراءة الفاتحة وهذا ما تقرر ان النفي مصبه القيد لا المقيد فمعنى الحديث ان عدم قراءة الفاتحة في الصلاة غير مجزىء وقراءة الفاتحة فيها مجزىء فالمستعمل فيه الاجزاء هو قراءة الفاتحة لا الصلاة بالنظر للمعنى فاستدلال الشارح بالحديث الأول مبني على ظاهر عباراتهم

(قول الشارح اتفاقا) متعلق بالاستعمال او الواجب فان اباحنيفة يقول بوجوب الفاتحة لكن تركها لا يبطل كما تقدم فى الشارح (قوله وأجيب بأن الوجودى يطلق الخ) قيل أن الضدين لا بد فيهما من الوجود العيانى وحينئذ فالتقابل من شبه تقابل التضاد نعم ماقاله يظهر فى النقيضين كما نقل عن السيد من أن (١٤٦) الممتنع فى النقيضين هو الارتفاع فى الصدق لا فى الوجود الخارجى بناء على ذلك وان اشترط فى الملكة أن يكون وجودها عيانيا كان التقابل على القول الثانى أعنى عدم اسقاط القضاء شبه تقابل العدم والملكة أيضا ولا يخفى عليك ما فى قوله والمراد هنا المعنى الثالث وقد تقدم ايضاحه فتدبر (قوله تحرير المحل النزاع) لان قوله الذى حكاه الشارح عنه انما يتمشى على القول الاول فكل منهما عنده على هذا القول مخالفة الفعل ذى الوجهين الشرع لكن ان كان منهيا عنه لاصله فهو البطلان وان كان لوصفه فهو الفساد كما سيذكره الشارح ولا يصح أن يقول على القول الثانى كل منهما عدم إسقاط القضاء لكن ان كان كذا فهو البطلان وان كان كذا فهو الفساد لان الفاسد عنده يسقط القضاء (قوله بمعنى ترتب الاحكام) قال بعد ذلك وهذا مما يؤيد ما تقدم عن العضد فى معنى الصحة (قوله قولك لا تصل الخ) تصويره بذلك يفيد انه لو كانت الصورة هكذا لا تصل بدون طهارة فان صليت الخ كان السؤال واردا وهو كذلك لكن يمنع قوله اعتددت فتكون به لان الاعتداد به ينافى كونه شرطا كما فى بعض شروح المختصر ثم أن تفسير الفساد بما تقدم لعله تفسير باللازم ثم رأيت فى العضد وحاشيته للسعد ان الصحة تستعمل فى موافقة العبادة للشرع فى اسقاط القضاء وفى استتباع الاثر والفساد يستعمل فى مقابلات ذلك (قول الشارح بان كان منهيا عنه الخ) أصل هذا الكلام أنه وقع خلاف بين الشافعى وأبى حنيفة فيما نهى عنه لوصفه فقال الشافعى رضى الله

فاستعمل الأجزاء فى الأضحية وهى مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبى حنيفة ومن استعماله فى الواجب اتفاقا حديث الدارقطنى وغيره لا تجزىء صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (ويقابلها) أى الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع وقيل فى العبادة عدم إسقاطها القضاء (وهو) أى البطلان الذى علم أنه مخالفة ذى الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ماذكر الشرع (خلافا لابى حنيفة) فى قوله مخالفة ماذكر الشرع بان كان منهيا عنه إن كانت لكون النهى عنه لاصله

الاستدلال بالمفهوم وهو إثبات (قوله فاستعمل الاجزاء فى الاضحية) فيه تجوز جارى فيه لفظ الحديث والا فالاجزاء والوجوب والندب فى الحقيقة أوصاف لذبح الاضحية لا لها نفسها إذ الذوات لا توصف بالاحكام حقيقة بل الموصوف بها الافعال (قوله ومن استعماله فى الواجب اتفاقا) يصح رجوعه الى الواجب والى الاستعمال (قوله حديث الدارقطنى الخ) أى فانه استعمل فى الصلاة وهى واجبة اتفاقا فان قلت هذا مبنى على أن الصلاة فى الحديث هى الواجبة وليس كذلك فانها لكونها نكرة واقعة فى سياق النفى نعم الواجب والمندوب فاستعمال الاجزاء فيها إنما هو على القول الاول لا الثانى قلت لا نسلم البناء المذكور اذ الاستعمال المذكور آت بتقدير العموم أيضا وبكل حال فى الحديث رد على الحنفى القائل بان الصلاة تجزىء بقراءة غير الفاتحة اه زكريا وقال بعض الفضلاء فرق بين كون الشىء واجبا فى الشىء ووجوب الشىء فى نفسه والكلام فى الاول والفاتحة واجبة فى الصلاة مطلقا فرضا كانت أو نفلا وليس النظر للصلاة من حيث هى بل من حيث القراءة فيها تامل (قوله ويقابلها الخ) لكن المقابلة على الاول مقابلة التضاد وعلى الثانى تقابل العدم والملكة (قوله الذى علم الخ) انما خصه بالمعنى الاول دون الثانى مع أنه علم أنه فى العبادة عدم اسقاط القضاء وهو الفساد فيها أيضا لان الاول محل نزاع أبى حنيفة بخلاف الثانى لما ياتى من أنه يعتد بالفاسد (قوله أيضا) أى كما يسمى بطلانا لا يقال قد فرق بينهما فى أبواب منها الحج فانه يبطل بالردة فلا يمضى فيه ويفسد بجماع فيمضى فيه ومنه الخلع والكتابة فانه يبطل منهما ما كان بعوض غير متمول أو كان الخلل فيه راجعا للعاقد كصغر ويفسد ما كان الخلل فيه راجعا لغير ذلك وحكم البطلان فيهما أنه لا يترتب عليه شىء غير حرمة العقد وحكم الفساد أنه يترتب عليه معها الصداق والعتق ويرجع الزوج والسيد بالبدل لانا نقول ذلك اصطلاح آخر فلا يضر فى الاصطلاح المذكور (قوله ماذكر) أى من ذى الوجهين (قوله بان يكون منهيا الخ) تصوير لمخالفته الشرع وفيه أن مخالفته الشرع غير قاصرة على المنهى عنه بل تشمل ما لم يجتمع فيه هذه الشروط وأجيب بان المراد المنهى عنه ولو بنهى عام فان مخالفة خطاب الوضع منهى عنه بالنهى العام (قوله ان كانت الخ) غير مخالف لما قبله بل هو تفصيل له لانه بجعل أو اللام بمعنى مع فاندفع ماقيل أن فيه مخالفة لما قبله لان قوله منهيا عنه يقتضى أن النهى عنه لذاته (قوله لاصله) أى ما يتوقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فلا يقال أن عدم الشرط من الاوصاف

عنه النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم للصوم فالفاسد في صورة النهي عن الوصف هو الاصل لا الوصف قاله العلامة كذا نقله السعد في حاشية العضد فالنهي عن الوصف عند الشافعي يدل على اختلال الاصل لانه يفهم منه فقد الشرط فيكون النهي عنه لعينه أي لذاته و ماهيته وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف و لا يدل على فساد الاصل حتى انه لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا فلا يدل النهي عن الوصف عنده على اختلال الاصل فلا يكون عدم ذلك الوصف شرطا فلا يكون النهي عنه لعينه اما النهي عن الشيء لعينه فيدل على اختلال الاصل اتفاقا وحينئذ لزم تغاير البطلان و الفساد عند ابي حنيفة وبهذا ظهر فساد ماقاله الناصر من انه لا حاجة إلى النهي لان المخالفة امر عقلي لان الكلام ليس في ذلك إذ هو كلام يقال بعد الاتفاق على ان ماخولف شرط أو لا و الكلام إنما هو فيه فليتامل فان به يعلم ما في كلام سم في الجواب عنه (قول الشارح وهي ما في البطون) دفع به احتمال ان تسميتها اجنة باعتبار ما كان (قول الشارح اولوصفه فهي الفساد) اى نهى عنه مقيدا بالوصف فالمنهي عنه هو الوصف قاله السعد و لا مانع من ان يقال المنهي عنه الفعل لوجود الوصف فانهم يقولون ان الفعل حرام (قول الشارح فهي الفساد) أي تلك المخالفة هي الفساد (قوله و الصحة هناك للموصوف) هو متعين كما سياتي في الشارح هناك من ان اباحنيفة يقول بان النهي لا يفيد الفساد مطلقا سواء كان للذات او للوصف و استفادة الفساد في النهي عن الذات إنما هي عرضية

من استعمال النهي في معنى النفي قال الشارح فيما سيأتي تعليلا لعدم افادته الفساد كما سياتي من انه يفيد الصحة اه و الصحيح إنما هو الاصل لا الوصف وسياتي الكلام هناك في ذلك وما قاله سم لا يفيد زيادة على كلام العلامة أصلا بل يوهم خلاف الصواب فتدبر (قول الشارح للاعراض بصومه) هذه عبارة السعد في بعض المواضع وفي بعض آخر لايقاع الصوم في يوم النحر و المآل واحد فانه إنما نهى عن الايقاع للاعراض (قول الشارح ويفيد بالقبض) يعني أن القبض سبب للملك فقبله و بعد البيع لا ملك لكن القبض لا يفيد إلا بعد عقد بيع ففي افادته المترتبة على العقد اعتداد بالعقد الفاسد (قول الشارح الملك الخبيث) اى المترتب على عقد فاسد او الواجب فسخ العقد المترتب هو عليه أو رد تلك الزيادة فيه ان كان في المجلس و الحاصل انه ان كان في المجلس وجب اما الفسخ او رد الزيادة وعاد صحيحا و ان كان بعده تقرر الفساد فلا يعود صحيحا بالرد كذا نقله بعضهم (قول الشارح نذر صوم يوم النحر) اى بان قال لله على ان اصوم يوم النحر او نذر صوم غد فوافق يوم النحر خلافا لمن قصره على الثاني لكنه قيل لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح وهو قول ضعيف عندهم (قول الشارح لان المعصية في فعله) اى ايقاع الصوم دون نذره ولو كان المنذور صوم يوم النحر إذ لا اعراض في صيغة النذر (قوله ومقتضاه انتفاء الصحة الخ) هذا لا يفيد شيئا بل لا بد من الفرق وحاصله ان المعصية لو كانت في الصيغة لرجعت لذاتها فكان منهيا لذاته فيبطل بخلاف الفعل فانه تضمن امرين نفس الصوم وهو عبادة لله لا ينهى عنها و الاعراض به و هو منهي عنه فالنهي فيه للوصف فلذا لم يبطل (قوله مع ان بعض الحنفية يعتد بالباطل) هذا كلام لا يقول به احد من خلق الله فضلا عن الحنفية إذ الباطل لا حقيقة له حتى يعتد به اه وعبارة التنقيح هكذا فصل و النهي اما عن الحسيات كالزنا و شرب الخمر فيقتضي القبح لعينه اتفاقا إلا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا و اما عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح

فهي البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط او الاركان وكما في بيع الملاقيح وهي ما في البطون من الأجنة لانعدام ركن من البيع اى المبيع او لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحي التي شرعها فيه وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فياثم به و يفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره و يؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر ولو صامه خرج عن عهد نذره لانه ادى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد اما الباطل فلا يعتد به و فات المصنف ان يقول و الخلاف لفظي كما قال في الفرض و الواجب إذ حاصله ان مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لاصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا او لوصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا فعنده و عندنا نعم

فتكون المخالفة للنهي عنه لوصفه (قوله لانعدام) متعلق بمحذوف أي فهو باطل أو فالنهي عنه وقس عليه نظائره الاتية وقوله اى المبيع تفسير لركن البيع لا للبيع (قوله الملك الخبيث) اى الذى يطلب فسخه شرعا للتخلص من المعصية (قوله لان المعصية الخ) فلا يقال كيف صحة النذر مع انه إنما يلزم به ما ندب فالمعصية إنما هي من حيث الفعل في الوقت المنهي عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله دون نذره) اى الاتيان بصيغته (قوله ليتخلص الخ) فيه لف و نشر مرتب (قوله فقد اعتد بالفاسد) وخالفه في ذلك صاحبه الامام محمد بن الحسن (قوله خرج عن عهدة الخ) و ان كان لا ثواب له نظير من حلف على المعصية فانه يبر في يمينه بالفعل و مع ذلك ياثم (قوله فلا يعتد) ينبغي ان يقرا بالبناء للفاعل ليفيد قصر عدم الاعتداد عليه و إلا فبعض اصحابه كمحمد قال بالاعتداد به (قوله و الخلاف لفظي) و الاعتداد وعدمه

ويشرع باصله إلا بدليل أن النهى لقبح عينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقاً اه قال فى شرحه إن كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعى يقتضى القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره و الصحة و المشروعية باصله إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقبح لعينه ثم كل ماهو قبيح لعينه باطل إتفاقاً قال التفتازانى النهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الطلاق على القبح لغيره و بواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى بالعكس و ثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الاحكام أم لا فالحاصل أن الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب و البيع للملك و قد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطاً للثواب و البيع الفاسد سبباً للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه و من لا فلا لتنافى الوضع الشرعى و القبح الذاتى ثم الفعل الشرعى المنهى عنه إن دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل اى و يكون النهى مستعملا فى معنى النفى مجازاً لأن المنهى عنه يجب أن يكون متصور الوجوب بحيث لو قدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب و بين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه و إن دل دليل على ان قبحه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو مكروه وإن كان وصفاً فهو فاسد عند أبى حنيفة باطل عند الشافعى لارجاعه ذلك النهى عن الذات بان يجعل فقد الوصف شرطاً قال صاحب الطريقة لأن النهى ورد عن الصوم فارجاعه الى غيره عدول عن الحقيقة و إن لم يدل دليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعى حتى لا يترتب عليه الاحكام لان الاصل فى النهى اقتضاء الفساد و عند أبى حنيفة يصح بأصله إذ لا قرينة على استعماله فى النفى مجازاً و النهى يقتضى الصحة و لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه اه فانت ترى من يعتد بما نهى عنه لا يجعله باطلا بل يصرف النهى عن الذات الى الوصف عملا بان النهى يقتضى الصحة و لم يقتصر الناصر على ما نقله عنه المحشى حتى قال أن العضد نقل عن محمد بن الحسن و التفتازانى نقل عن الحنفية فى المنهى عنه لعينه ان (١٤٨) النهى عنه يدل على الصحة اه و لعمر الله لم يقل بذلك احد إنما كلام العضد و السعدفى المنهى عنه عند الاطلاق كما تقدم و العضد إنما فرض الكلام فيه كما يعرفه من اطلع عليه و لهذا المقام بقية تاتى إن شاء الله تعالى (قول المصنف و الاداء الخ) هذا التقسيم يتعلق بالحكمين الوصفى و التكليفى اما الاول فلأن من الأسباب السبب الوقتى المتعلق به الاداء و القضاء و أما الثانى فلأن هذا التقسيم كما فى شرح المنهاج و العضد فى قوة قولنا الفرض الوجوب إما ان يكون متعلقه قضاء او اداء او إعادة فلذا اخره عنهما جميعا و ما قيل انه لما ذكر القضاء فى تعريف الصحة بقوله و قيل إسقاط القضاء ناسب ان يعرفه و لما كان مسبوقا بالاداء تعرض له ففيه ان القضاء هناك المراد به مطلق الفعل ثانيا و لو فى الوقت كما تقدم (قول المصنف فعل بعض) أى ما دخل وقته و قيل كل أى فعل كل ففيه احتباك و من حسنه أنه أراد على صنعة الاحتباك أنه حذف من الأول الثانى و من الثانى الاول و هذا قدر زائد على الاحتباك إذ هو حذف شىء من كل اعم من ان يكون اولا او ثانيا و بهذا علم انهما تعريفان ثم اولهما بقوله بعض مع ما حذف منه و كذلك الثانى فما قيل انه إدخال تعريف فى اثناء تعريف ليس بشىء (قول المصنف ما دخل وقته) خرج ما لا وقت محدد له كالتسبيحات و النوافل المطلقة و ربع العشر فى الزكاة فلا توصف بالاداء و القضاء كذا فى شرح المنهاج و هذا عند الشافعى و أبو حنيفة لا يخص ذلك بما له وقت محدد بل الاداء عنده تسليم عين ما ثبت بالامر و القضاء تسليم مثل ما وجب بالامر فيعم الزكوات و الامانات و المنذورات و الكفارات ثم ان الفعل انما تعلق ببعض شىء موصوف ذلك الشىء بانه دخل وقته فالفعل انما تعلق به بعد دخول الوقت كما هو العنوان فلا يدخل ما لو فعل البعض قبل الوقت و سيأتى للناصر مثل هذا عند قوله ما خرج وقت أدائه فما قيل ان كلام المصنف شامل لما لو فعل البعض قبل الوقت مع انه مع العمد فاسد و مع عدمه ينقلب الفرض نفلا و ان الشارح دفع هذا بالعناية الاتية ليس بشىء فان قيل البعض الواقع فى الوقت من تلك الصورة صادق عليه الحد قلت ليس كذلك لان المراد بعض ما دخل وقت جميعه و الجميع فيها اما فاسد فضلا عن ان يكون له وقت او نفل مطلق لا وقت له فليتأمل (قول المصنف قبل خروجه) متعلق بفعل المتعلق بالبعض او الكل و هذا الظرف هو محل الاشتراط فالشرط اما وقوع

(والاداء فعل بعض و قيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجباً كان أو مندوباً و قوله فعل بعض يعنى

أمر فقهى لا يقدح فى ذلك نظير ما تقدم (قوله و قيل كل ما) حكاية الخلاف فى الحد ليست مألوفة و سياقه يقتضى ان الاعادة لا تدخل فى الاداء و القضاء لانه جعلها امورا متقابلة و اجيب بانه لا يلزم من تغاير المفاهيم بالتعاريف المتباين بل يجوز صدق أحدهما على الآخر فالاعادة قبل خروج الوقت أداء و إعادة و بعد خروجه قضاء و إعادة (قوله يعنى مع فعل الخ) دفع بهذا ما أورد على المصنف من ان التعريف الأول لا يتناول أداء الصوم و لا الحج و لا أداء الصلاة إذا فعلت كلها فى الوقت بالتصريح بل بفحوى الخطاب و ذلك غير لائق بالتعريف و بانه يصدق بما إذا فعل قبل دخول الوقت مع أنه مع العمد فاسد و مع عدمه ينقلب

(١) قوله ان كان مجاوراً اى كما فى الصلاة فى الأرض المغصوبة فان الآمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب و الناهى عن المغصب لم يشترط فيه عدم الصلاة فافهم اه كاتبه عفى عنه

الكل قبل الخروج أو البعض فقط قبل الخروج اما وقوع الفعل بتمامه بقطع النظر عن قبلية الخروج وبعديته فهو اصل موضوع للقولين جميعا لاخلاف فيه بينهما كما هو معلوم من أن النفى المتوجه إلى المقيد إنما هو للقيد غالبا فان كل قول فى مقابلة الآخر كالنفى له فاندفع ماقيل أنه يشمل على التعريف الأول مالو فعل البعض فى الوقت وترك الباقى لم يفعله فى الوقت ولا بعده ثم ان قبلية الخروج تتحقق مع مقارنة آخر المفعول لآخر الوقت تدبر (قول الشارح يعنى مع فعل البعض الخ) أشار بالعناية إلى عدم فهم تمام هذا التفصيل من المتن وإن علم بعضه وهو ماعدا تخصيص البعدية بالصلاة فان الاطلاق يفيد التعميم للصوم وغيره كالحج ثم إن قوله مع فعل الخ من تمام تصوير الاداء على القول فله صورتان فعل الكل فى الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فيه والباقى بعده واقتصاره على هاتين الصورتين الواقع لا للاحتراز عن فعل البعض قبل الوقت لما عرفت أنه غير داخل وبهذا ظهر أن حقيقة الاداء على كل من القولين فعل الكل إلا انه على القول الأول يكفى فى تسمية فعل الكل أداء فعل البعض قبل خروج الوقت على ما يأتى بخلافه على القول الثانى (١٤٩) ويدل لذلك ماسياتى من تعريف المؤدى بما فعل من كل العبادة فى وقتها أو فيه وبعده وجزم به فى الآيات فما قيل انه يرد على التعريف الأول أنه لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا أداء الصلاة إذا فعلت كلها فى الوقت بالتصريح بل بفحوى الخطاب وذلك غير لائق بالتعريف ليس بشىء لأن الايراد إن كان مع ملاحظة أن الاداء إنما هو جميع الفعل الواقع فى الوقت أو فيه وبعده لا البعض كان ما فى المتن ليس بأداء أصلا حتى يفهم غيره بالأولى وإن كان مع ملاحظة أن الأداء هو فعل البعض وإن كان فى نفسه فاسدا فالأمر ظاهر لان فعل كله فى الوقت لا ينافى فعل بعضه فيه وهو المعنى الكافى فى تسميته أداء وظهر أيضا اندفاع ماقاله الناصر من أن كون المفعول من الصلاة فى وقتها ركعة معتبرة فى مفهوم أدائها فلا يصح جعله شرطا لما عرفت من ان الاداء على الاول هو فعل الكل ايضا بعضه فى الوقت وبعضه خارجه وحينئذ لا مانع من جعل ذلك شرطا (قوله بل جعله شرطا لفعل البعض الآخر الخ) لو قال شرطا لكون الفعل الذى بعضه فى الوقت وبعضه خارجه أداء لكان حسنا تدبر (قول المصنف مافعل) أى الذى فعل والموصول للعهد والمعهود هو مابينه الشارح بقوله من كل العبادة الخ فاندفع ماقيل أن فى التعريف نقصا (قوله وهو المار الخ) أى لتقدم ذكره مضافا إلى ضمير مافعل كله أو فيه وبعده أداء (قوله بسبب ذكر المؤدى) مبنى على رجوع الضمير له لانه أقرب كما قيل وفيه نظر قد عرفته (قوله وبان الوقت الخ) الصواب جعله مع ماقبله جوابا واحدا دافعا للتوقفين اللذين هما مبنى الدور فى كلام العلامة لانه جعل الدور فى كل منهما كما هو صريح عبارته وعبارة سم ولو قدم هذا على ماقبله وحذف منه الباء لامكن ذلك لكن المحشى اكتفى بمطلق دافع وانفكاك أى جهة منهما كاف تدبر (قوله بأن كلا من التعريفين لفظى) أى ليس المراد منه بيان الحقيقة حتى يضره الدور وفيه أن هذه التعاريف حدود اصطلاحية فهى حدود إسمية

مع فعل البعض الاخر فى الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده فى الصلاة لكن بشرط أن يكون المفعول فيه منها ركعة كما هو معلوم من محله لحديث الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وقوله بعض بلا تنوين لاضافته إلى مثل ما أضيف اليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم نصف وربع درهم وكذا قوله كل فى تعريف القضاء (والمؤدى مافعل) من كل العبادة فى وقتها على القولين أو فيه وبعده على الاول

الفرض نفلا وأنه يقتضى أنه إذا فعل بعض العبادة فى الوقت والبعض الاخر خارجه يكون أداء ولو فى الصوم والحج مع أنه لا يصح وبانه يقتضى أنه اذا فعل بعض ما يكون أداء لان البعض مبهم وبانه يصدق بعدم فعل البعض الآخر أصلا ولا يخفى أن دفع الشارح هذا تكلف لا دليل عليه وكانه بناه على أن المراد بدفع الايراد مطلقا وفيه كلام (قوله مع فعل الخ) ظاهره أن هذا قيد خارج عن مفهوم الاداء مع أن الاداء فعل الجميع الواقع بعضه فى الوقت (قوله أو بعده فى الصلاة) أى دون الصوم فانه لا يمكن فعله بعد خروج وقته لانه لا يكون إلا نهارا (قوله لكن بشرط الخ) فيه أن الشرط خارج عن الماهية والبيان لماهية الاداء فكان المناسب حذف شرط والجواب أن الشرط يطلق على ما يتوقف عليه الشىء وإن كان داخلا كما هو معلوم أى من محله فى كتب الفقه قال الكمال ولا يخفى أن مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه إذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم أن المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وأنه فى الصلاة خاصة وانه مع وقوع باقيها فى الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيئا بل ربما تكلف فى تنزيل ما يعلمه من ذلك على ألفاظ التعريف هذا على أن الشارح لم يتعرض لما يدفع الحج وقد يقال إنما اقتصر على الصلاة والصوم لان فعل الحج لا يوصف بانه قضاء إذ لا يمكن أن يفعله المكلف به بعد وقته فتسميته أداء بالمعنى اللغوى من أديت الدين بمعنى قضيته لا بالمعنى الاصطلاحى وتسمية المفعول من بعد فاسده قضاء مجاز (قوله المعطوف) أراد به المصاحبة تسمحا لدخوله فى مفاعيل الجملة المعطوفة وإلا فالمعطوف قبل (قوله والمؤدى مافعل)

(قول الشارح المقدر له) اى لما فعله كله وليس الضمير عائدا للمؤدى لئلا تفوت النكتة السابقة وبه يظهر ان الدور الذى اورده الناصر ليس بواسطة كما قيل تدبر (قوله اورد العلامة ان النذر) صوابه اورد العلامة ان مقتضاه ان النذر كما فى سم (قوله إلا اعتبار الشرع اياه بذلك العمل) اى لاجزائه وكونه فيه اداء دون غيره فلا يدخل مالو عين الامام شهر الاخذ الزكاة فانها فيه وقبله وبعده اداء ومجزئة لا تعلق لشىء منهما بتعيين الامام ومعنى كونها اداء انها ليست قضاء والافلا يوصف بالاداء الحقيقى إلا ما يوصف بالقضاء (قوله بيانية) لاحاجة اليه فان مدلول الضمير المعنى الحاصل بالمصدر (قول المصنف والقضاء فعل كل الخ) اعلم ان القول المقابل لهذا القول فى الاداء وهو فعل بعض ما دخل وقت ادائه قبل خروجه مشتمل على صورتين * الاولى فى فعل الكل فى الوقت * الثانية فعل بعض معين وهو ركعة فى الوقت والباقى بعد خروجه ولا شك ان وقت الاداء فى الصورة الاولى جميع الوقت إذ متى وقع كله فيه سواء استغرقه اوفى بعض منه ولو انطبق آخر فعله على آخر الوقت فهو اداء وكذلك الثانية فان الركعة متى وقعت فى الوقت

فى أى جزء منه فذلك الفعل وما بعده اداء للكل والمقابل للصورة الاولى من القضاء هو فعل الكل بعد خروج وقت اداء الكل اى الوقت الذى يكون فعل الكل فيه اداء كما قاله الشارح فى بيان الوقت وذلك هو الوقت بتمامه لا ما عدا ما لا يسع ركعة كما قيل والمقابل للصورة الثانية من القضاء هو فعل أقل من ركعة قبل خروج الوقت والباقى بعده وهذا إنما كان قضاء لعدم تحقق الشرط وهو كون ما فى الوقت ركعة لا لأن ما فعل ليس فى وقت الاداء إذ لا شك فى ان زمن الاقل من الركعة من وقت الاداء اى من الوقت الذى يكون الفعل فيه وبعده اداء إذ لو ادرك ركعة آخر الوقت منطبقا آخرها على آخره فذلك الفعل أداء ووقتها بتمامه وقت اداء لا بعضه دون بعض فاذا لم يدرك فيه بتمام الركعة فليس اداء لفقد الشرط لا لعدم وقت الاداء وهذا مما يؤيد جعل الشارح كون المفعول ركعة شرطا وما قيل ان وقت الاداء من اول الوقت إلى ان يبقى ما لا يسع ركعة وهم منشؤه ان فعل اقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده قضاء وقد عرفت ان ذلك ليس لكون المفعول فيه ذلك الاقل ليس وقت اداء بل لعدم شرط كونه اداء وهو وقوع ركعة تامة ولذا فرق الشارح بين الركعة وما دونها فيما سيأتى وبهذا يظهر انه لا فرق بين قولنا ما خرج وقته وما خرج وقت ادائه لان وقت الاداء هو جميع الوقت وان جعل الشارح صورة ما اذا فعل اقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده غير داخلة فى المتن بل مضمومة من خارج لعلها من انتفاء القيد المعلوم من خارج هو الصواب لان زمن ذلك الاقل كما أنه من الوقت فهو من وقت الاداء بالمعنى المتقدم وهو ما يكون الفعل فيه وبعده اداء بالشرط المتقدم وان قول المصنف وقت ادائه لا خلل فيه بالنسبة للتعريف الثانى للقضاء فما قيل انه يلزم على زيادته بالنسبة له فساد

والوقت لما فعل كله فيه او فيه وبعده أداء أى للمؤدى (الزمان المقدر له شرعا مطلقا) أى موسعا كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد او مضيقا كزمان صوم رمضان وايام البيض فما لم يقدر له زمان فى الشرع كالنفل والنذر المطلقين وغيرهما وان كان فوريا كالايمان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وان كان الزمان ضروريا لفعله (والقضاء فعل كل وقيل بعض

بعض

فيه ان هذا يعلم يعرف من تعريف الأداء إلا أن يقال أراد التعريض بابن الحاجب على ما سيأتى (قوله والوقت لما فعل) اللام متعلقة بمحذوف هو صفة للوقت اى الوقت المقدر (قوله من كل العبادة) لما كان ظاهر العبارة يوهم ان ما فعل اشارة بعض العبادة على القول الاول ولكلها على الثانى وهو فاسد كما علمت حول الشارح العبارة عن ظاهرها الموهم للفساد (قوله او فيه وبعده) لا لخصوص المفعول فى الوقت كما قد يتوهم (قوله المقدر له) أى للمؤدى لأنه أقرب مذكور وأورد أن فيه دور الاخذ الوقت فى تعريف الاداء الذى هو اصل المؤدى وقد اخذ المؤدى فى تعريف الوقت فيتوقف الوقت عليه بواسطة والجواب بانه تعريف لفظى لا يضره الدور غير مرضى لان هذه تعاريف اصطلاحية فهى حدود اسمية فالاحسن الجواب بان المراد بالمؤدى المأخوذ فى تعريف الوقت الشىء فى حد ذاته مع قطع النظر عن الوصف (قوله مطلقا) حال من ضمير المقدر على كلام الشارح او مفعول مطلق عامله محذوف اى تقديرا مطلقا (قوله البيض) اى الليالى البيض لبياضها بالقمر (قوله المطلقين) مقتضاه ان المقيدين اداء وهو ظاهر فى النفل كالفجر ولا يظهر فى النذر لان وقته مقدر بجعل الناذر لا بالشرع واجيب بان كونه جعليا لا ينافى كونه شرعيا فان الشرع قدره بسبب التزام المكلف (قوله وغيرهما) اى من عبادة لم يقدر لها وقت فى الشرع وليست نفلا ولا نذرا مطلقين (قوله وان كان فوريا كالايمان) لانه لا وقت له شرعيا إذ لم يعين له وقت وادخلت الكاف الامر بالمعروف والنهى عن المنكر للقادر لا يقال قد يكون الايمان غير فورى كما فى الكافر المؤمن وإلا لاجبر عليه لانا نقول لو كان غير فورى لما حرم عليه استمرار الكفر وإنما لم يجبر عليه لعدم التزامه له مع ترتب وقوعه منه ولمصلحة تعود علينا او عليه لايمانه (قوله لا يسمى فعله اداء) لم يذكر البعض مع انه اوفق بكلام المصنف لان البعض انما يكون فيما له وقت يقع بعضه فيه تارة وكله اخرى (قوله والقضاء فعل كل الخ) قدم الراجح ههنا بناء على ما تقدم من ترجيح ان الاداء فعل

بعض

ما خرج وقت أدائه) من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان او صوما او قبله فى الصلاة وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيها فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت مايسع ركعة فتجب عليه الصلاة

بعض الخ قال الناصر ويرد على عكسه فعل بعض ركعة من الصلاة قبل خروج وقتها وباقيها بعده والكل قضاء وأجاب سم بأن الشارح قد دفع ورود ذلك بقوله ولما اطلق البعض فى القضاء إلى قوله فيضم اليه الخ وقد يجاب ايضا بأن الصورة الموردة خرجت بمنطوق التعريف لانه إذا كان الباقى يسع اقل من ركعة فقد خرج وقت ادائه (قوله ما خرج وقت ادائه) لم يقيده بقوله بعد خروجه لعلمه من قوله ما خرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او خروجه انما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل خروجه فى الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج (قوله من الزمان المذكور) بيان لوقت أدائه والمراد المذكور فى قوله الزمان المقدر له شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء فى قولهم قضاء الحج الفاسد مجاز من حيث المشابهة لان الحج وقته العمر فلا يخرج او ان المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوى وهو معنى الاداء فلا ينافى الاداء الاصطلاحى وقال الكورانى انه لما تلبس به صار وقته مضيقا فاطلاق القضاء عليه حقيقة وفيه انه يلزم ذلك فى الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فانه يلزم ان اعادتها قبل خروج الوقت قضاء ولا قائل به وأما اطلاق الاداء عليه فقال السيد فى حاشية الشرح العضدى أنه حقيقة نظرا الى ان وقته محدود معين باشهر معلومة (قوله مع فعل الخ) تتمة للتعريف على القول الثانى معلومة من محلها فلا يقال ان التعريف ناقص ولا يخفاك ان امثال هذه الامور مما لا ينبغى ارتكابها فى التعاريف وهذا نظير ما تقدم فان ظاهره ان القضاء فعل البعض فقط مع انه للكل وانما الخلاف فى مسمى القضاء هل هو وقوع الكل او البعض (قوله ايضا) راجع لقوله بعضه الاخر ولو اتى به عقبه لكان احسن (قوله وان كان المفعول الخ) مبالغة للاشارة الى ان البعض فى هذا التعريف على عمومه غير مختص بالركعة وإلا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح (قوله والحديث المتقدم) اى الذى تمسك به من قال الاداء فعل بعض هو ركعة وهذا جواب سؤال مقدر وارد على القول الضعيف وهو انه اذا وقعت ركعة او اكثر فى الوقت والباقى بعده كانت الصلاة قضاء ويرده الحديث المتقدم لكنه يضعف حمل الحديث على ماذكره الشارح لزوم التجوز فى لفظ ادرك فى الموضعين فان معنى ادرك الاول عليه امكنه ادراك ركعة ومعنى الثانى وجبت عليه الصلاة (قوله فيها) أى فى الركعة أى فى شانها او الضمير للصلاة (قوله فيمن زال عذره) فمعنى

فانه لو فعل الكل داخل الوقت لكن وقع البعض بعد خروج وقت الاداء اى وقع فى الابعد كما انما يصدق عليه فعل بعض ما خرج وقت ادائه مع انه اداء ليس بشىء لما عرفت من مساواة وقت ادائه لوقته الا فى الاختصار الذى ذكره الشارح العلامة وبعبارة اخرى الفاصل بين الاداء والقضاء هو الفعل قبل خروج الوقت او بعد خروج الوقت والوقت المعتبر الفعل قبل خروجه فى الاداء وهو جميعه من اوله الى آخره لان الفرض ان المفعول فيه كل العبادة او بعض هو ركعة فيكون المراد فى القضاء بعد الخروج بعد خروج ذلك الوقت بتمامه لانه الوقت الذى اعتبر فى الاداء . فان قلت يفهم من جعل الشارح الفعل الواقع بعضه المؤدى فى الوقت والباقى خارجه اداء كاملا ان الوقت لذلك الفعل المركب مما يسع ركعة فى وقت وما يسع الباقى خارجه وقت اداء فلم يعتبر فى تعريف الاداء . قلت الكلام هنا فى تعريف الاداء لا فى تعريف وقت الاداء ولو اعتبر ذلك فى تعريف الاداء نفسه لاقتضائه انه اذا فعل ذلك البعض قبل خروج ذلك الوقت الذى يسع باقى الصلاة بعد خروج الوقت الاصلى يكون الكل أداء وهو قضاء باتفاق فلذا اعتبر فى تعريف الاداء والقضاء الوقت الاصلى وان كان وقت ما وقع منه ركعة فى الوقت والباقى بعده كله وقت اداء كما ان المفعول اداء وسياتى التصريح بهذا فى الاعادة فليتأمل فانهم تناقلوا هذا الكلام كابرا عن كابر سندهم فيه هفوة صدرت عن قائلها من غير تامل (قول المصنف ما خرج وقت ادائه) لم يقيده بقوله بعد خروجه لعلمه من قوله ما خرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او خروجه إنما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل خروجه من الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج قاله الناصر (قول المصنف وقت ادائه) أى الوقت الذى فعل كل العبادة فيه أو فيه وبعده أداء فان هذا هو المتقدم (قول الشارح من الزمان المذكور) بيان لوقت أدائه والمراد المذكور فى قوله المقدر شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء على الاتيان بالحج الفاسد مجاز لان وقته العمر فلا يخرج إلا على ما نقل عن الاسنوى من أنه إنما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا وإلا تضيق عليه فلا يجوز الخروج منه فلو خرج وفعله عاما آخر كان قضاء قاله القاضى حسين والمتولى والرويانى وطردوه فى كل عبادة واجبة دخل فيها وافسدها فما قيل انه يلزم ذلك فى الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فتكون قضاء ولا قائل به ليس بشىء وعلى الاول

ولو قال وقته كما قال في الاداء كفى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) اى لشيء (سبق له مقتض للفعل) أى لان يفعل وجوبا او ندبا فان الصلاة المندوبة تقضى فى الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب كقوله مقتضى احسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتضى كان أوضح وأخصر

فقد ادرك الصلاة ادرك وجوبها او ادرك وقتها الذى هو سبب فى وجوبها فلا يعارض ما هنا وما ذكره بقوله وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة الخ موافق لمذهب الامام مالك اما عندنا معاشر الشافعية فتجب بادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام (قوله ولو قال الخ) قيل انما قال المصنف وقت ادائه ليكون التعريف الاول للقضاء شاملا لما اذا وقع أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده فان هذا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقت أدائه ولا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقته اذ الزمن المفعول فيه المذكور وقت لفعل ذلك البعض وحينئذ فلا حاجة فى دفع خروج هذه الصورة الى قول الشارح الاتى لما اطلق البعض الخ (قوله استدراكا) مفعول لاجله عامله فعل اى لاجل الاستدراك بهذا الفعل الذى بعد الوقت للفعل الذى سبق طلب ايقاعه فى الوقت واراد بالفعل المعنى المصدرى وبالشيء الواقع عليه ما الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر واللام للتقوية (قوله للفعل) بدل اشتمال من ما او عطف بيان (قوله اى لان يفعل) نبه بكون المصدر مسبوكا من فعل المفعول على أن الملحوظ فى الاقتضاء السابق هو الفعل المطلوب دون خصوصية الفاعل من القاضى او غيره كما افصح به قوله مطلقا ومن فوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو المفعول لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الراجع ضميره المجرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان كلا وبعضا فى التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله وجوبا او ندبا) مفعول مطلق على حذف مضاف اى اقتضاء وجوب او اقتضاء ندب وأعربهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى النادب ويلزم عليه ان فى الاول ثلاثة مجازات احدها عقلى لان الموجب فى الحقيقة هو الله لا الخطاب وفى الثانى مجازان احدهما عقلى (قوله فان الصلاة المندوبة تقتضى) قال الزركشى الا ان تكون تابعة لما لا يقضى كنفل يوم الجمعة فلا يقضى (قوله ويقاس عليها الصوم) مقتضى قياس الصوم عليها وجود الدليل على قضاء الصلاة المندوبة ولعل الشارح لم يذكره لانه ليس بصدده (قوله فقوله) تفريع على قوله فان الصلاة المندوبة (قوله احسن الخ) لان تعريف من عبر بالوجوب لا يشمل قضاء المندوب قال الناصر العذر له بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقضى فقيل حقيقة وقيل مجازا اه وفيه ان هذا الاعتذار لا يدفع الاحسنية اذ شمول التعريف لسائر المذاهب احسن من اختصاصه ببعضها على انه غير جامع على نفس مذهبه بالنظر للفجر فان مذهبه قضاؤه الى الزوال الا ان يكون قائلا بمجازية قضائه بل التعبير بالحسن المشعر بجواز غيره انما هو عند من لا يشترط فى التعريف كونه جامعا ويجوز التعريف بالاخص اما عند من يشترط ذلك فالتعبير بقوله مقتض متعين (قوله كان اوضح واخصر) اما الاخصرية فظاهرة واما الاوضحية فلاتحاد متعلق الاقتضاء على هذا وتعدده على صنيع المصنف المحوج لخفاء معناه الى جعل قوله للفعل بدل اشتمال من قوله له بناء على تعلق له بمقتض وقد يدعى ان له يتعلق بسبق جيء به لزيادة الربط كما قالوه فى قوله تعالى اقترب للناس حسابهم هذا ما افاده الناصر موضحا وفى بعض رسائل فضلاء الروم ان تقديم الجار والمجرور فى قوله تعالى اقترب للناس حسابهم اهتماما بشان منكرى البعث بانهم مدنو منهم ومقرب لهم ومنذرون باختصاصهم

بوصف الحج بالاداء دون القضاء لوقوعه فى وقته المقدر له كما قاله السيد فى حاشية العضد (قول الشارح وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة) مبالغة للاشارة الى أن البعض فى هذا التعريف على عمومه غير مختص بما دون الركعة وإلا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح (قول الشارح وقد بقى من الوقت الخ) هذا موافق لمذهب الامام مالك أما عند الشافعى فتجب ادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام وحكاية الشارح له إنما هى على لسان المخالف القائل بالقول الضعيف فى القضاء (قول الشارح وجوبا أو ندبا) الاولى جعلهما مفعولا مطلقا على حذف مضاف أى اقتضاء وجوب الخ وأعربهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى النادب ويلزم عليه أن فى الأول ثلاث مجازات أحدها عقلى لان الموجب هو الله وفى الثانى مجازان أحدهما عقلى (قوله وفيه نظر) لا شيء فيه لان التعليل بقوله لان الصلاة الخ لا يقتضى كونه بصدد الاستدلال (قوله هو متقيد الخ) هذا لا ينافى الاحسنية (قوله لا يعتبر النقض بها) هذا كلام يقال فى النقض المتعلق بالبحث لا فى التعاريف لاشتراط أن تكون جامعة ولو للنادر ولو قال أن

(مطلقا) اى من المستدرك كما فى قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما فى قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لا منهما وإن انعقد سبب الوجوب او الندب فى حقهما لوجوب القضاء عليهما او ندبه لهما وخرج بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة

باختصاصهم بذلك الوعيد لا بمجرد ذكر المقترب كما فى قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر فان الجهة المنظور فيها هنا بيان المقترب دون المدنو منهم لان الآية نزلت لاثبات وقوع الساعة واقترابها بآيات تنذر بحلولها ومن جملتها انشقاق القمر وقيل ان اللام متعلقة بالفعل وتقديمها على الفاعل للمسارعة إلى ادخال الروعة فان نسبة الاقتراب اليهم من اول الامر مما يسوؤهم ويورثهم رهبة وانزعاجا من المقترب وجعلها تاكيدا للاضافة على ان الاصل المتعارف بين اوساط الناس اقترب حساب الناس ثم اقترب للناس الحساب ثم اقترب للناس حسابهم مع انه تعسف بمعزل عما يقتضيه المقام (قوله مطلقا) حال من الفعل كما اشار إلى ذلك الشارح بقوله أى من المستدرك اى حالة كون الفعل غير مقيد بالقاضى (قوله من غير) متعلق بفعل الصلاة والصوم ويجوز تعلقه بمقتض (قوله سبب الوجوب) وهو دخول الوقت مع التكليف فان الوقت سبب للوجوب ولو فى حق النائم والحائض وتخلف الوجوب او الندب لشىء آخر كوجود المانع لا ينفى سببيته فى نفسه (قوله لوجوب القضاء) علة لقوله وان انعقد وهذا يقتضى ان الوجوب بالسبب الاول إذ لو كان بأمر جديد لم ينعقد سبب الوجوب فى حقهما وسيأتى ان التحقيق ان القضاء بامر جديد (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) استدراك الشىء وإدراكه الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة فى وقتها جماعة مطلوب وان فعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه فرادى يوصل إلى ما سبق له مقتض فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد واخراجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على فعل الصلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين انتفاؤها لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثانى إلى ماسبق له مقتض وهو قضاء بلا نزاع فيكون الحد غير منعكس أفاده الناصر وأجاب سم عن الاول بان المفهوم من كلامهم ان الاستدراك ليس بمجرد الوصول إلى ماسبق له مقتض بل لابد من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية للخلل الواقع اولا اما بترك الفعل راسا واما بفعله على وجه فيه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة كذلك وعن الثانى بمنع عدم الصدق الذى ادعاه لانه تبين بانتفاء الطهارة طلب الفعل مرة اخرى بدليل آخر فاذا فعله مرة اخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لماسبق لفعله مقتض وهو الطلب الذى يبقى بانتفاء الطهارة وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد فقوله لسقوط المقتضى بالفعل الاول قلنا الساقط مقتضى الفعل الاول ولكن هنا مقتض آخر بدليل آخر عام طالب لفعل ماوقع على خلل مرة اخرى كما قلنا اه ونوقش جوابه عن الثانى بانه يلزم عليه ان ماسبق لفعله مقتض عبارة عن الفعل بعد الوقت لانه الذى اقتضاه المقتضى الآخر الجديد مع ان المراد بماسبق لفعله مقتض ماسبق طلب إيقاعه فى الوقت كما صرح به نفسه فى احد جوابيه عن الاول وكما يدل عليه تفسير الشارح قول المصنف مطلقا بقوله اى من المستدرك اومن غيره إذ لو صح ان يكون ما سبق لفعله مقتض عبارة عن الفعل بعد الوقت لم يحتج إلى قوله اومن غيره لان الفعل بعد الوقت مطلوب من نفس النائم والحائض فالاولى فى الجواب ان يقال لما تبين بانتفاء الطهارة عدم اجزاء الصلاة المفعولة فى الوقت لم يسقط بتلك الصلاة وحينئذ يكون قضاؤها بعد الوقت استدراكا لماسبق لفعله فى الوقت مقتض حكما والقضاء بأمر جديد ولاتنافى فليتامل جدا (قوله فهو غير مطرد) اى مانع وهذا كما قاله السعد فى حاشية العضد لا يرد على ابن الحاجب اذ لم يسبق لذلك وجوب كما عبر به هو

اطلاق القضاء فى هذه الصورة مجاز لكان اولى (قول الشارح لكن لو قال لماسبق له علة الخ) يمكن ان يقال ان المصنف جار على ان المكلف به المعنى الحاصل بالمصدر كما يظهر من قوله فيماسبق فان اقتضى الخطاب الفعل والشارح جار على ان المكلف به المعنى المصدري ولذا قدم هناك قوله لشىء فقوله هنا لماسبق اى لشىء سبق له أى لاجل ذلك الشىء الحاصل بالمصدر وهو المكلف به مقتض اى طالب ثم بين جهة الطلب والتعلق بقوله للفعل الذى هو المصدر وهذا المعنى لا يستفاد من عبارة الشارح فليتامل (قوله مفعول مطلق الخ) جعله العضد وتبعه السعد حالا من مقتض والشارح إلى ذلك اقرب حيث قال اى من المستدرك فانه يتعلق بالطلب بلا تكلف تدبر (قول الشارح سبب الوجوب الخ) وهو دخول الوقت مع التكليف والتخلف لوجود المانع فلا تنتفى سببيته فى نفسه (قول الشارح لوجوب القضاء) علة غائية لقوله انعقد فالسبب هو الاول

في الوقت بعده في جماعة مثلا ولما أطلق البعض في تعريف الاداء للعلم المتقدم اقتصر على الكل
في القضاء فيضم اليه ما خرج بالقيد من ان فعل اقل من ركعة في الوقت والباقي بعده قضاء
والفرق بين هذا وبين ذى الركعة انها تشتمل على معظم أفعال الصلاة إذ معظم الباقي كالتكرير
لها فجعل مابعد الوقت تابعا لها بخلاف مادونها

(قوله بعده) ظرف لاعادة أى بعد الوقت فهذه باطلة وليست باداء ولا قضاء وقوله مثلا أو فرادى والاولى
حذفه لانه لم يوجد قولهم باعادة الصلاة فرادى بعد الوقت (قوله ولما أطلق) اشار بذلك لدفع الاعتراض
على التعريف الاول للقضاء بانه غير منعكس لعدم شموله لما اذا فعل اقل من ركعة في الوقت والباقي بعده
(قوله بقيده المتقدم) وهو كون ذلك البعض ركعة وقوله في الاداء أى في تعريفه وقوله في القضاء أى في
تعريفه على القول الراجح (قوله فيضم اليه) أى الى الكل أى الى قوله أو الى القضاء أى الى حده ووجه ضم
ماخرج بالقيد الى ذلك ان الصلاة لا تخلو اما أن تكون أداء أو قضاء فما لم يكن منها اداء فهو قضاء قال
العلامة أحمد الغنيمى لا حاجة الى الضم المذكور بعد قوله في المتن فعل كل ماخرج وقت أدائه دون ان
يقول خرج وقته إذ وقت الاداء يخرج بكون الباقي أقل من ركعة كما تقدم وان لم يخرج الوقت الذى حدده
الشارح لكن المتبادر من قول الشارح سابقا ولو قال المصنف وقته الخ انه لا فرق عنده بين الوقت
ووقت الاداء من حيث المعنى وهو محل تأمل (قوله من ان فعل الخ) قال الناصر الصواب اسقاط ان وقضاء
بان يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده لان الذى ينطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد
الاداء ويضاف الى حد القضاء المذكور هو هذا الفعل لا كونه قضاء اه قال سم يجوز أن يكون الكلام
على حذف مضاف من الجانبين أى فيضم الى حكمه حكم ماخرج ولا شك ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى
حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز أن تكون من التعليلية أى ماخرج بالقيد من أجل ان فعل اقل من ركعة
الخ (قوله والفرق بين هذا) أى بين فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده (قوله وبين ذى الركعة) اى
الفعل ذى الركعة في الوقت والباقي بعده (قوله كالتكرير لها) قال الناصر انما لم يجعله تكريرا حقيقة

(قوله سبق المقتضى لفعل الشيء في نفسه) فيه أنه حينئذ ليس خارجا بقيد الاستدراك الذى أخرج به الشارح تبعا للعضد والسعد مع انه
لادليل على ذلك (قوله لم ينسبق لها مقتض) بل مقتضيها قائم فليس في فعلها استدراكا الذى معناه فعل ما تقدم طلبه فتم قول الشارح
انها خارجة بقيد الاستدراك (قوله فاذا فعله مرة أخرى الخ) يقتضى أن المفعول الثاني ليس عين الاول بل مثله فقوله بعد ذلك صدق
عليه انه استدراك لما سبق له مقتض أى لمثل ماسبق له مقتض وتسمية ذلك بالاستدراك لان الاول لما لم يكف في عدم توجه طلب آخر
كأن كان لم يفعل وكان الفعل الثاني كانه فعل عين ماسبق طلبه فاطلق عليه الاستدراك (قوله ماوقع على خلل) لعل المراد بالخلل هنا عدم اسقاط
القضاء بناء على أن الصحة اسقاط القضاء وإلا فقد تقدم له ان الخلل بترك الفعل رأسا أو بفعله على غير وجه الصحة والمفعول أولا
صحيح بناء على أن الصحة موافقة (١٥٤) الامر أو يقال معنى ماسبق على غير وجه الصحة المانعة لورد طلب آخر
تدبر (قوله قلت مقتضى قوله الخ) حاصله انه في الجواب الاول قرر ان المراد بالمقتضى مقتضى الاداء وهو الطالب للفعل في خصوص الوقت وهنا جعل المقتضى مقتضى القضاء فينافي ما تقدم وهذا الكلام حق فالصواب ان يقال ان المراد بالمقتضى هو المقتضى الاداء والمراد ماسبق لفعل مثله مقتض وتسمية فعل ذلك استدراكا مجاز كما تقدم وحقيقة عرفية وهذا الاشكال الثاني غير مختص بما اذا فعل المطلوب في الوقت ثم تبين فقط الشرط بل يأتى اذا تركه في الوقت وفعله بعده لان المفعول ثانيا غير المطلوب أولا إذ المقتضى الاول انما طلب الفعل في الوقت ولذا قال السعدان هذا
لان
التعريف للقضاء يقتضى أن لا يوجد قضاء أصلا (قوله انما استدرك بها الخ) في تسميته استدراكا تجوز لان الطلب قائم كما مر
(قول الشارح مثلا) يصح ان يرجع لقول المؤداة في الوقت فيدخل اعادة المقضية اى فعلها قضاء مرة ثانية فلا يكون فعلها الثاني
قضاء لعدم سبق مقتض لها في الوقت كذا قاله السعد والظاهر ان من يجوز الاعادة بعد الوقت لما فعل في الوقت لاجل الجماعة يجوز
ذلك لاجلها فيما فعل بعد الوقت إذ لا فرق ويصح أن يرجع لقوله في جماعة فيدخل ما إذا أعادها بعد الوقت فرادى بان طلب ذلك
كأن وقعت في الوقت مختلفا في صحتها فانه يطلب اعادتها ولو بعد الوقت مراعاة للقائل بالبطلان ولا يسمى ذلك قضاء نظرا لعقيدة
المعيد إما بالنظر لعقيدة من قال بالبطلان فهو قضاء فليتامل (قول الشارح للعلم بقيده المتقدم) يقتضى أن كون المفعول في الوقت
ركعة شرط وقد عرفت وجهه (قول الشارح لجعل مابعد الوقت تابعا لها)

مقتضاه ان تسمية الكل اداء بتبعية مابعد الوقت لما فيه وهو كذلك لكن تبعيته تقتضى الوصف بالاداء حقيقة لاتوسعا كما هو عند الاصوليين وسيأتى بيانه وقد يقال أن ماهنا توجيه لجعل الشارع ذلك قسما من

الأداء فلا ينافى أن الفقيه يطلق الاداء على ذلك حقيقة أخذا من قول الشارح أنه أداء إلا بطريق التبعية فليتأمل جدا (قوله ليس هذا تعريفا كاملا الخ) قد عرفت مما مر أن المراد بالموصول هو المعهود مما مر كما يشير اليه قول الشارح من كل العبادة الخ فاندفع ما قاله الناصر (قول الشارح قائلا فى المؤدى ما فعل) أى آتيا بعين عبارة ابن الحاجب فى المؤدى وهذا من جملة المعلل بالاشارة والاشارة وان اقتضت ان يعبر عن المقضى بما قضى إلا أنه لكفاية التعبير بما فعل عن المؤدى فى ذلك وملاحظة نكتة أخرى وهى الاختصار عبر عن المقتضى بالمفعول (قوله إلى افساد عبارة أخرى) ليس فى عبارة سم لفظ فساد وحذفها أولى كما يعرفه المتأمل يعنى وبجمعه ذلك يتعين الاشارة إلى خصوص فساد عبارة ابن الحاجب لانه هو الذى جمع دون غيره (قول الشارح وان كان اطلاقه عليه شائعا) هذا من جملة المقول على لسان المصنف فالاعتراض عليه اعتراض

(والمقضى المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين او قبله وبعده على الثانى وإنما عرف المصدر والمفعول المستغنى بأحدهما قائلا فى المؤدى ما فعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال اشارة إلى الاعتراض عليه فى ذلك اى المحوج لتصحيحه إلى تاويل المصدر بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل فى المقضى عما فعل إلى المفعول قال لانه اخصر منه اى بكلمة

لان التكرير هو الاتيان بالشىء ثانيا مرادا به تأكيد الأول وهذا ليس كذلك إذ ما بعد الركعة فى الصلاة مقصود فى نفسه كالاولى (قوله والمقضى المفعول) ال للعهد كما يشير اليه قوله من كل العبادة بناء على انها ليست موصولة وفيها كلام سيأتى (قوله المستغنى بأحدها) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر لا يقال هذا الاستغناء يوقع فى التكرار لانا نقول التكرار إنما يكون حيث انتفت الفائدة بالكلية والفائدة هنا موجودة وهى الاشارة التى ذكرها الشارح (قوله الذى صدر) صفة لمقول قائلا اعنى ما فعل (قوله قال) اى المصنف فى منع الموانع (قوله إشارة الخ) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على الجمع بين تعريفى المصدر والمفعول بل يكفى فيها الاقتصار على تعريف المؤدى قائلا فيه المؤدى ما فعل الخ ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الأبين إذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور إفادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة اخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب قال الكمال اسند الشارح ذلك إلى المصنف للتنبيه على انه لا يخلو عن نظر وكأنه والله اعلم يشير إلى ماقاله شيخه العلامة أبو عبدالله البرماوى فى شرح ألفية الاصول من إطلاق الاداء والقضاء فى عبارة الفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذى صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية كما يدل عليه جعل التعريف لهذا المعنى ايضا فى غير المختصر كالمنهاج وغيره اه وحيث كان حقيقة عرفية فلا يفهم من اطلاق الاداء والقضاء إلا المؤدى والمقضى كالخلق إذا اطلق فلا يفهم منه إلا المخلوق قال بعض من كتب للمصنف ان يمنع صيرورة الاداء والقضاء حقيقة عرفية فى المؤدى والمقضى ويقول انهما من المجاز الشائع كما يشير اليه قوله وإن كان إطلاقه عليه شائعا او من المشترك وعلى كل يبقى اعتراض المصنف على ابن الحاجب لان الاولى اجتناب المجاز ولو شائعا والمشترك فى مقام البيان خصوصا فى مقام التحديد اه اقول هذا محض تحامل أما أولا فلأن الاصل عدم الاشتراك ودعوى انه مجاز شائع لا دليل عليها بعد تصريح الشيخ البرماوى بانه حقيقة عرفية وهو ثقة فلا يسوغ لنا ان يدفع كلامه بمجرد الادعاء بل لابد من نقل قوى بالمجاز ولو سلمنا انه مجاز فلا ضير فى ذلك لان المجاز الشائع لا يتحاشى عن وقوعه فى التعريفات بل مطلق المجاز لا يمتنع منه إذا قامت القرينة خصوصا فى تعريف الاصوليين وأهل العربية وغاية ما يترتب على المجاز ذهاب حسن التعريف لا صحته ونحن من اول الكتاب إلى هنا يمر بنا تعريفات يرتكب المصنف فيها امورا لا يسوغها المحققون من حذف بعض الكلمات وحكاية الخلاف فى اثناء التعريف كما فى تعريفى القضاء على مقولين وامثال ذلك وأقربها هذا التعريف الذى نحن بصدده حيث قال والمقضى المفعول وهذا لا يصلح تعريفا بدون ماذكر فيه من المعونات والتاويلات التى ارتكبها الشارح اتكالا على ماسبق فى تعريف القضاء وجعل أو فى المقضى معرفة مع أنها موصولة ولو أن انسانا خوطب بهذا التعريف من اول وهلة لم يفهم شيئا من حقيقة المعرف سوى انه شىء وقع عليه الفعل وهذا المعنى مستفاد من نفس الصيغة ويشاركه فى ذلك كل ما كان على زنة اسم المفعول ويرحم الله من يقول

ولست بالموجب حقا لمن * لا يوجب الحق على نفسه

(قوله لانه اخصر منه اى بكلمة) وإن كان ذلك اخصر من هذا حروفا وفيه اشارة إلى ان الغرض قد يتعلق

على المصنف دون الشارح (قول الشارح قال لانه أخصر منه) لعل نكتة الاسناد اليه هنا ما يأتى من الاعتراض بأن اللام أيضا كلمة لا حرف تعريف (قوله يتعلق بالكلمات) ونكتته دفع الثقل الذى يحصل من تكرار اللفظ لو عبر هنا بما عبر به هناك

(قوله اسم جنس) فيه انه لو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التى ذكرها الشارح كافادة الاسد للحيوان المفترس ونحن لا نفهم منه شيئا وراء معنى المشتق إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح وايضا اسماء الاجناس جوامد وهذا مشتق كما ينادى به ذكر حرف الجر بعده متعلقا به تدبر (قول الشارح كالجزء من مدخولها) أى يشبه الجزء (قول الشارح كالجزء من مدخولها) قال الناصر ان قلت كيف يعقل انها كجزء من مدخولها الذى هى خارجة عنه قلت المراد من مدخولها معها يعنى انها كجزء من مجموع مدخولها معها إذ لا يمكن أن تكون كجزء من شىء عبر عنه بانه مدخول لها فى انه مدخول لها فيجاب بما اجاب به وهو أن المراد انها كجزء من مجموعها مع مدخولها وفيه ان اللام حينئذ جزء من ذلك المجموع لا كجزئه إلا ان يقال المراد بقرينة السياق انها كجزء من مجموع ما دخلت عليه معها ملاحظا انه كلمة واحدة مع كونه فى الحقيقة كلمتين والحق انه لا حاجة إلى جميع ذلك بل المراد كما هو ظاهر انها كالميم من مفعول فى انها لا تعد كلمة اخرى فليتامل (قوله وفيه انها ليست جزءا الخ) لعله اراد انها ليست جزءا ولا كجزء مما لوحظ فيه الهيئة الاجتماعية بان يكون بعض الهيئة مع ذلك الجزء تامل (قول الشارح وزاد مسئلة البعض) هذا اعتذار عن المصنف فى ذكر مالم يعهد عند الاصوليين فانهم لا يصفون ما وقع منه ركعة فقط فى الوقت باداء ولا قضاء لا حقيقة ولا مجازا وحاصله انه زاده متابعة لظاهر كلام الفقهاء وفى قوله جريا الخ اعتراض على المصنف فكانه يقول ما تابع مذهب اهل فنه بل جرى وعدى إلى مذهب غيرهم ومع ذلك لم يجر على تحقيق بل على ظاهر الكلام كذا قيل وستعرف ان ما جرى عليه الفقهاء تحقيق أيضا منظور فيه للدليل قابل

إذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة وزاد مسئلة البعض على الاصوليين فى فى تعريفى الاداء

بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (قوله إذ لام التعريف الخ) اعترضه الناصر بان اللام فى ذلك اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه وهو قوى وجواب سم بان لام التعريف فى عبارة الشارح تحتمل الموصولية لانها دالة على تعيين مسماها فالمراد بها الموصولة وان المصنف جعل لفظ المعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول اه لا يخفى فساده أما ما ادعاه من ان لام التعريف فى عبارة الشارح تحمل على الموصولية فاستحداث اصطلاح لم يقله احد من النحاة كيف والمعرفة حرف والموصولة اسم والمعرفة لتعيين مدخولها والموصولة لتعيين مسماها بقرينة الصلة ولكل منهما احكام تخصه ولم تر احدا من النحاة يستعمل المعرفة فى الموصولة واما جعل لفظ المفعول اسم جنس فدعوى لا دليل عليها كيف ولو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التى ذكرها الشارح كافادة اسد للحيوان المفترس ونحن إذا قيل لنا المقضى المفعول لم نفهم منه إلا المعنى الوصفى الذى هو معنى المشتق ولا نفهم شيئا وراء ذلك إلا إذا ذكر بعده ما قاله الشارح فتفهم حينئذ المعنى المراد وأيضا أسماء الاجناس من الاوضاع العربية كالمشتقات فالاقدام على جعل المشتق اسم جنس نسخ للوضع العربى على ان أسماء الاجناس جوامد والمفعول مشتق فاين هذا من ذلك وحينئذ يتعين ان يكون اسم مفعول حتى يلتئم مع ما بعده ويرتبط الكلام بعضه ببعض وذكر حرف الجر بعده ينادى على فساد دعوى أنه اسم جنس إذ لا يتعلق الجار والمجرور بالجامد تامل منصفا (قوله كالجزء من مدخولها) أى تشبه الجزء وليست جزءا حقيقة فهى كالميم مثلا فقول الناصر كيف يعقل انها جزء من مدخولها التى هى خارجة عنه لا يتجه إلا لو قال جزء بحذف الكاف ولا حاجة لما اجاب به بقوله المراد من مدخولها معها (قوله وزاد مسئلة البعض) بيان لعذر المصنف فى اثباته بما لم يعهد من كلام الاصوليين من ذكر لفظ البعض فى تعريفى الاداء والقضاء فانهم لا يصفون الصلاة ذات البعض فى الوقت بالاداء ولا بالقضاء لا حقيقة ولا مجازا واعترضه الناصر بان التعريف ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى واجاب بان اطلاق المسالة عليه مجاز علاقته اللزوم فانه يستلزم مسئلة وحكما اه ولو ان الشارح قال وزاد لفظ البعض لسلم من هذا وقد اعترض على المصنف بانه ما كان ينبغى له ذلك لان فيه خلط اصطلاح باصطلاح ومع ذلك هو مبنى على الظاهر دون التحقيق واقول

فتسميته ظاهرا بالنسبة لكلام الاصوليين وإلا فهو تحقيق ايضا فتدبر (قوله واحسن منه ان يجاب الخ) الاحسن فيه فضلا عن الاحسنية بل لا صحة له أصلا إذ الغرض من التعريف مباين للغرض من الحكم الذى هو حقيقة المسئلة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرف وتصورها وهذا يقتضى ان يكون المعرف مجهولا من الجهة التى يطلب شرحه بها بسبب التعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للموضوع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه ان يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرف ومقصودا اثباته له كما هو قضية جعله مسئله كان المقصود ليس بيان حقيقته بل اثبات هذا الحكم له وهذا تناف او ليس ان المسئلة مطلوب خبرى يبرهن عليه فى العلم فهى لا تكون إلا نظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البديهى قد يعد من

المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضرورى أن المعرف مع التعريف ليس مما يطلب بالدليل بل حمله عليه حمل صورى ولذا قال بعضهم ان الكلام على تقدير اى التفسيرية إذ لو طلب بالدليل لكان المطلوب ان هذه الذاتيات ذاتيات للمحدود وقد قال العضد شرحا لقول ابن الحاجب فى المختصر ولا يحصل الحد ببرهان لانه وسط الخ الحد لا يكتسب بالبرهان لوجهين احدهما ان البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول امر فى المحكوم عليه فلو قدر فى الحد وسط لكان مستلزما عين المحكوم عليه لان الحد ليس أمرا غير حقيقة المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما انه لا بد فى الدليل من تعقل المفرد لوجوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل اقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتاخر عنه فيلزم الدور فان قيل فيجىء مثله فى التصديق قلنا لا نسلم فان المطلوب ليس تعقل النسبة بل نفيها أو اثباتها والموقوف عليه تعقلها لا هما بخلاف الحد فان المطلوب تعقله لا ثبوته ومن جهة ان الحد لا يحصل ببرهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن اه ومن طلب زيادة على ذلك فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء (قول الشارح جريا على ظاهر كلام الفقهاء الخ) حاصل ما استفيد من كلامه اصطلاحات ثلاثة الاول اصطلاح جمهور الفقهاء وهو وصف جميع الصلاة التى وقع منها ركعة فى الوقت والباقى بعده بالاداء حقيقة على قول وهو الراجح وبالقضاء حقيقة على قول آخر نظرا فى كل من القولين الى ما يدل عليه من الادلة لحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة فى الاول فان ظاهره أن هذه الصلاة توصف بالاداء حقيقة الثانى اصطلاح الاصوليين وهو عدم وصف الصلاة المذكورة بهما نظرا للتحقيق أعنى عدم وقوع جميعها فى الوقت وعدم وقوع جميعها بعده وظهر أن وصف جمهور الفقهاء لها بهما باعتبار هذا التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعية ما بعد الوقت له على القول بالاداء او العكس على القول بالقضاء الثالث اصطلاح بعض الفقهاء وهو ما حققه حيث وصف ما فى الوقت من تلك الصلاة بالاداء وما بعده بالقضاء وبهذا اتضح تباين الاقوال الثلاثة وان الاصوليين لا يصفون الصلاة المذكورة بهما مجازا بالتبعية المتقدمة (قول الشارح الواصفين) أى جمهورهم لا كلهم اخذا من قوله وبعض الفقهاء حقق (قول الشارح بهما) اى بالاداء حقيقة على قول وبالقضاء حقيقة على قول لا بهما معا وهو ظاهر (قول الشارح فى التحقيق) اى باعتبار التحقيق لو نظروا اليه والواقع انهم اى جمهور الفقهاء لم ينظروا اليه فى كونها اداء بل نظروا فى كل من القولين الى ما دل عليه من الادلة فاكتفوا فى اتصافه بالاداء حقيقة باشتمال الواقع فى الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك يوقع ركعة فى الوقت وجعلوا ما بعد الوقت تابعا لما فيه تبعية تقتضى الوصف بالاداء حقيقة بخلاف التبعية على قول الاصوليين فانها تقتضى الوصف بذلك توسعا وكذا يقال فى القضاء وهذا المعنى هو ما قدمه الشارح فى قوله لجعل ما بعد الوقت تابعا لها على احتمال

والقضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة فى الوقت بهما وان كان وصفها بهما فى التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء

قابل هذا الصنيع فى التعريف بما اعترض به على ابن الحاجب وانظر أيهما يسوغ دون الآخر يظهر لك تاييد ما ذكرناه سابقا من ارتكاب المصنف فى التعريفات ما لا يرتكبه غيره من المسامحات ومما يتعجب منه هنا ما قاله بعض من كتب من المتأخرين وتبعه شيخنا وادعى انه حسن ان اطلاق المسئلة باعتبار مجموع المعرف والتعريف وهو قوله والاداء فعل الخ ومجموع المعرف والتعريف مسئلة والمركب التقييدى هو التعريف فقط اه وهو ليس بصحيح فى نفسه فضلا عن ان يكون حسنا وبيان ذلك ان الغرض من التعريف مباين للغرض من الحكم الذى هو حقيقة المسئلة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرف وتصورها بذكر التعريف وهذا يقتضى ان يكون المعروف مجهولا من الجهة التى يطلب بها شرحه بالتعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للموضوع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه أن يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرف ومقصودا اثباته له كما هو قضية جعله مسئلة كان المقصود ليس بيان حقيقته بل اثبات هذا الحكم له وهذا تناف اوليس ان المناطقة عدوا المعرفات من التصورات فلو كانت من المسائل لعدت من التصديقات أوليس ان المسئلة مطلوب خبرى يبرهن عليه فى العلم فهى لا تكون الا نظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البديهى قد يعد من المسائل واذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضرورى ان المعرف مع التعريف ليس مما يطلب بالدليل وان حمله على المعرف حمل صورى لا حقيقى (قوله الواصفين لذات الركعة) اى للصلاة ذات الركعة (قوله وإن كان وصفها) أى ذات الركعة بهما أى بالاداء على قول والقضاء على آخر وقوله فى التحقيق اى على التحقيق الملحوظ للاصوليين من نفى الوصف بالاداء وبالقضاء فان اصطلاحهم ان ما بعضه فى الوقت وبعضه الآخر بعده لا يوصف باداء ولا بقضاء وليس المراد الملحوظ فى التبعية لما قبل الوقت او عكسه كما فهم الكمال والنجارى حتى ينافى قوله زاد مسئلة الخ (قوله بتبعية الخ) خبر كان والباء سببية وقوله ما بعد الوقت لما فيه اى على قول الاداء وقوله والعكس اى على قول القضاء وهو معطوف على تبعية اى وبعكس

تقدم ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلا فى مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق إلا مجرد انتفاء الأداء إلا أن الفقهاء لما أثبتوا الأداء أخذا من الحديث كان بالنظر إلى التحقيق تبعيا لا أصليا وعلى هذا فذات الركعة فى الوقت لا توصف بأداء ولا بقضاء لا كلا ولا بعضا لا حقيقة ولا مجازا بالتبعية المذكورة (قول الشارح وبعض الفقهاء) هو أبو إسحق المروزى ومن تبعه حقق تحقيقا غير تحقيق الأصوليين فوصف ما فى الوقت منها أى الصلاة ولو أقل من ركعة كما نقله الجوهرى (قوله الذى فرضه غيره) أى لعدم كونه معهودا وإن كانت العبادة كلها قد توصف بوصفين باعتبارين كما فى الصلاة فى مكان مغصوب (قول الشارح وكذا على الأداء نظرا للتحقيق) أى تحقيق الأصوليين وحاصله أن الفقهاء وإن جعلوا ذلك أداء حقيقة لا يقطعون النظر فى الاثم عن قول الاصولى أن ما بعد الوقت تابع لما فيه تبعية لا تقتضى الوصف بالاداء حقيقة المانع من الاثم بناء على التقرير الاول او عن قوله ان تلك الصلاة ليست باداء فقط بناء على التقرير الثانى ولم يقل وكذا على التحقيق الملحوظ للاصوليين لان توهم عدم الاثم إنما هو عند من يقول بالاداء فلابد ان يكون إثبات الاثم بالنظر اليه على انه لا تعلق للاصولى بالاثم وعدمه فليتامل وانما فصله بكذا لما ذكره فيه من الخلاف فقوله وقيل من مدخول كذا هذا وبقى قول نقله الجوهرى وهو أن من أدرك من وقت الصلاة ركعة لا يخرج وقتها المقدر لها شرعا أخذا من قول الشافعى ذلك فى الصبح لكنه لما كان ضعيفا جدا لم يعولوا عليه هنا فليتامل فى هذا المقام فانه مزلة اقدام (قول الشارح فى وقت الاداء له) قد عرفت فيما تقدم مساواة وقته لوقت أدائه لما مر من أن القضاء مقابل الاداء فيكون وقته نقيض وقته لكان ووقت الاداء هو جميع الوقت لقوله فيه فعل الكل أو ركعة قبل خروج وقته وذلك هو الوقت من أوله إلى آخره وحينئذ يكون وقت القضاء مقابلا لهذا فاذا قلنا القضاء فعل الكل بعد خروج وقته يكون المراد بعد خروج وقت الاداء المتقدم وهو جميع الوقت فلذا قال الشارح هناك بالمساواة فى المراد مع الاخصرية بخلاف ما هنا فان المعتبر فى الاعادة فعل الكل فى وقت الاداء لا البعض وحينئذ فوقت الاداء هنا معناه ما تكون الصلاة بتمامها فيه أداء وذلك قد يكون هو وقت الاداء المتقدم وقد يكون بعضه منه وهو ما يسع ركعة والباقى خارجه كما يصرح بذلك جعل الشارح فيما تقدم الفعل الواقع بعضه الذى هو ركعة فى الوقت والباقى خارجه كله أداء وحينئذ فوقته وقت

حقق فوصف ما فى الوقت منها بالأداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة فى الوصف بذلك الذى فر منه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصلى بالتأخير وكذا على الأداء نظرا للتحقيق وقيل لا نظرا للظاهر المستند للحديث (والاعادة فعله) أى المعاد أى فعل الشىء ثانيا (فى وقت الاداء) له (قيل لخلل) فى فعله اولا من فوات شرط او ركن كالصلاة

هذه التبعية وهو تبعية ما فى الوقت ما بعده (قوله حقق) أى تحقيقا آخر مغاير التحقيق الملحوظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله الذى فرضه غيره) نعت للتبعيض ووجه الفرار من ذلك ان وصف بعض العبادة بوصف ووصف بعضها الآخر بضده غير معهود وإن كان وصفها كلها بوصفين باعتبارين مختلفتين معهودا كما فى الصلاة فى المغصوب (قوله والقضاء) بالجر عطف على هذا اى وعلى قول القضاء (قوله نظر اللظاهر) اى ظاهر كلام الفقهاء (قوله للحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة (قوله والاعادة فعله الخ) قياس ما مر للمصنف ان يعرف المعاد بعد تعريف الاعادة وكانه تركه لما أن الاعادة قسم من الاداء عنده أو للاستغناء عنه بقوله فالصلاة المكررة معادة (قوله أى المعاد) أشار به إلى ان الضمير لما يفهم من الاعادة وقوله اى فعل الشىء ثانيا دفع به ما يقال انه يلزم على اخذ المعاد فى تعريف الاعادة الدور وأن المعاد هو المفعول ثانيا فلا يصدق التعريف إلا إذا فعل الشىء ثالثا ولا يصدق بما فعل ثانيا مع انه المراد وحاصل الجواب عن الاول ان المراد بالمعاد الذات مجردة عن الوصف فلا دور وعن الثانى بأن المراد بفعل المعاد الفعل الذى يصير به الشىء معادا وهو فعله ثانيا وأورد أيضا أن التعريف على التفسير المذكور لا يشمل إلا الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ويجاب عنه بأن الاعادة مقيدة بالمرة الاولى كما عليه الكثير أو أن المراد بالثانى خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثانى وفيه بعد ولو أن الشارح جعل مرجع الضمير المفعول فى قوله والمقضى المفعول لسلم التعريف من هذه التكلفات المندفع بها ما اورد على التعريف بجعل الضمير عائدا للمعاد واستغنى عن قوله أى فعل الشىء ثانيا وما أورده عليه سم بان المفعول فى عبارة المصنف مقيد بكونه فعل بعد خروج الوقت ويستحيل مع ذلك فعله ثانيا فى الوقت مدفوع بان الضمير يرجع اليه مجردا عن قيده وارتكاب الاستخدام أهون من هذه التكلفات مع أنه كثير شائع وما ادعاه من ان ذلك تكلف نقول هو كذلك إلا انه تكلف واحد سهل فى نفسه فهو احق بالرعاية من تكلفات كثيرة بعيدة مع ما فيه من رجوع الضمير إلى مذكور مصرح به لا ما لا يدل عليه لزوما كما صنع الشارح (قوله فى وقت الاداء له) قال الناصر الاوضح والاخصر فى وقته ودفعه سم بانه لو عبر بذلك

مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهو (وقيل لعذر) من خلل فى فعله أولا أو حصول فضيلة لم تكن فى فعله أولا (فالصلاة المكررة) وهى فى الاصل المفعولة فى وقت الاداء فى جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثانى لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لانتفاء الخلل والاول هو المشهور الذى جزم به الامام الرازى وغيره ورجحه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظر الاستعمال الفقهاء الاوفق له الثانى ولم يرجح الثانى لتردده فى شموله لاحد قسمى ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة فى وقت الاداء فى جماعة بعد اخرى الذى هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أورع أو الجمع أكثر أو المكان أشرف فقسم استوائها بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هى حكمة الاستحباب وإن لم يطلع عليها قد يقال يعتبر احتماله فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة فى وقت ادائها ثانيا لعذر او غيره ثم ظاهر كلام المصنف

لكان المتبادر منه انه لابد من وقوع جميع المعاد فى الوقت فلا يشمل مالو أوقع ركعة منه فى الوقت والثانية خارجه (قوله مع النجاسة الخ) فيه نشر على ترتيب اللف ولو قال بدون الطهارة الخ لكان اخصر واوفق بقوله لفوات شرط (قوله سهوا) قيد فى المسئلتين قبله احترز به عن العمد فان الفعل معه كالعدم لا يعتد به فالفعل بعده ليس ثانيا فلا اعادة حينئذ (قوله قيل لخلل الخ) من تتمة التعريف كما صرح به فى منع الموانع وهو على طريقته التى انفرد بها من حكاية الاقوال ضمن التعريف كما تقدم غير مرة لا يقال الترديد مناف للتعريف لانا نقول انه ليس من الترديد المنافى له بل هو اشارة إلى اختلاف فى التعريف وانهما تعريفان قال بكل منهما قائل وكأنه قال الاعادة قيل فعله فى وقت الاداء لخلل وقيل فعله فى وقت الاداء لعذر (قوله او حصول فضيلة) بهذا القدر يتميز العذر عن الخلل فالعذر اعم (قوله وهى فى الاصل) اى اصل وضعها فى عرفهم بمعنى أنها وضعت ابتداء لذلك المعنى ثم ألحق به غيره (قوله نظر الاستعمال الفقهاء) فيه اشارة إلى ان الفقهاء لم يصرحوا بهذا التعريف وانما هو موافق لاستعمالهم الاعادة فيما كان لخلل او حصول فضيلة (قوله الاوفق له الثانى) فيه رفع افعل التفضيل للظاهر فى الاثبات وهو قليل وقضية التعبير بافعل التفضيل ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشىء ثانيا لخلل وهو كذلك وإن نظر فيه سم (قوله لاحد قسمى) المراد باحدهما استواء الجماعتين والقسم الثانى زيادة الجماعة الثانية بفضيلة وقد ذكرهما الشارح بقوله استوت الجماعتان أم زادت الخ وبقى قسم ثالث وهو ما اذا زادت الاولى وكأنه تركه لانه لا يناسب قوله لعذر الا ان صريح كلام فقهائنا يسن الاعادة وإن زادت الاولى وقد يقال انه يعد من العذر ايضا حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها هى زائدة على فضيلة الاولى فظهر لن التعريف الثانى يشمل الاعادة الواجبة والمستحبة قطعا وهى اعادة ما وقع أولا فرادى التى هى الاصل والمستحبة على الصحيح وهى ماذكره الشارح من القسمين والقسم المتردد فتمت الاقسام خمسة (قوله من كون الامام الخ) بيان للفضيلة ولا يخفى ان الفضيلة لا تنحصر فيما ذكر فالقصد مجرد التمثيل (قوله يعتبر احتماله) اى احتمال قسم استوائهما اشتمال الثانية على فضيلة فيكون عذرا فيتناوله التعريف فضمير احتماله لقسم واضافة احتمال للضمير من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف للعلم به كما قدرناه (قوله وقد يقال لا فلا) اى وقد يقال لا يعتبر احتمال اشتمالها على فضيلة فينعدم العذر فلا يتناوله التعريف (قوله ويكون التعريف الشامل الخ) مرتب على قوله فلا وأورد ان التعريف المذكور يشمل ما اذا صليت الثانية فرادى والاولى فى جماعة مع عدم جوازه ويجاب بان فى الكلام قيدا متروكا لظهوره وهو كون الثانية فى صورة غير العذر جماعة (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) اى حيث عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف الاعادة بما يندرج فى

اداء قطعا فلذا كان وقت الاداء هنا مفيد ما لا يفيده وقته ولذا سكت عليه الشارح رضى الله عنه والحواشى بنوا كلامهم هنا على ما سلكوه هناك وقد عرفت حاله فليتأمل فانه يحتاج للطف القريحة (قول الشارح لاحد قسمى) المراد هو استواء الجماعتين والثانى زيادة وقد ذكرهما بقوله استوت الجماعتان الخ وبقى ما إذا زادت الاولى فهو ثالث وما إذا وقعت الاولى مختلة أو فرادى فالاقسام على الثانى خمسة وإنما لم يقل الشارح بعد قوله أم زادت الثانية أو الاولى لانه لا يناسب قوله لعذر وما قيل ان من العذر حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها شىء زائد على فضيلة الاولى فيشملها قول المصنف لعذر ليس بشىء لانه لو كان المراد بالفضيلة ما يشمل ذلك لم يصح للمصنف ان يتردد فى قسم الاستواء وحينئذ فالمراد بالفضيلة شىء لم يوجد جنسه فى الاولى فتدبر

(قول الشارح ولم تسبق بأداء مختل) بان لم تسبق باداء اصلا او سبقت باداء صحيح فما سبق باداء صحيح اداء وهو قول مخالف لكلامي العضد والسعد اما الاول فانه يقول الاعادة قسم من الاداء واما الثاني فلانه يقول انه إعادة فتدبر (قوله المصنف والحكم الشرعي الخ) إنما قيد بقوله الشرعي ردا على من قال لامدى ان الرخصة والعزيمة من اقسام خطاب الوضع بناء على ما تقدم من ان خطاب الوضع ليس من الحكم الشرعي باصطلاح المصنف ومن معه الذي هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ولا يرد أنه متى أطلق انصرف اليه لانه قد يتوهم لذكر هذا التقسيم بعد الخطابين جميعا إرادة مطلق الحكم ووجه الرد إطباق الكل على تقسيم متعلقها إلى واجب وغيره من أقسام متعلق خطاب التكليف ماعدا الحرام ولا شك أنه يلزم من تقسيم المتعلق إلى ذلك تقسيم المتعلق بالكسر إلى إيجاب وغيره من اقسام الخطاب المذكور وماعدا التحريم (قول الشارح أي المأخوذ من الشرع) المراد بالاخذ العلم والمراد بالمأخوذ منه النسب التامة ودلالتها عليه دلالة الاثر على المؤثر ويحتمل ان المراد (١٦٠) بالشرع دليله نحو الكتاب والسنة فان اللفظي دليل النفسي كما مر (قوله فقول الكمال وشيخ الاسلام) قد عرفت مما مر ان التعلق جزء من مفهوم الحكم لا من حقيقته كالبصر جزء من مفهوم العمى دون ماهيته وحقيقته فالحق ماقاله الكمال وشيخ الاسلام وعلى هذا فقول الشارح فيما يأتي فالحكم المتغير اليه أي المتغير التعلق اليه اما الخطاب وهو حقيقة الحكم فلا يتغير فيه فمعنى العبارة حينئذ والخطاب إن انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة فهو الرخصة وهو حينئذ مفيد لما هو المقرر من أن الخطاب شيء واحد لا تعدد فيه وإنما تخالف بحسب التعلق فليتأمل (قوله وصف عارض للحكم) هو كذلك لما عرفت من الفرق بين حقيقة الشيء ومفهومه ولا يلزم من اعتباره في المفهوم اعتباره من أجزاء الحقيقة (قوله أي انتقل من تحققه الخ) الاولى أنه انتقل من بمعنى صعوبة له باعتبار تحققه في جزئي صعب إلى سهولة له باعتبار تحققه في جزئي سهل (قوله إلى عدم انحصار التغيير) قال شيخنا رحمه الله اقسام التغيير ستة وثلاثون عقلا لان المنتقل منه هو احد الاحكام الستة والمنتقل اليه كذلك فاذا ضربت ستة في ستة كان الحاصل ستة وثلاثين يسقط منها ستة وهي الانتقال من كل إلى نفسه يبقى ثلاثون فما كان فيه الانتقال من صعب إلى سهل كان رخصة وذلك (١) كما في الانتقال من حرمة إلى الخمسة الباقية ومن وجوب إلى ماعدا الحرمة ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه اليه أو إلى مندوب او

أن الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسيم له كما قال في المنهاج العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء وإلا فاعادة (والحكم الشرعي) أي من المأخوذ من الشرع (ان تغير)

الاداء (قوله أن الاعادة قسم الخ) لانها أداء مقيد بالفعل ثانيا للخلل أو للعذر والاداء أعم (قوله وهو كما قال) اي المصنف في شرح المختصر والعضد موافق له ايضا فانه قال الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم الا ان التفتازاني في حاشية العضد قال ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اقسام متباينة وان مافعل ثانيا في وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء ولم نطلع على مايوافق كلام الشارح يعني العضد صريحا وسم انتصر للشارح بما فيه مزيد تكلف والنفس إلى كلام التفتازاني تميل (قوله مصطلح الاكثرين) اي مصطلح عليه عند الاكثرين فحذف الجار والمجرور مع انه نائب الفاعل ويمكن الجواب بان الجار حذف أولا فارتفع الضمير واستتر في اسم المفعول بعد اتصاله اليه توسعا (قوله وقيل أنها قسيم له) أن يقيد الاداء بالاولية والاعادة بالثانوية والقدر المشترك بينهما العبادة الواقعة في وقتها المعين واما تقييد الاعادة بالخلل او العذر فهو بيان لسبب الاعادة لا فصل مميز فظهر أن الاعادة اخص من الاداء على مصطلح المصنف والاكثرين ومباينة كالاداء للقضاء وعلى القول بانها قسيم للاداء تكون الثلاثة متباينة (قوله ولم يسبق بأدء مختل) أي بأن لم يسبق بأداء أصلا أو سبق بأداء صحيح فما سبق باداء صحيح أداء لا اعادة قال الناصر وهو قول ثالث مخالف لقول العضد والتفتازاني اه اما مخالفته للعضد فلانه يقول ان الاعادة قسم من الاداء واما مخالفته للتفتازاني فلانه يقول إن مافعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء لا قضاء بل إعادة فقط (قوله وإلا فاعادة) قضيته انها إذا وقعت بعد الوقت وكانت قد سبقت باداء مختل فانها تسمى إعادة لدخول ذلك تحت إلا وليس كذلك قطعا اذ هذه قضاء والاعادة مخصوصة بما فعل في الوقت كما هي للمصنف والجواب ان قوله إن وقعت لم يعتبر للاحتراز بل اعتبر مقسما وموضوعا والمعتبر للاحتراز هو قوله ولم تسبق باداء مختل ولو قال العبادة الواقعة في الوقت إن لم تسبق الخ كان اوضح تامل (قوله والحكم الشرعي) هذا القيد كما لا يضر لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه ناصر وسم تكلف لبيان الحاجة بما لا داعي اليه وغاية مايقال انه ذكر للايضاح (قوله الماخوذ من الشرع) أشار به إلى ان النسبة اليه من حيث الاخذ منه والمراد به الاحكام بمعنى النسبة التامة والماخوذ هو الحكم بمعنى الخطاب السابق فلم يلزم اتحاد الماخوذ والماخوذ منه كذا قيل واقول لا معنى لاخذ الحكم بمعنى الخطاب من الحكم بمعنى النسبة التامة إذ الحكم

(١) قوله كما في الانتقال من حرمة الخ أي فاقسام الرخصة بحسب الانتقال والتغير خمسة عشر وقوله وأما على ما حمله على ما يأتي في كلام الشارح فلا ينتقل الخ اى فتكون الاقسام ثلاثة عشر وقوله وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضي انه الخ اى فتكون الاقسام خمسة او اربعة فقط فتنبه اه كاتبه

خلاف الاولى ومن خلاف الاولى الى مباح أو الى مندوب لكن هذا على ظاهر كلام الماوردى من ان الرخصة تكون كراهة و أما على حمله على ما يأتى فى كلام الشارح فلا ينتقل فى الرخصة الى كراهة وقد علم من ذلك أن المنتقل منه فى الرخصة يكون حرمة وغيرها كما يشير اليه قول الشارح كما تغير من الحرمة الخ ويصرح به قوله فيما يأتى ومن الرخصة الخ وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضى انه لا يكون إلا حرمة (قول الشارح كان تغير من الحرمة الخ) اما ان معناه تغير الحكم الكلى من تحققه فى التحريم الى تحققه فى التحليل أو تبنى الكلام على اتحاد نحو الايجاب والوجوب واما ان يكون معناه أن المتغير هو التعلق الكلى من تحققه فى تعلق الخطاب بالتحريم

من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (الى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك الى الحل له (لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى)

بمعنى الخطاب هو الكلام النفسى لا يقال هو بمعنى دلالته عليه لانا نقول الامر بالعكس لان الدال هو الخطاب فالاحسن ان يراد بالحكم المأخوذ الحكم بمعنى النسبة والمأخوذ منه هى النصوص الذى جاءت بها الرسل (قوله من حيث تعلقه) أى لا من حيث ذاته لانه قديم لا يتغير وإضافة التعلق للضمير الراجع للحكم من إضافة الجزء الى كله لا من اضافة المصدر الى فاعله لاقتضائها عروض التعلق له وخروجه عنه مع انه قد سبق انه جزء منه ونبه الشارح بهذه الحيثية على ان المتغير أولا وبالذات هو جزء الحكم وان تغير الحكم ثانيا وبالعرض بتغير جزئه وتغير التعلق انعدامه ووجود تعلق خطاب اخر بدله فيكون هذا الخطاب حكما بدل الحكم المنعدم بانعدام تعلقه وهذا هو الموافق لما درج عليه المصنف والشارح سابقا من ان الحكم مجموع الخطاب والتعلق التنجيزى واما قول الكمال وشيخ الاسلام ان الشارح اشار بقوله من حيث تعلقه الى ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم وتغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسى القديم فلا يوافق ماسبق للمصنف والشارح وإنما هو مبنى على ما اسلفناه من ان التعلق خارج عن مفهوم الحكم وقد تقدم شرح ذلك (قوله من صعوبة) من متعلقة بتغير او ابتدائية متعلقة بمحذوف داخلة على محذوف اى ان تغير تغيرا ناشئا من تعلق ذى صعوبة وفيه اشارة الى ان المتغير منه محذوف لدلالة المتغير اليه عليه ثم ظاهره ان ذات الحكم لا تغير فيها بل فى وصفها من الصعوبة والسهولة وذلك يخالف قوله من الحرمة الى الحل فانه يقتضى ان التغير من حكم الى حكم وقوله اى فالحكم المتغير اليه ويجاب بانهما متلازمان فان الصفة للحكم فاذا تغير الحكم تغيرت صفته وكذا اذا تغيرت الصفة وان من تبعيضية وهى ومجرورها حال من ضمير تغير والصعوبة والسهولة بمعنى الصعب والسهل او على تقدير مضاف اى ذى صعوبة وذى سهولة والمعنى والحكم الشرعى ان تغير حال كونه كائنا قبل التغير من الصعب الى السهل فرخصة فقوله الآتى من الحرمة اى كائنا من الحرمة (قوله الى الحل له) اى للفعل او الترك وافرد الضمير لان العطف باو. ههنا نكتة يتنبه لها وهو انه ليس المراد بتغير الحكم بغيره تغيره بالفعل بان تثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها الى السهولة بل المراد مايشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الائمة ولهذا عبر غير المصنف كالبيضاوى بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدال لعذر فرخصة الخ واختلفوا فى التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل ان كان لفقد الماء فعزيمة ولنحو المرض فرخصة اه (قوله مع قيام السبب) هذا القيد مستدرك إذ لوزال لم يكن التغير لعذر بل لانتفاء السبب افاده الناصر وحصل ما اجاب به سم انه كما ينتفى الحكم لانتفاء السبب ينتفى للعذر فيصح ان يسند اليهما بل ربما كان الاسناد للعدم أولى لان العذر المعين يكفى فى التغير دون انتفاء السبب المعين إذ قد

الى تحققه فى تعلقه بالحل وقد عرفت ان الحق هو الثانى فليتأمل (قوله عندى ان هذا القيد مستدرك) عندى أن المستدرك هو هذا الكلام فان حاصل معنى الرخصة هو أن يتحقق الحكم الكلى أو التعلق الكلى على مامر فى جزئى من جزئياته لاجل العذر بعد تحققه فى آخر وانتفاء السبب غاية مايقتضيه انتفاء المسبب وهو الخطاب الاول من حيث تعلقه لا تعلق الخطاب بأمر آخر ملائم للعذر الذى هو معنى الرخصة يدل على هذا قول البيضاوى الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر ينافى كمال القدرة فرخصة وان ثبت على وفق الدليل فعزيمة وقول السعد تفسير الرخصة فى اصول الشافعية ماشرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم وحينئذ فكيف يكفى فى ذلك انتفاء السبب ويزيدك ثباتا على هذا ماسيأتى فى الجواب عن ورود وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض من أن التغير الى آخر ليس للعذر بل للمانع إذ العذر لا يلائمه وجوب الترك من حيث انه ملائم لغرض النفس من جهة ذلك العذر ولذا قلنا ان وجوب أكل الميتة للمضطر رخصة وبالجملة فكلام العلامة هنا غفلة عن معنى الرخصة وموافقة سم حمله كما هو حاصل جوابه غلط ظاهر والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله قلت المراد بالسبب جنس السبب) فيه ان المراد بالسبب دليل الحكم الاصلى (قوله إلا أن يجعل الخ) تكلف لا داعى اليه مع كون الحكم أغلبيا

(قول المصنف كاكل الميتة) أى كتحليله وكذا الباقى ليوافق كلام المصنف من ان الرخصة هى الحكم بمعنى الخطاب وهو التحليل ونحوه كما مر أول الكتاب لكن الشارح قدر فيما سيأتى الحل لما تقدم ان الفرق اعتبارى او المراد بالحل الاذن فيها على وجه الاقتضاء أو غيره تدبر (قول الشارح الذى هو ترك الاتمام) اشار به إلى وجه التعميم بقوله من الحرمة للفعل او الترك فان قلت هلا جعل الكل مثالا للفعل بناء على ان الترك كف قلت الكف من شرطه اقبال النفس ثم كفها وترك الاتمام حرام اقبلت نفسه او لا فلله در الشارح حيث لم يتابع السعد هنا فى التسوية بين الكف والترك ثم انه مثل لكل (١٦٢) من الفعل والترك بمثالين الاكل والسلم والقصر والفطر تدبر (قوله ورود السهولة ابتداء) أى الذى تضمنها دليل جواز السلم وقوله على خلاف مقتضى الدليل الشرعى وهو حديث حكيم بن حزام الناهى عن بيع ماليس عنده فانه بعمومه يشمل السلم كما قاله الغزالى (قوله اى فيأثم الخ) أى على الاول دون الثانى (قول الشارح لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا) هذه عبارة الحنفية وفى ضبط ذلك عندهم خلاف فقيل أحد وعشرون فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر قيل والمفتى به هو الثانى لكن الصحيح كما فى الدر وحاشية ابن عابدين ان المراد بثلاثة أيام ثلاث مراحل ضبط كل مرحلة سبع ساعات ونصف تقريبا فالكل اثنان وعشرون ساعة ونصف تقريبا بناء على اعتبار مابين فجر وظهر الايام المعتدلة وهذا الاخير هو ضبط المسافة عندنا بعد اخراج زمن الاستراحة ونحو الحط والترحال كما نصوا عليه فلعل كلام الشارح مبنى على اعتبار القول الاول أو الثانى ولعل ذلك هو قول ابى حنيفة المشار إلى مقابله بقوله فخرجا من قول ابى حنيفة بوجوبه كما يشير اليه بل يصرح بعض الكتب المعتبرة عندهم اما ان اعتبر اقصر الايام كايام الشتاء كما قال به بعض الحنفية فلا تبلغ المسافة عندهم ماهو عندنا كما يعرفه من نظر حاشية الدر (قول الشارح ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال تقديره ان قضية كلام المصنف ان الرخصة لا توصف بالكراهة كما لا توصف بالحرمة والماوردى وصفها بها فى أقل من ثلاثة مراحل فأجاب بانه أراد بالكراهة خلاف الاولى لا ما اقتضاه النهى المخصوص وأورد أن الرخصة انما لا توصف

المتخلف عنه للعذر (فرخصة) اى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كاكل الميتة) للمضطر (والقصر) الذى هو ترك الاتمام للمسافر (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يجهده الصوم) بفتح الياء وضمها اى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) اى اكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) اى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة ايام فصاعدا

يخلفه سبب آخر فلو حذف قوله مع قيام السبب لشمل ما اذا كان العذر مصاحبا لانتفاء السبب مع ان المصاحب لانتفاء السبب لا يقال له رخصة وكفى بذلك فائدة لهذا القيد (قوله المتخلف) اسم فاعل وضميره المستتر يعود على ال الموصولة الواقعة على الحكم الاصلى فالصلة جارية على ما هى له وقوله عنه اى عن السبب ويصح فتح اللام اسم مفعول صفة للسبب وعنه نائب الفاعل وقصد الشارح بهذا دفع ما يقال كيف ينتفى الحكم الاصلى مع قيام سببه (قوله فالحكم المتغير اليه) بفتح الياء اسم مفعول واشار بذلك إلى ان الرخصة ليست اسما للحكم المتغير كما يوهمه كلام المصنف لانه المحدث عنه بل للمتغير اليه لانه المتصف بالسهولة وإلى ان الضمير الذى اخبر عنه بالرخصة من أقسام خطاب التكليف لا الوضع كما صرح به العضد والآمدى وعدل المصنف عن قولهما لاطباق الكل على تقسيم متعلقهما إلى واجب وغيره من اقسام خطاب التكليف (قوله المذكور) اى الذى كان التغير اليه لعذر مع قيام السبب (قوله يسمى الخ) اشارة إلى ان الاخبار من حيث التسمية لا الحكم والرخصة بضم الراء وسكون الخاء وبالتحريك ويقال فيها خرصة بالسكون والتحريك (قوله وهى لغة السهولة) اى مطلقا ونقل اصطلاحا إلى سهولة خاصة وهى السهولة فى الحكم كما اشار اليه الشارح بالتعبير بالسهولة المعرفة بلام العهد (قوله والسلم) أورد الناصر ان الاصل فى السلم الاباحة ولم يمنع اصلا فهو عزيمة واجاب بانه لا يلزم ان يكون المنع وردفيه بالفعل بخصوصه بل يكفى ولو من حيث اندراجه تحت امر كلى وهو ان الاصل فى الغائب المحتوى على غرر المنع كما يشير له الشارح وفى شرح الاسنوى على منهاج البيضاوى لانزاع فى ان السلم رخصة قال التفتازانى وخرج عن الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا وجوب التيمم على الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه (قوله الذى هو بيع موصوف فى الذمة) اى بلفظ السلم ومثل السلم الاجارة والمساقاة والعرايا فان فيها عقدا على معدوم فى الثلاثة والعرايا بيع الرطب بالتمر لكنها جوزت للحاجة (قوله فى رمضان) تصوير وتقييد باعتبارين فى المفهوم تفصيل (قوله بفتح الياء مع فتح الهاء) على اخذه من الثلاثى المجرد وقوله وضمها اى مع كسر الهاء على اخذه من الرباعى (قوله واجبا) اى اكل الميتة فيأثم بتركه واذا مات مات عاصيا بخلافه على القول بانه مباح فانه لا يأثم بالترك (قوله لكن فى سفر يبلغ ثلاثة ايام فصاعدا)

فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالاتمام أولى خروجا من قول أبي حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كالماوردى أرادمكروه كراهة غيرشديدة وهو بمعنى خلاف الاولى (ومباحا) أى السلم (وخلاف الاولى) أى فطر مسافر لايجهده الصوم فان جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة كحل المذكورات

فصاعدا) أى ولم يختلف فى جواز قصره وإلا بأن كان يديم السفر فالاتمام أولى (قوله كماهو معلوم) اعتذار عن ترك المصنف القيد المذكور (قوله خروجا من قول أبى حنيفة بوجوبه) أى الاتمام فان سفر القصر عند أبى حنيفة ثلاثة ايام والاتمام فيمادونها والقصر فيما يبلغها واجبان عنده قال الحنفية ان السير يعتبر من الصبح للزوال باعتبار أقصر الايام كايام الشتاء وبهذا يكون الخلاف لفظيا فان هذا مقدار سفر يوم وليلة وحينئذ لايستقيم قول الشارح خروجا من قول أبى حنيفة فليتأمل (قوله بوجوبه) أى الاتمام فيمادون ثلاثة أيام (قوله ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال مقدر تقديره أن قضية كلام المصنف أن الرخصة لاتوصف بالكراهة كما لاتوصف بالحرمة والماوردى وصفها بها فى أقل من ثلاثة مراحل فاجاب بانه اراد بالكراهة خلاف الاولى لاما اقتضاه النهى المخصوص وأورد ان الرخصة إنما لم توصف بالحرمة لصعوبتها مطلقا وهذا منتف فى الكراهة كخلاف الاولى لانهما سهلان بالنسبة إلى الحرمة لكن وصف الرخصة بهما ينافى ظاهر خبر أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه وعلى ظاهر كلام الماوردى أقسام الرخصة خمسة عشر حاصلة من الانتقال من حرام إلى الخمسة الباقية ومن واجب إلى ماعداه والحرام ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى خلاف الاولى إلى مباح إلى مندوب ومن خلاف الاولى إلى مباح إلى مندوب وعلى ماقاله المصنف ثلاثة عشر (قوله ومباحا أى السلم) قال البرماوى وماقيل انه قد يندب بانه احتيج إليه فى مال الصبى ضعيف لان ذلك لامر عارض ككونه مصلحة لالخصوص كونه سلما (قوله وخلاف الاولى) أى مخالف الاولى ليتم كونه حالا من فطر المسافر ويوافق الاحوال قبله وايضا بقاؤه على المصدرية يلزم عليه كون خلاف الاولى وصفا لمتعلق الحكم وهو الفعل لانه حال من فطر المسافر وخلاف الاولى إسم للحكم نفسه لالمتعلقه وقد يقال أنه كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم ذلك (قوله فان جهده الخ) بل إذا جهده جدا وجب الفطر (قوله وأتى بهذه الاحوال) أى على وفق ذويها الاولى للأول وهكذا والكثير كون الاولى للاخير نحو لقيت هندا مصعدة منحدرة وهذا جواب عما يقال الغالب عدم الاتيان بالاحوال اللازمة فلم أتى بها المصنف (قوله اللازمة) أى لاصحابها فان أكل الميتة للمضطر الوجوب لازم له (قوله لبيان أقسام الرخصة) أى لزوم لاصراحة لان أقسام الرخصة الايجاب والندب والاباحة كما أشار اليه الشارح بعد والمذكور فى عبارة المصنف الواجب والمندوب والمباح اقسام متعلقها نعم خلاف الاولى يطلق على الحكم وعلى متعلقه اوفى العبارة حذف مضاف أى أقسام متعلق الرخصة (قوله يعنى الرخصة) أشار به إلى أن الرخصة من صفات الافعال وأن المراد بالحل الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب والندب والاباحة لا استواء الطرفين السابق بالاباحة فقط وأن قول المصنف كاكل الميتة خبر مبتدأ محذوف تقديره الرخصة الخ وقوله الرخصة كحل المذكورات جملة إسمية مركبة من مبتدأ وخبر وهى فى محل نصب على المفعولية ليعنى وقول بعض ان نصب يعنى للجمل غير معروف معارض بانه لم يقل احد بأنها لاتنصب إلا المفرد (قوله كحل المذكورات) يعنى أن التمثيل للرخصة التى هى للحكم المذكور بأكل الميتة وماعطف عليه التى هى أفعال محكوم عليها إنما يصح بتقدير مضاف وهو حل مراد به الاذن شرعا ليصدق بكل من الوجوب وما عطف عليه

بالحرمة لصعوبتها مطلقا وهذا منتف فى الكراهة كخلاف الأولى لأنهما سهلان بالنسبة للحرمة لكن وصف الرخصة بها ينافى ظاهر خبر ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه وقد يقال يجب إتيانها من حيث هى رخصة فلا ينافى عدم المحبة من حيثية أخرى (قوله أوفى العبارة مضاف محذوف الخ) هذه زيادة على ماقاله الناصر الجواب حذفها لان الغرض من قوله وأتى الخ دفع مايقال هذه أحوال لازمة والاصل فى الحال الانتقال لانها قيد ولا يقيد بما هو معلوم وحاصل الجواب أن الغرض منها ليس بيان صاحبها بل بيان ماتعلق به وعلى هذا الاخير يكون البيان للمتعلق فيعود الاشكال (قول الشارح وسهولة الوجوب الخ) أى بعد حرمته فلا يقال أن هذا موجود فى وجوب ماكان مباحا كوجوب أكل ماله عند خوف الهلاك إن لم يأكله

من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى وحكمها الأصلى الحرمة واسبابها الخبث فى الميتة ودخول وقتى الصلاة والصوم فى القصر والفطر لانه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم والغرر فى السلم وهى قائمة حال الحل واعذاره الاضطرار ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل إدراكها وسهولة الوجوب فى اكل الميتة لموافقته لغرض النفس فى بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبته من حيث انه وجوب ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة فى الصلاة لمرض او نحوه وحكمه الاصلى الكراهة الصعبة بالنسبة الى الاباحة وسببها قائم حال الاباحة وهو الانفراد

ولو قدر مع كل مثال مصدر حاله المبينة له لكان صحيحاً إلا أنه يكثر التقدير (قوله من وجوب) بيان لحل (قوله وحكمها) اى المذكورات وكذا ضمير اسبابها (قوله لانه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم) اى وكل ماهو سبب لوجوب الاتمام والصوم فهو سبب لحرمة القصر والفطر بناء على ان الامر بالشىء هو عين النهى عن ضده (قوله وهى) اى الاسباب المذكورة (قوله واعذاره) اى الحل (قوله الى ثمن الغلات) أى باعتبار الاغلب فلا يقال انه غير موف بانواع المسلم فيه إذ منها ماليس بغلة كانواع الحيوان (قوله وسهولة الوجوب) لما كانت السهولة فى اكل الميتة قد تخفى لما فى وجوبه من الصعوبة لانه إلزام وتكليف بينها بقوله وسهولة الوجوب فى اكل الميتة (قوله فى بقائها) يصح تعلقه بفرض إذ هو بمعنى الرغبة فموافقة الوجوب له فى ان كلا منهما طلب لبقائها إذ اكل الميتة سبب له ويوافقه فى اشتراكهما فى متعلق واحد وهو بقاؤها (قوله ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة) إشارة إلى ان إفادة الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة فان المنتقل عنه كما يكون الحرمة يكون غيرها كالكراهة خلافا لما يقتضيه كلام ابن الحاجب وغيره من ان الحكم المنتقل عنه لايكون إلا الحرمة (قوله وحكمه) اى حكم الترك المذكور (قوله الكراهة الصعبة) لانها تقتضى اللوم على الفعل بخلاف الاباحة وإن شاركتها فى عدم الاثم والصعبة صفة كاشفة لا مخصصة (قوله وسببها) اى الكراهة (قوله وهو الانفراد) قال الناصر هذا لايصح لان الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة الذى هو المكروه ومتعلق الحكم لا يكون سببا له وايضا فطلب الاجتماع فى شىء نهى عن ضده الذى هو الانفراد فيه فهو متعلق النهى الذى هو اى هذا النهى الكراهة لاسببها واجاب سم بان ههنا امرين قد يشتبه احدهما بالاخر احدهما نفس الانفراد والثانى كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون

(قول الشارح ومن الرخصة الخ) أفاد بذلك أن التغير كما يكون من الحرمة يكون من الكراهة وهذا تحقيق لما أفادته الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ (قول الشارح الكراهة الصعبة) بناء على ان الجماعة سنة مؤكدة لا فرض كفاية مع عدم قيام غيره بها (قوله والاول هو متعلق الكراهة) أى فيكون متعلق الحكم ذات الانفراد وسببه وصف المتعلق وهو كونه فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام فقول الشارح وهو الانفراد اى من حيث وصفه فان جرينا على ظاهره فهو من تعليل الخاص بالعام فانه لاشبهة فى صحة قولنا يكره الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام ولا يخفى أن متعلق الكراهة فيه أمر خاص وهو الانفراد فى الصلاة والعلة امر عام وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام صلاة او غيرها ولا شك ان تعليل الخاص بالعام صحيح مع شيوعه وكثرته ولو بطل هذا البطل قولنا هذا انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وكل انفراد كذلك مكروه فهذا مكروه ولا يشتبه أحد من أصاغر العالم فى صحة بل هو مركوز فى طباع الحيوانات العجم الا ترى نفرة الشاة من الذئب المعين هل لها غير تخيل المضرة فى هذا الجنس بناء على إدراكها للكليات لكن مفاسد شغل الانسان بنتائج فكره أكثر من أن تحصى (قوله بل ترك الجماعة اعم) فيه ان المراد ترك الجماعة فى الصلاة بالانفراد فيها لا مفهوم ترك الجماعة الصادق بترك الصلاة رأساً (قوله يرد الخ) قد علمت بطلانه (قوله جوابه الخ) مسلم (قوله فلا يرتاب عاقل الخ) لا يرتاب عاقل فى بطلانه إذ لافرق (قوله وقول المصنف ايضا) قد تقدم مرارا ان المصنف من مجتهدى هذا الفن وزيادته زيادة ثقة مقبولة وكم له على ابن الحاجب وغيره من زيادات وناهيك بمن لايذكر القول إن رآه لواحد فقط ولو جل قدره كابن الحاجب كما سيأتى نقل ذلك عنه واما الشارح العلامة فاقل احواله انه ثقة مقبول لايطالب بالدليل ثم ان تلك الزيادة يصرح بها كلام السعد فى شرح التلويح (قوله على أن الشارح الخ) كيف هذا مع تردد المصنف الدائر بين النفى والاثبات القاطع بان ما كان الانتقال فيه من صعوبة إلى سهولة فهو رخصة وإلا فعزيمة وكون المثال للانتقال من تحريم لايخصص كما هو معلوم تدبر (قول المصنف وإلا مع قول الشارح بان لم يتغير اصلا) الى اخر المحترزات ان تاملت ذلك تاملا صحيحا وجدت أقسام العزيمة لاتحصر فى الخمسة عشر المقابلة للخمسة عشر الماضية التى هى أقسام الرخصة إذ حاصلها إنتقال من سهولة الى صعوبة وهذا غير موجود فيما لم يتغير أصلا كوجوب الصلوات الخمس وكذا فيما تغير إلى سهولة لا لعذر أو له لا مع قيام السبب بل

مدار العزيمة على أن يقطع الحكم ويحتم صعب أوسهل كما قال الشارح بان لا يكون له بالنسبة إلى الفاعل حالتان نظر فى أحدهما للعذر
فالتسمية منظور فيها للمعنى اللغوى فالحكم حينئذ منحصر فى الرخصة والعزيمة وهو ظاهر كلام العضد

فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أى وان لم يتغير الحكم كما ذكر بان لم يتغير أصلا كوجوب الصلوات الخمس أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله أو إلى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمته بمعنى أنه خلاف الاولى أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الاصلى كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من الكفار فى القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الاباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا (فعزيمة) اى فالحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب

الثانى ليس متعلق الحكم ولا متعلق النهى بل هو سبب للحكم وكراهة الاول مما لا شبهة فى صحته إذ لا شبهة فى صحة قولنا يكره الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع فاتضح صحة ماقاله الشارح وسقوط الاعتراض عليه وقد شنع سم على الناصر وشنع بعض من تاخر عن سم عليه تركنا ذلك لقلة جدواه لانه تعصب محض من الطرفين (قوله فيما يطلب فيه الاجتماع) اى فى محل يطلب فيه الاجتماع وهو صلاة الفرض (قوله وإلا) اى وإن لم يحصل التغير بقيوده السابقة بان انتفى من اصله او انتفى فيه من قيوده السابقة وإلى هذا اشار الشارح بقوله اى وان لم يتغير الحكم الخ (قوله كما ذكر) اى تغيرا مثل ماذكر اى إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى بان لم يتغير اصلا او تغير لا كما ذكر بان لم يكن إلى سهولة أو لها لا لعذر أو لها مع عذر لا مع قيام السبب فالصور اربع (قوله كوجوب الصلاة) فيه بحث فان وجوب الصلوات تغير فى حق النائم والحائض وفاقد الطهورين لسقوطه عنهم فقد تغير الحكم إلى سهولة فان اريد التغير العام والمنقوض به خاص لم يصح قوله او تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد فانه لم يتغير تغيرا عاما واجيب بان وجوب القضاء على النائم بالخطاب الاصلى لقيام السبب إذ لولاه ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصلى وتوابعه فى الجملة فلم يقع تغير بالكلية بحيث لم يكن مانع من الحكم وفاقد الطهورين لم يتغير فيه الحكم بل تجب عليه الصلاة على المرجح من مذهبنا معاشر الشافعية وهو مذهب الشارح (قوله كحرمة الاصطياد) نبه بتمثيله بالحرمة وخلاف الاولى والاباحة على ان العزيمة تكون وصفا لكل منها كما تكون وصفا للواجب وللمندوب خلافا لمن خصها بهما ولمن خصها بالواجب ولم يتعرض للكراهة كما لم يتعرض لها الشارح ولا للندب وفى شيخ الاسلام انها تكون وصفا لجميع الاحكام (قوله بالاحرام) أى فى غير الحرم اما صيد الحرم فيحرم حتى على الحلال (قوله بعد اباحته) اى الاصطياد قبله اى قبل الاحرام (قوله أو إلى سهولة) سكت عن التعبير إلى مماثل السهولة او الصعوبة فان كان من الرخصة كان حدها غير جامع أو العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير الشارح فيهما وقد يجاب بانه غير واقع فلذا لم يتعرض له او انه من العزيمة ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حمل قوله بان لم يتغير أصلا الخ على التمثيل بمعنى كان تامل (قوله مثلا) أى او ثالثة او رابعة وهكذا (قوله بعد حرمته) أى حرمة ترك الوضوء وقوله بمعنى انه خلاف الاولى تفسير لحل الترك المذكور (قوله مثلا) اى او الاثنين للعشرين أو الثلاثة للثلاثين الخ (قوله بعد حرمته) أى حرمة ترك الثبات المذكور (قوله ولم يبق) اى السبب وقوله حينئذ أى حين إذ ابيح ترك الثبات المذكور وقوله وعذرها أى عذر الاباحة (قوله لما كثروا) قيد للمشقة فان قيل المشقة فى الثبات لا تتقيد بحال الكثرة لثبوتها قبله فالجواب منع ذلك اذ لولا المصابرة المذكورة لضاع الدين ولا يخفى سهولة المصابرة لحفظ الدين بخلاف ما بعد الكثرة للمندوحة عن المصابرة حينئذ قاله النجارى (قوله فعزيمة) ظاهره انه لا واسطة بينهما وقال

أيضا فما قاله التفتازانى من أن الحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة مالم يقع فى مقابلة الرخصة إن كان اصطلاحا فلابد من النقل ودونه خرط القتاد وإن كان لان المعنى اللغوى الذى هو مدار الوصف لا يتحقق إلا حينئذ فلا ولعل بيان الشارح المعنى اللغوى بعد التعميم فى افراد العزيمة بما مر اشارة للاعتراض عليه فليتامل (قول الشارح كوجوب الصلوات الخمس الخ) انت خبير بان القيد المخرج به من جملة قيود لا يلاحظ فيما اخرج به الا انتفاء ذلك القيد فقط ضرورة الاخراج به وحده الاترى إلى قوله كحرمة الاصطياد الخ فانه لا عذر فى التغير ولو نظر للباقى لورد انه لا عذر فيه وحينئذ فالمراد وجوب الصلوات بدون المانع وحينئذ فايراد العلامة الناصر انه تغير فى الحائض والنائم وفاقد الطهورين على قول ليس بشىء على انك قد عرفت ان المراد بالتغير هو ان يثبت حكم آخر

وذلك مفقود فيما عدا الحائض تدبر (قول الشارح كحل ترك الوضوء الخ) اى فهذا القيد لاخراج النسخ من حد الرخصة كهذا (قوله وفيه ان الترك المذكور وحينئذ يوصف الخ) فيه ان الرخصة لا تتحقق إلا بحكم آخر غير الحكم الاصلى والترك ليس بحكم والمورد ظن ان سبب الوجوب هو سبب الترك فقال انه رخصة فما قاله شيخه حق لا فرق بينه وبين ماقاله هو إلا بيان سبب الغلط فليتامل

(قول المصنف والدليل ما يمكن التوصل الخ) سياتى فى الشارح ان المراد بامكان التوصل مقابل التوصل بالفعل وحاصله كونه بحيث يتوصل به لان الدليل معروض الدلالة وهو كون الشىء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظرا ولم ينظر وهذا ما قال السيد تبعا للعضد وإنما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر احد فيه ابدا فالمراد بما يمكن الخ ما شانه ذلك وهو الامكان المقابل للفعل وحمله على ذلك أولى لافادة هذه النكتة صريحا أعنى انه دليل وان لم ينظر فيه ويومىء إلى هذا قول الشارح هنا بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شانها الخ ثم ان اجرى هذا التعريف على طريقة اصحابه اهل السنة فجهة هذه القضية الامكان الخاص(1) بمعنى أن التوصل ليس بضرورى وان أجرى على طريقة غيرهم فجهتها هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود(2) إلا ان وجوب الحصول يخص بغير الظن لما سياتى فى الشارح فاخذ (١٦٦) الامكان بهذا المعنى(3) لا ينافى الامكان الذى هو الجهة قال السيد فى حاشية العضد فى موضع آخر وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التى هى بحيث إذا رتبت أدت إلى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه انه إذا نظر فى أحواله أوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات المرتبة وحدها وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التى من شانها ان يتوصل باحوالها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر فى صفاته وأحواله ويجوز أن يجرى على عمومه(4) فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سابقا اه إذا عرفت هذا عرفت (قوله

أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهى لغة القصد المصمم لأنه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف او سهل واورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر فى الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشا وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوى وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة

التفتازانى الحكم الشرعى لا يوصف بكونه عزيمة إلا إذا وقع فى مقابلة ترخيص والا فلا يوصف بشىء منها (قوله او السهل المذكور) اى لا لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى (قوله المصمم) اسم فاعل على ان الاسناد مجازى أو اسم الفعول على الحذف والايصال اى المصمم عليه (قوله عزم امره) بالبناء للمجهول وقوله اى قطع وحتم كل منهما بمعنى قصد قصدا مصمما وقوله صعب على المكلف اشارة الى قوله والمتغير اليه الصعب وقوله أو السهل اشارة إلى قوله أو السهل المذكور ويصح رجوعه إلى الحكم غير المتغير ايضا اى انه تارة يكون صعبا على المكلف وتارة يكون سهلا (قوله واورد على التعريفين) اى اللذين تضمنهما التقسيم (قوله فانه عزيمة) أى فى الواقع لما حققه من ان الحيض ليس بعذر بل مانع (قوله ويصدق عليه تعريف الرخصة) اى دون تعريف العزيمة فلا يكون تعريفها جامعا ولا تعريف الرخصة مانعا لان ما دخل فى تعريف الرخصة خرج عن تعريف العزيمة إذ لا واسطة بينهما وصدق تعريف الرخصة عليه بحسب ظاهر الامر فى الحيض من انه عذر لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم ان الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل إلى سهولة وهى وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت وإنما كان وجوب الترك رخصة لموافقته لغرض النفس (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها لمانع لا لعذر وداخل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل لمانع (قوله مانع من الفعل) اى وشرط العذر الماخوذ فى التعريف ان لا يكون مانعا

---

(1) قوله الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الشىء ونقيضه وقوله هو الامكان العام هو سلب الضرورة عن نقيض الشىء أعم من أن يكون الشىء واجبا أو ممكنا اه

(2) قوله هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود الخ أى والمعنى أن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضرورى اه

(3) قوله بهذا المعنى اى الامكان المقابل للفعل اه

(4) قوله ويجوز ان يجرى على عمومه الخ أى بأن يعتبر مجرد حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا أو غير بين أو لا يكون لازما فيتناول حد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستواء والقياس بأقسامه الخمسة اه سيد وهذا هو الذى أشار اليه بقوله كما أوضحناه سابقا اه كاتبه غفى عنه

ان الامكان بمعنى ما شأنه انه اذا نظر فيه أوصل لا ينافى وجوب الايصال إذ الامكان راجع الى النظر او التوصل بسبب النظر وان كان ذلك لاينافى وجوب الايصال عنده وبهذا ظهر فساده لما قاله (١٦٧) الناصر فى الجواب عن المنافاة من ان الامكان الذاتى لا ينافى الوجوب بالغير على انه انما رتب الاشكال بناء على طريقة اهل السنة وفيضان النتيجة عندهم انما هو بطريق جرى العادة والعادة وان كان يمتنع فيها التخلف لكنه جائز عقلا والجواز العقلى كاف فى الامكان وكذا ما قيل ان ارادة الامكان الذاتى هنا غير معقولة لانه عبارة عن كون الشىء محتاجا فى حصوله للغير كالامكان الذى هو وصف للممكن لما عرفت أن الامكان الذاتى هو الجواز العقلى بالنظر لذات الشىء واما كون الشىء محتاجا الخ فهو احد تفسيرى الامكان بالغير كما فى شرح التجريد هذا وفى حاشية عبد الحكيم على الخيالى الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى ولا عدم التوصل به اليه ضرورى أى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان لاصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق العادة وليس بضرورى ولك ان تاخذ الامكان عاما مقيدا بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا امابطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوكيد كما هو مذهب

اقرب إلى اللغة من تقسيم الامام الرازى الفعل الذى هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أى شىء (يمكن التوصل) أى الوصول بكلفة بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى

(قوله اقرب الى اللغة) اى الى المعنى اللغوى والتعبير بافعل يقتضى ان فى تقسيم غير المصنف قربا وهو كذلك لان الفعل ليس اجنبيا بل متعلق الحكم (قوله والدليل) اى الذى تقدمت الاشارة اليه فى تعريف اصول الفقه (قوله ما يمكن) المراد به الامكان الخاص اى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضرورى أى يجوز التوصل وعدمه لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى ويصح ارادة الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة كذا يؤخذ من الخيالى وحاشية السيالكوتى عليه إذا علمت هذا تعلم ان ما قاله الناصر ان حصول العلم عن الدليل واجب وان كان وجوبه عاديا وان الامكان الذاتى لا يمنع الوجوب بالغير اه مبنى على القول بان لزوم النتيجة للدليل عقلى والمشهور انه عادى واما الامكان هنا فهو جهة للقضية والامكان الذاتى مغاير له لانه عبارة عن كون الشىء محتاجا فى حصوله للغير كالامكان الذى هو وصف للممكن وارادته هنا غير معقولة وما نحن فيه لا يصح ان يقال انه واجب بالغير لانه جهة للقضية فقد التبس عليه أحد المعنيين بالآخر * فان قلت الامكان الخاص والعام من جهات القضية ولا قضية ههنا لان قوله والدليل الخ تعريف وليس قضية * قلت الحال كما ذكرت الا أنه يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال الدليل موصل بالامكان العام او الخاص (قوله أى الوصول بكلفة) حمل صيغة التفعل على التكلف ومعناه ان يتعانى الفاعل الفعل ويتطلبه كما يقال تشجع زيد أى استحصل الشجاعة وكلف نفسه اياها لتحصل ولاشك ان هذا المعنى متحقق فى كل دليل إذ لا بد من ملاحظة جهة الدلالة وتحصيل الصغرى والكبرى والهيئة التأليفية حتى يحصل المطلوب وقول الناصر انه قد لا يكون كلفة فى بعض الادلة كالعالم بالنسبة للصانع فالاولى حمل الصيغة على التدريج ليدل على ان أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شرب جرعة بعد جرعة اه مردود بان العالم من حيث نفسه لا يؤدى الى المطلوب بل لا بد من النظر فى جهة دلالته والعمل المذكور كما سيصرح به الشارح كيف وتحصيل جهة الدلالة التى هى الحدوث او الامكان من اعلى المطالب التى افرغ المتكلمون فيها وسعهم على انه لا معنى للتكرر لان الوصول الى المطلوب عقب الدليل دفعى آنى وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرر بل التكلف تأمل (قوله بصحيح النظر) من اضافة الصفة للموصوف كما يشير الى ذلك قول الشارح فبالنظر الصحيح أو على معنى من (قوله فيه) أى فى الدليل وهو عند الاصوليين من قبيل المفرد كما قال الشارح كالعالم لوجود الصانع وحينئذ فالمراد النظر فى أحواله وصفاته على

المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة واعلم أن الامكان ونحوه الذى يجعل جهة القضية غير الامكان ونحوه الذى هو وصف الشىء فى نفسه فانه قد يؤخذ الامكان مثلا محمولا وصفة لوجود الشىء فى نفسه وقد يؤخذ جهة القضية وكيفية لوجود الشىء لغيره والمبحوث عنه فى الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث عنه فى المنطق هو الاعتبار الثانى ألا يرى أن المتكلم يصف وجود الشىء فى نفسه بالوجوب والمنطقى يصف القضية به وقيل المبحوث عنه فى الكلام هو الوجوب والامكان والامتناع بمعنى مصداق الحمل والمبحوث عنه فى المنطق هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعانى المصدرية الانتزاعية * فان قلت لا قضية ههنا بل هو تعريف فكيف قيل ان الامكان هنا جهة قضية * قلت قضية تؤخذ منه توجه بالامكان العام أو الخاص بأن يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص فليتأمل (قوله فاندفع ماقيل انه قد لا يكون الخ) قائله الناصر ثم قال فالاولى حمل الصيغة على التدريج ليدل على أن أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى وفيه انه بعد تسليم ماذكره لا معنى للتكرر لأن الوصول إلى المطلوب نقيب الدليل دفعى انى وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرر بل التكلف (قوله اسم لمجموع المقدمتين) وحينئذ فالنظر فيهما لا فى حالهما (قوله وأما عند الاصوليين) وأما عند (١٦٨) المتكلمين فاعم من أن يكون النظر فى حاله وهو المفرد أو نفسه وهو المقدمتان (قوله فى حاله مع غيره) سيأتى مافيه (قول المصنف إلى مطلوب خبرى) أى نسبة خبرية فقول الشارح مايخبر به أى مايفاد بالخبر (قول الشارح بان يكون النظر فيه الخ) هذا من تحقيقات الشارح وهو انه جعل محل التقييد بالصحة كونه فيه يعنى لا يكون النظر من حيث كونه فيه صحيحا إلا اذا كان من تلك الجهة وسبب ذلك أن الدليل مفرد لا ترتيب فيه والكلام فى بيان خاصة ذلك الدليل وليست إلا أن يكون فيه جهة الدلالة وذلك يرجع لصحة النظر من جهة المادة اما الصحة من جهة الصحة من جهة الصورة فليست خاصة لذلك الدليل

بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شأنها ان ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبرى مايخبر به ومعنى الوصول اليه بماذكر علمه او ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى إلى علم أو ظن كما سيأتى حذرا من التكرار والفكر حركة النفس فى المعقولات وشمل التعريف

وجه مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة كالحدوث فانه حال من أحوال العالم وصفة من صفاته فان النفس اذا حاولت الاستدلال على وجود الصانع فتشت فى العلوم الضرورية الحاصلة عندها مما يتعلق بالعالم من الاحوال والصفات وحصلت الجهة الموصلة للمطلوب وهو الحدوث ثم تحصل المقدمتان الصغرى والكبرى فيحصل المطلوب فاندفع مالبعضهم هنا (قوله بان يكون النظر الخ) تفسير لقوله بصحيح وهذا يرجع لصحة صورة الدليل (قوله ان ينتقل الذهن بها) اى بسببها وقوله المسماة نعت ثان للجهة وقوله وجه الدلالة اى سببها (قوله مايخبر به) أى معنى يخبر به بان يتحقق معناه بدون النطق به (قوله ومعنى الوصول الخ) اى فهو وصول معنوى لا حسى وقوله بماذكر أى بصحيح النظر (قوله علمه أو ظنه) قيل أى أو اعتقاده وهو سهو فان الاعتقاد لا يكون عن النظر الصحيح فى الدليل إذ هو الجزم من غير دليل فكيف يجعل من نتائج النظر (قوله فالنظر الخ) تفريع على قوله ومعنى الوصول وقوله كما سيأتى راجع للنفى لا للنفى وقوله حذرا من التكرار متعلق بمحذوف أى وانما صرفت النظر عن ظاهره حذرا من التكرار أى تكرار علم المطلوب الخبرى أو ظنه فانه يصير مذكورا مرتين مرة فى التوصل المفسر بذلك فى كلامه ومرة فى النظر الذى هو الفكر بقيده الذى ذكره إذ يصير التقدير الدليل ما يمكن

وحينئذ فانتفاء وجه الدلالة عنه هو الفساد اى فساد النظر من جهة كونه فيه وقد وافق الشارح المحقق فى ذلك العلامة التفتازانى ونعم الوفاق وبهذا يظهر فساد ماقاله الناصر من انه يرد عليهما انتفاء الترتيب المذكور المسمى بالخطأ فى البرهان لصورته فانه فساد فيه يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد وذلك لأنه ان اراد فساد النظر فى ذاته فمسلم وليس الكلام فيه انما هو فى فساده من جهة كونه فى الدليل وليس ذلك إلا لانتفاء وجه الدلالة وان اراد فساده من جهة كونه فيه فممنوع ومما يزيدك ثباتا على هذا قول العلامة التفتازانى على قول ابن الحاجب ولا بد من مستلزم للمطلوب فوجب المقدمتان مانصه هذا على تفسير المنطقيين ظاهر واما على تفسير الاصوليين وهو المقصود بالبيان فوجوب المقدمتين انما يكون على تقدير النظر ثم ان المراد بالنظر فيه كما عرفت النظر فى احواله وصفاته لانه مفرد بان يطلب من احواله ماهو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احداهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى وحينئذ فالوسط اعتباران وفيهما الانتقال فقول الشارح فيما سيأتى كالحدوث الخ اى من حيث اعتباراتها فقول الناصر ان كلا من تلك الامثلة مفرد يستحيل الحركة التى هى الانتقال فيه بل هى واقعة فى الحدود الثلاثة منشؤه عدم التامل والحاصل ان الدليل مفرد لكن لا بد فيه من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن

منه الى المطلوب فاذا كان المستلزم حاصلا الاصغر يكون اللازم حاصلا له ضرورة فعلى تقدير النظر لابد من المقدمتين لتنبىء احداهما عن اللزوم وهى الكبرى والاخرى عن ثبوت الملزوم وهى الصغرى فالمقدمتان انما وجبتا لاجل النظر لا لكونهما الدليل كما هو عند المناطقة لكن ينبغى أن يعلم أن النظر بمجموع حركتين حركة من المطالب الى المبادى وحركة من المبادى الى المطالب وكلامهم هنا ظاهر فى انه الحركة الثانية الواقعة فى الحدود الثلاثة خصوصا قول الناصر من الاصغر الذى هو الدليل الى الوسط ثم منه الى الاكبر فلابد ان يكون ذلك اقتصارا على ما يفيد التمييز قال فى شرح المقاصد كثيرا ما يقتصر فى تفسير النظر على بعض أجزائه ولوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادى المطلوب او حركته على المبادى الى المطالب اه (قوله بيان للنظر الصحيح) فيه تساهل والاولى ان الباء سببية لان صحة النظر ليست هى الكون المذكور بل بسببه كما لا يخفى (قول الشارح التى من شأنها الخ) صريح فى ان المستلزم للمطلوب هو الجهة لا مفهوم المقدمة الصغرى اى ثبوت محمولها لموضوعها والكبرى بيان للاستلزام كما ذهب اليه بعض المحققين تدبر (قول الشارح علمه أو ظنه) قيل أو اعتقاده وهو سهو لان الاعتقاد (١٦٩) لا يكون عن نظر إذ هو جزم بلا دليل

لدليل القطعى كالعالم لوجود الصانع والظنى كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها

ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بصحيح الفكر فيه المؤدى الى علم أو ظن قال الناصر التكرار مندفع لان حقيقته ذكر الشىء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف لأن قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو إلى علم مطلقا أو ظن محصوله ان النظر الذى هو فى نفسه مفيد للعلم مطلقا أو الظن مفاده فى الدليل العلم التصديقى أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم وأجاب سم بان الشارح بنى كلامه على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر فى الشىء سببا للتوصل الى المطلوب الخبرى أى لعلم المطلوب الخبرى أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذى يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى الى علم المطلوب الخبرى أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى الى المطلوب التصورى فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه فلو حمل النظر ههنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى الى علم أو ظن لزم التكرار قطعا فالشارح بنى كلامه على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها (قوله الدليل القطعى والظنى) أى المفيد للقطع والظن لا المقطوع به والمظنون وقوله كالعالم تصريح بان الدليل من قبيل المفرد عند الأصوليين كالمتكلمين بخلاف المناطقة وقال الخيالى فى حاشية العقائد ان الدليل عند المتكلمين يكون مفردا وغيره وذكر الشارح أمثلة ثلاثة الاول لحكم عقلى والثانى لحسى والثالث لشرعى وأيضا الاول دليل انى لانه استدلال بالمعلول على وجود العلة والثانى لمى بعكسه والدليل الاول قطعى والاثنان بعده ظنيان ووجه كون دلالة النار على الدخان ظنية انها قد تخلو عن الدخان إذا لم تخالط شيئا من الاجزاء الترابية وقوله لوجود الصانع متعلق بمحذوف أى دليلا وموصلا

(قول الشارح فالنظر هنا الفكر) عبارة غيره النظر كالفكر قال السيد الزاهد فيه اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما بأن ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة فى النظر أى فى عنوانه فقط وغير معتبرة فى الفكر حتى فى عنوانه اه لكن لما لم يترتب على ذلك شىء هنا قال الشارح النظر الفكر (قوله لاخذه فى تعريف الدليل) أى لانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المراد من اللفظ جاز استعماله فى التعريف فاندفع ما قيل ان مثل هذه القرينة لا يلتفت اليها فى التعريفات

والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة لانه اعتراض ناشىء من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز كذا فى عبد الحكيم (قول الشارح والفكر حركة النفس فى المعقولات) ربما يقال ان اطلاق الحركة هنا على سبيل التجوز والتشبيه لان الحركة تقتضى ان يكون للمتحرك فى كل آن فرض فرد من المقولة التى فيها الحركة وتقتضى ان لا يكون ذلك الفرد له فى الآن السابق واللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد وهى ليست موجودة بالفعل لا جميعها ولا بعضها وإلا يلزم انحصار غير المتناهى بين الحاصرين على الاول والترجيح بلا مرجح على الثانى ومن المعلوم أنه ليس فى الفكر إلا علوم متناهية حاصلة بالفعل سيما فى الرجوع من المبادى الى المطالب وأنت خبير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التى حصلت فى الخزانة فى المدركة بعد ما زالت عن المدركة فما فيه الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهى امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة فى الخزانة أمرا ثابتا ولها بالفعل أفراد متناهية فالقول بنفى الحركة ههنا نشأ من قلة التفكر كيف وفى الفكر انتقال على سبيل التدريج قاله السيد الهروى (قوله والاول قطعى) وايضا هو انى لانه استدلال بالمعلول على وجود العلة والثانى لمى بعكسه ووجه ظنية

دلالة النار على الدخان أنها قد تخلو عن الدخان اذا لم تخالط شيأ من الاجزاء الترابية (قول الشارح فيما تعقله منها مما من شانه الخ) فهم الناصر
وغيره أن من فى قوله منها ابتدائية ومن فى قوله من شأنه بيانية ولذلك جعل قوله كالحدوث تمثيلا لما تعقله والموافق لقول الشارح
سابقا بان يكون النظر فيه من الجهة الخ أن تكون من فى قوله منها بيانية ومن فى قوله من شأنه ابتدائية وعلى هذا يكون قوله كالحدوث
الخ تمثيلا لما من شأنه والمعنى بحركة النفس فيما تعقله الذى هو الادلة حركة مبتدأة مما شأنه الخ ويجوز أن تجعل من الثانية للتعليل وسيأتى
لذلك تحقيق (قول الشارح كالحدوث) فيه جرى على ان علة الاحتياج الحدوث لكن رجح بعضهم انها الامكان الا أنه لما لم يكن
الكلام هنا الا فى تصوير وجه دلالة ما وقد مثل به العضد وغيره تابعهم الشارح عليه (قوله ويمكن ان يجاب الخ) قد عرفت انه غير
محتاج اليه وأيضا فلا دليل عليه (قول (١٧٠) الشارح بان ترتب) متعلق بتصل وباؤه للسببية ءالوصول إلى المطلوب بالنظر الصحيح
يتوقف على الترتيب فهذا
صريح فى انه ليس عينه بل
لازمه وهو مختار بعض
المحققين من المناطقة وقيل
انه عينه ولذا عرفوه بانه
ترتيب امور معلومة
للتأدى بها إلى مجهول
قال عبد الحكيم فى حاشية
شرح عقائد العضد للدوانى
النظر عبارة عن مجموع
الحركتين عند القدماء
وعن المقدمتين المترتبتين
عند المتاخرين لان الموجب
للعلم هما المقدمتان
لا الترتيب اه وبعضهم
حمل الشارح على الثانى
حيث جعل قوله بان ترتب
هكذا تصويرا للنظر
الصحيح وقد عرفت ان
المفيد للعلم المقدمتان
لا الترتيب (قوله تصوير
النظر) قد عرفت مافيه
(قول الشارح فالامر
بالصلاة لوجوبها) انما لم
يقل فاقيموا الصلاة
فوجوبها اشارة للفرق بينه
وبين ماقبله بان العبارتين هنا على حد سواء لتقييد الامر بانه بالصلاة بخلاف المثالين قبل فتأمل (قول الشارح وإن لم ينظر فيه وإن
النظر المتوصل به) أى بان لم ينظر فيه اصلا أو نظر فيه النظر غير المتوصل به لكونه من غير وجه الدلالة وانما قال ذلك دون أن يقول وإن لم
يتوصل بصحيح النظر فيه بالفعل مع انه الجارى على سنن ما تقدم لاقتضائه انه قد ينظر فيه نظرا صحيحا ولا يتوصل بالفعل وهو باطل فلذلك
ادخل النفى على النظر المتوصل به كذا قيل وفيه أن الايصال على طريق أهل السنة غير واجب مع النظر الصحيح فالاولى ان يقال عدل عن
هذه العبارة لان مفهومها انتفاء التوصل بصحيح النظر بان نظر ولم يتوصل به اصلا أو توصل بفاسده اما انتفاء اصل النظر فلا غاية الامر
صدقها مع انتفائه بخلاف ما عبر به فان مفهومها صادق بالجميع فليتامل (قوله فصحة الدليل ان ينظر الخ) صوابه فصحة النظر لان الكلام فيه
لا فى صحة الدليل (قوله اذ هو الذى يتعلق به غرض الاصولى) لان الدليل الاصولى لا ترتيب فيه حتى يعتبر فى النظر من حيث تعلقه به صحته

فبالنظر الصحيح فى هذه الادلة أى بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات
كالحدوث فى الاول والاحراق فى الثانى والامر بالصلاة فى الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بان ترتب
هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النار شىء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها
دخان اقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشىء لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال
يمكن التوصل دون يتوصل لان الشىء يكون دليلا وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به

لوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده (قوله فبالنظر الصحيح الخ) متعلق بقوله بعد تصل إلى تلك المطلوب
ان قدم عليه للحصر (قوله كالحدوث) فيه تصريح بان المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط واورد
الناصر ان كلا من الامثلة مفرد تستحيل الحركة التى هى الانتقال فيه بل هى واقعة فى الحدود الثلاثة
والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحدوث وما بعده الذات من حيث هى بل من حيث اعتباراتها وهو
اعتبار ثبوتها للدليل الذى هو الحد الاصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولاشك انه بهذا
الاعتبار تقع الحركة فيها واجاب سم بان مبنى الاشكال حمل فى من قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية
وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التى من شأنها فجعل تلك الحركة
سببا وآلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة اه وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر
منه بلا داع اليه وقوله فى الجواب الثانى ان فى العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعلقه فيها مع غيره غير
محتاج اليه مع ان فيه تقديرا ما لا دليل عليه (قوله بان ترتب) مبنى للمجهول ضميره العائد إلى الادلة نائب
الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بان الترتيب غير النظر بل لازمه وهو مختار ابن الحاجب خلاف
ما عليه الكثير من المناطقة انه عينه ثم إن هذا الترتيب اما بالفعل وهو الشكل الاول واما بالقوة كبقية
الاشكال والقياس الاستثنائى لتوقف انتاجها رجوعها الاول (قوله فالامر بالصلاة) قال الناصر
صواب العبارة فاقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وانما تكون هذه النتيجة لو كان صورة القياس
الامر بالصلاة امر بشىء وكل امر بشىء لوجوبه حقيقة وأجاب سم بان ال فى الامر للعهد أى فالامر
المذكور وهو أقيموا فكانه قال فاقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ (قوله لان الشىء يكون
دليلا الخ) لان الدليل معروض الدلالة وهى كون الشىء بحيث يفيد العلم او الظن عند النظر فيه وهذا
حاصل نظر فيه او لم ينظر كذا قال التفتازانى فقول الشارح لان الشىء اى الكائن بحيث يفيد الخ وقوله

صورة أيضا وقد تقدم إيضاحه (قول الشارح لان الفاسد لايمكن الخ) إذ ليس سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل باسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الاطلاق أي نظرة لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم قاله السيد قال السعد ه فان قيل الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محالة قلنا ممنوع فان معنى التوصل يقتضي وجه دلالة بخلاف الافضاء اه فقوله بصحيح النظر تصريح بذلك اللازم لان التعريف لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام وليس لك أن تقول أتى به لافادة اشتراط صحة صورة النظر أيضا كالمادة لما عرفت أن ذلك ليس مقصد افادته هنا فليتأمل (قول الشارح لايمكن التوصل به) أي بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه الخ أو يقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضي وجه الدلالة كما تقدم بخلاف الافضاء (قول الشارح كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة) صرح هنا بان المنظور فيه العالم من تلك الجهة وهو الموافق لقوله أولا بان يكون النظر فيه من الجهة الخ وهما بخلاف ظاهر قوله أي بحركة النفس فيما تعقله الخ وقد عرفت أنه مؤول بما يرجع

اليهما ولك أن تقول الحق أن يرجعا اليه لما تقدم من أن النظر في أحواله لا في ذاته فالنظر اليه من تلك الجهة نظر الى تلك الجهة ولعل الشارح أشار باختلاف العبارة الى أنه يصح أن يقدر المضاف أي النظر في أحواله وأن لا يقدر والنظر فيه من جهة أحواله فليتأمل (قول الشارح ممن اعتقد الخ) لما كان الفساد في البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم ليس كله بسيطا لعدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركبها من الجواهر الفردة عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الاستلزام المستفاد من الكبرى فان الوجود بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثا وفي التسخين من الجهة الثانية بدليل أنه لا دخان للشمس مع أنها مسخنة دون الاولى سلط الاعتقاد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد في جانب البساطة وبالظن في جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل فناسب ضعف متعلقه لفساد جهتيه جميعا وبهذا ظهر فساد ما قيل لو أبدل الشارح البساطة بالوجود كان أحسن لما عرفت من أن المراد أن الفساد اما للمقدمتين معا كالاول أو لاحداهما كالثاني ولو ابدل كما قيل لضاع الفرق بين الاعتقاد والظن فليتامل (قول الشارح أما المطلوب غير الخبري الخ) إنما لم يقل أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري فليس (قوله لعدم بساطة المواليد الثلاثة) اي عدم بساطتها بوجه من الوجوه لتركبها تركبا حقيقيا بحيث تقبل الانفكاك ويكون اجزاؤها متخالفة الوجود في الخارج بخلاف العناصر والافلاك فانها وان تركبت من الهيولى والصورة لكن العناصر وان قبلت الانفكاك بانخلاع صورها إلا ان وجود جزئيها واحد بناء على التحقيق من ان تغاير الهيولى والصورة عقلي كما في الاسفار وتزيد الافلاك على ذلك عدم قبول الانفكاك عندهم بخلاف المواليد فانها قابلة للانفكاك مع تغاير وجودات اجزائها بناء على التحقيق من بقاء صور العناصر في المركبات وبالجملة المراد بالبسيط

وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وان ادى اليه بواسطة اعتقاد أو ظن كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما ان ينتقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي الى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن له دخان

وان لم ينظر فيه أي النظر المتوصل به بان لا ينظر فيه أصلا أو ينظر فيه من غير وجه الدلالة أو منه لا مع الترتيب المذكور اه ناصر وإنما ادخل الشارح النفي على النظر دون التوصل مع انه الجاري على سنن ما سبق لئلا تصدق العبارة بصورة باطلة زائدة على الصور الثلاثة وهي ما اذا نظر فيه نظرا صحيحا لكن لم يتوصل به الى المطلوب لانه متى نظر فيه نظرا صحيحا فقد توصل به الى المطلوب (قوله وقيد النظر بالصحيح) قال السيد في حواشي الشرح العضدي وقيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به إذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم (قوله لا يمكن التوصل به) أي بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه بواسطة الخ او يقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضي وجود وجه الدلالة بخلاف الافضاء فمن ثم قال الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ فاندفع ما يقال الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محالة (قوله لانتفاء وجه الدلالة عنه) اشارة الى تعريف النظر الفاسد بانه ما انتفى وجه الدلالة عنه (قوله ممن اعتقد الخ) لما كان الفساد في البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم كله ليس ببسيط لعدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركبها من الجواهر الفردة

أما المطلوب غير الخبرى وهو التصورى فيتوصل اليه أى يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحيوان الناطق حدا للانسان وسياتى حد الحد الشامل لذلك ولغيره (واختلف ائمتنا هل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقيبه) اى عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالاشعرى فلا يتخلف الاخر إلا خرقا للعادة كتخلف الاحراق عن مماسة النار او لزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا ينفك اصلا

عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الالتزام المستفادة من الكبرى فان الوجوب بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثا وفى التسخين من الجهة الثانية بدليل انه لادخان للشمس مع انها مسخنة دون الاولى سلط الاعتقاد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد فى جانب البساطة وبالظن فى جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل (قوله اما المطلوب غير الخبر الخ) الاظهر فى المقابلة ان يقول اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصورى فليس بدليل بل يسمى حدا (قوله بان يتصور) متعلق بيتوصل ولم يقل وترتب كما قال فى الخبرى لان التعدد الازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قوله وسياتى) مرتبط بقوله لما يسمى حدا وقوله الشامل نعت للحد المضاف اليه وقوله لذلك اى لحد الانسان ولغيره من افراد الحد (قوله واختلف أئمتنا الخ) ذكره لتعلقه بذكر العلم فى قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله هل العلم) اى اختلفوا فى جواب هذا الاستفهام او المراد ليس حقيقة الاستفهام ولم يقيد المطلوب بالخبرى للاشارة إلى ان المراد به ما يشمل التصور والتصديق (قوله الحاصل عندهم) تقدير الحصول ليس بلازم لصحة تعلق الظرف بالعلم وإنما أتى به لمجرد الايضاح وليتعلق به قوله عادة أو لزوما وتقدير عندهم تعريض بمن نفى حصول العلم عن النظر مطلقا وهم السمنية او لا يفيد إلا فى الهندسيات والحسابيات وهم المهندسون او لا يفيد فى معرفة الله وهم الملاحدة ولا يتكرر مع قوله بعد عند بعضهم لانه تفصيل بعد اجمال (قوله عادة) أى أن العادة الالهية جرت بخلق العلم عقب النظر الصحيح مع جواز الانفكاك عقلا لجواز ان لا يخلقه الله تعالى على سبيل خرق العادة (قوله لزوما) اى عقليا بدليل المقابلة للعادى وهذا هو المرضى عندهم (قوله كالامام الرازى) فانه يقول حصول العلم عقيب النظر واجب اى لازم عقلا يستحيل انفكاكه

بدليل كما هو الظاهر فى المقابلة لما تقدم نقله عن السعد من ان التوصل فى تعريف الدليل يقتضى وجه الدلالة وليس هنا دلالة ولا وجه دلالة ولذا قال الشارح رحمه الله بعد قوله فيتوصل اليه اى يتصور بما يسمى حدا فليتامل (قول الشارح بان يتصور) متعلق بيتوصل ولم يقل وترتب كما قال فى الخبرى لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قول الشارح ولغيره) زاد اللام لئلا يعطف على الحد (قوله لتعلقه بالعلم المذكور فى تعريف الدليل) لعل المراد به المذكور منطوقا او مفهوما ليشمل العلم التصورى فان الخلاف جار فى العلم بعد النظر فى التعريف بالمطلوب ولذا لم يقيده بالخبرى (قول الشارح الحاصل) قيد به لان قولى الاكتساب والاضطرار إنما يكونان فى الحاصل بالفعل مع ان قول العادة شامل للحاصل بالفعل وما شانه ان يحصل ولانه لو اسقطه لاحتمل ان يكون محل النزاع ان العلم عقيبه هل يكتسب أولا وهو نزاع آخر فبعضهم أنكر افادته العلم كالسمنية المردود عليهم بقوله عندهم فالقول بأنه غير لازم وهم (قول الشارح عندهم) نبه به على انكار غير الائمة للحصول للمرة على اختلاف فى ذلك مبسوط فى شرح المواقف (قول الشارح أى عقيب صحيح النظر) بأن يكون فى وجه الدلالة (قوله الشارح عادة) أى حصوله أكثرى أو دائمى لا على وجه اللزوم كما فى شرح المواقف خلافا لما فى شرح التجريد من الاكتفاء بمجرد التكرار وهذا المذهب هو الصحيح بناء على ان جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وانه تعالى قادر مختار وانه لا علاقة بين الحوادث إلا باجراء العادة فلا يكون النظر موجدا للعلم ولا معدا ولا مولدا له والكلام مبسوط فى شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم (قوله كتولد حركة المفتاح الخ) التولد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل فى الموضعين الاثر لا التأثير بدليل التمثيل بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير ونقله وخرج بقولهم لفاعله المطاوع نحو كسرته فانكسر فان فيه إيجاب فعل فعلا اخر لكن ليس ذلك لفاعله (قوله وهذا التولد عادى) اى فى العلم لا فى الظن كما سياتى بيانه (قول الشارح او لزوما) اى عقليا كما فى شرح المواقف قال صاحب المواقف فى حكاية هذا المذهب وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو انه واجب غير متولد باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ثم قال وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على شىء إذ لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا عليه كما تزعمه المعتزلة قال عبد الحكيم لان القول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا اى يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور ينفى لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالاخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظرة فانتفى

كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجمهور نعم لأن حصوله عن نظره المكتسب له وقيل له لا لأن حصوله اضطرارى لاقدرة على دفعه ولا انفكاك عنه ولا خلاف إلا فى التسمية

ونقله الغزالى عن أكثر الاشعرية وهو مذهب المحققين منهم (قوله كوجود الجوهر) أى فان وجود العرض بعينه هو وجود الجوهر لان للجوهر وجودا مغايرا لوجود العرض فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر (قوله فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله إلا الله والامر يقتضى الوجوب وقالوا معرفة الله واجبة (قوله وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على النظر (قوله لاقدرة على دفعه) أى عند حصوله وقوله ولا انفكاك عنه اى بعد حصوله فلا تكرار وعدم تعلق القدرة بذلك لا يعد عجزا لان ذاك اذا كان لمعنى فى القدرة لا لمعنى فى المقدور هنا فانه يستحيل أن يوجد العلم بالمقدمات بدون النتيجة (قوله فلا خلاف) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف فيه الاخر فان النظر مكتسب اتفاقا وحصول النتيجة بعده لازم لا يتخلف اتفاقا (قوله الا فى التسمية) أى لا فى المعنى لان كلا من التوجيهين متفق عليه بين الخصمين فالاول يوافق الثانى فى أن حصول المطلوب عقب النظر الصحيح اضطرارى والثانى يوافق الاول فى أن حصوله عن نظر وكسب وما استفيد من كلامه من الاتفاق على أن اكتساب العلم النظرى راجع الى اكتساب سببه وانه نفسه اضطرارى غير مقدور يلزم عليه ان التكليف به يرجع فى الحقيقة للتكليف بسببه وهو النظر لانه هو المقدور وبه صرح فى المواقف تبعا

اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذى فى شرح المقاصد من ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافى كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم انما المنافى له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلا اه وما قيل من أن قوله لا يصح الخ مدفوع بأن العلم بالنتيجة هو العلم بالمقدمتين اللتين هما من حيث العلم بهما محل النظر أى حركة النفس فهما له كالجوهر للعرض ومن المحال وجود العرض بدون الجوهر وهذا مراد الشارح بقوله فلا يتخلف أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض ليس بشىء لان النتيجة لا يمكن أن تكون بعينها فى القياس لا على أن تكون عين احدى المقدمتين ولا أن تكون جزء من احداهما وإلا لكان العلم بالنتيجة مقدما على العلم بالقياس بمرتبة أو بمرتبتين كما قال السيد الشريف فى حواشى التسمية أنه التحقيق وكيف يصح هذا مع فرض الخلاف فى العلم الحاصل عقيب النظر ولو كان كما قال لم يكن عقيبه والقياس الذى ذكره فى محل المنع فان ماهية العرض ماهية اذا وجدت كانت فى موضوع فالكون فى حد ما فيه وجه بساطة وان تركب من وجه آخر فان النظر فيه من جهة البساطة فاسد وبعض من لم يفهم وقع هنا فيما لا يليق فتدبر موضوع لازم لها بخلاف العلم للنظر ومن ادعى فعليه البيان وبهذا ظهر أيضا فساد ماقيل على قوله (١٧٣) كوجود الجوهر الخ أى فى أن وجود العرض بعينه هو وجود الجوهر فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يمتنع انفكاكه عنه (قول الشارح فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله الا الله وقالوا معرفة الله واجبة (قول الشارح وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على بعض (قول الشارح لان حصوله) اى بعد النظر فيه اضطرارى لا قدرة على دفعه عند حصوله ولا الانفكاك عنه بعد حصوله

(قول الشارح أيضا فقال الجمهور نعم لان الخ) أى فكسبية بسبب كسبية نظره فالتكليف بالمعرفة بسبب النظر المقدور لنا فتكون مقدورة لنا بسبب التحصيل وهو على وزان التكليف بسائر الاشياء فان التكليف بها تكليف بتحصيلها فمعنى كون العلم مكتسبا ومقدورا أنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر فى تحصيله وهذا ما نقله الشريف فى شرح المواقف عن الامام وحققه عبد الحكيم (قول الشارح وقيل لا لان الخ) تعليله يقتضى أن نفى الكسبية عنه نظرا لحصوله بعد النظر اضطرارا لا من حيث أنه مقدور بما مر ولا شك أنه خلاف راجع للتسمية كما قال للاتفاق على أنه قبل النظر مقدور وبعده لا وهذا لا يمنع التكليف بالعلم لانه مقدور ومكتسب على ما مر خلافا فالقول صاحب المواقف أن المكلف به النظر دون العلم هذا وبعض الناظرين حمل الشارح على ما قال صاحب المواقف واعترض عليه بما نقله شارحه عن الامام وكل ذلك اوهام على اوهام (قوله بان يغفل عن النظر) فيه ان الغفلة عنه ليست بالقدرة وكلام الشارح فى أنه لا قدرة على ذلك لكن بقى شىء وهو أنه يفيد أنه اذا كان هناك قدرة على الانفكاك بعد الحصول كما قالوا لا يكون حصوله ضروريا وهو كذلك لما فى شرحى المواقف والمقاصد أن خاصة الضرورى عدم القدرة على دفعه عند حصوله ودفع لزومه بعده فقوله ولا الانفكاك عنه بيان لخاصة الضرورى (قول الشارح فلا خلاف الا فى التسمية) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف الاخر فان النظر مكتسب اتفاقا وحصول النتيجة بعده حيث حصلت اضطرارى

(قول الشارح وهى بالمكتسب أنسب) أى لوجود الاكتساب فى سببه وفيه بواسطة ذلك السبب بخلاف الضرورة فانها فيه خاصة هذا هو الموافق لما مر (قوله وإن كانت تسمية مجازية) فيه أنه لا معنى لكسبه إلا تحصيله باختياره وذلك موجود هنا كما تقدم (قوله لما يتوهم الخ) فيه أن تسميته بالمكتسب توهم كسبية نفسه إذ اعتبار وصف الشىء أقرب من اعتباره وصف سببه ولعل هذا وجه التأمل (قوله مع عدم المانع) متعلق بحصوله أشار به إلى أن المانع وهو المعارض يقوم فى الظن دون العلم كما سيأتى بيانه (قوله الشارح دون قولى اللزوم والعادة) قال السعد فى حاشية العضد أن فى البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة وتصديقا بلزومها للمقدمات والثلاثة قطعية لا تحتمل النقيض وأما الامارات فمقدماتها كلها أو بعضها والنتيجة ولزومها ثلاثتها ظنية تحتمل النقيض إذ ليس فى الامارة جهة دلالة قطعية لان الطوف بالليل ليس مما يوجب السرقة فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم اللزوم ليس بدائم لها لانه ليس بين الظن وبين أمر ما ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عن ذلك الامر فان الظن مع بقاء موجبه قد يزول بمعارض وقال العضد فى المواقف النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض قال السيد يعنى كما أن العلم بأن النتيجة حقه أى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا انتهى أى لانه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة عدم توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا قاله عبد الحكيم وعلم من تقييد صاحب المواقف أيضا بالمقدمات القطعية أن النظر فى المقدمات الظنية أو الاعتقادية لا يفيد العلم بعدم المعارض لما مر فى كلام السعد وصرح به عبد الحكيم فى حواشى المواقف أيضا وإذا لم يعلم عدمه فيحتمل أن يقارن ذلك المعارض تمام النظر ويكون منظورا اليه قصدا وإلى النتيجة تبعا ولا استحالة فى التوجه إلى شيئين احدهما قصدا والآخر تبعا إنما المحال التوجه اليهما قصدا على أنه قد يقال أنه يوجد وحده فى الان الذى توجد فيه النتيجة فيدفعها وحينئذ يوجب التوقف فلا وجه للزوم العقلى والعادى حينئذ إذ فى كل نظر ظنى احتمال المعارض قائم وبهذا ظهر فساد ما طالوا به فى هذا المقام وأنه لا منشأ له إلا سوء الفهم وعدم التأمل وإنما ذكروا وجود المعارض بعد حصول الظن لانه أبين وأدل على ما قالوا من أنه لا علاقة بين الظن وبين شىء لانه إذا دفع المعارض ما ظن بالفعل فبالاولى أن يمنع حصول الظن ابتداء فليتأمل (قوله لان لزوم الشىء لسببه لا ينافيه الخ) هذا مسلم لو ثبتت سببيته والفرض أن الخارج وهو المعارض يدل على عدم سببيته (قوله ويكفيك أن النظر سبب الخ) النظر سبب للمطلوب دائما إذا كانت المقدمات يقينية وفى الجملة إذا كانت ظنية أو اعتقادية كما تقدم عن السعد فهذا التنوير غير مجد شيئا (قوله وما هنا قد وجد المعارض)

وهى بالمكتسب أنسب والظن كالعلم فى قول الاكتساب وعدمه دون قولى اللزوم والعادة لانه لا ارتباط

للآمدى قال السيد ويرد عليه أن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فتكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب النظر فيما يوصل اليها عدول عن الظاهر الاولى ما ذكره الامام الرازى من أن النظر الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى إلا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضرورى إذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكما إيجابيا لم يمكنه بعد تصورهما إذ يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى فان موجبه النظرة فاذا غفل عنه أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فيصح التكليف به اه ثم لا يتوهم من قوله فاذا غفل عنه الخ أنه بعد حصول العلم عن النظر يغفل عن النظر فترجع المقدورية حينئذ على استمرار حصوله وليس الكلام فيه إنما الكلام فى المقدورية على تحصيله بل معنى كلام الامام كما أفاده المولى عبد الحكيم فى حاشية المواقف أن العلم الاولى بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فانه متمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر فى تحصيله فهو مقدور وأما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة به لامتناع تعلق القدرة بالمجهول قال فتدبر فانه قد زل فيه اقدام الفضلاء اه وبه تعلم ان ما قاله سم وتبعه غيره فيه من قوله أن قوله إذا غفل عنه الخ يعارض قول الشارح ولا قدرة على الانفكاك عنه الخ مبنى على التوهم الذى نفيناه فما قالوه فى الجواب عنه والمناقشة فى ذلك الجواب بناء للفاسد على الفاسد (قوله وهى) أى التسمية بالمكتسب أنسب من التسمية بغير المكتسب لوجود سببها وهو الاكتساب وللناصر وسم هنا كلام قليل الجدوى مبنى على تقدير فى الكلام لا يدل عليه دليل وما عليه تعويل (قوله لانه لا ارتباط الخ) اعترضه الحواشى بان ما ذكره إنما يتجه كونه دليلا على

فيه أن المدار على تجويز وجوده لكن لما كان الموجب التوقف هو وجوده قصر المسافة ثم أن جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافى ظن الحكم المفاد بالنظر إنما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوز ان يحصل ظن الحكم بالنظر ويكون مطابقا للواقع لعدم المعارض فيه مع تجويز المعارض نعم ذلك التجويز ينافى استلزام النظر فى القياس الظنى لظن النتيجة فليتأمل فان قلت قد قال السيد متى صحت الصورة استلزم ذلك القياس النتيجة ولو كانت مقدماته ظنية إذ عند قيام (١٧٥) المعارض يتغير اعتقاد المقدمات فلم يوجد القياس حتى يحكم بعدم استلزام ما مقدماته ظنية قلت هذا إنما يتوجه على ماجعل الملازمة بين نفس القياس والنتيجة كالعضد اما من جعلها بين النظر فى القياس والنتيجة كالشارح فلا فتدبر (قوله جار فى قول الشارح المتقدم وعدمه) هذا الكلام كله لا يلتفت اليه ولا ينبغى أن ينظر فيه لكن الضرورة أحوجت وكيف يقال هذا والكلام المتقدم فى كيفية ماحصل بعد النظر هل حصوله بالضرورة او الكسب وما هنا فى ان الحصول لازم عقلا أو عادة أولا ومن المعلوم أن ماحصل بالفعل لا يتأتى أن يمنع حصوله مانع دون مالم يحصل (قوله يرد جوابه المتقدم الخ) لا وجه له لما عرفت أن ماتقدم فيما حصل مع عدم المانع كما تقدم وما هنا فى انه هل يمنع حصوله مانع (قوله وبالجملة الخ) هذه الجملة بتمامها باطلة كما عرفت وكل من الموضعين حق لا يتوهم الشبهة فيه إلا من شغف بنتائج فكره (قوله بل لنا أن نجعل قوله الخ) هذا الجعل لا يستقيم إذ ليس المقصود الاخبار عن الغير بانه من المعتزلة وأيضاً الغير شامل للحكماء وبه يعلم أن التسليم بعده لا يستقيم أيضاً لان الغير أعم من المعتزلة عبارة عنه فالمناسب جعل جملة فالمعتزلة الخ خبراً أو الرابط محذوف اى منهم (قول الشارح الظن الحاصل) كان المناسب ان يقول النظر يولد الظن فعدل عنه لما اسلفه من انه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما بحيث يمتنع تخلفه بخلاف ماذكره فانه يدل على اللزوم بل على ان الظن إذا حصل كان متولدا عن النظر وان لم يجب عنه لعدم العلاقة كما تقدم فيحتمل المعارض

بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض كما إذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه او لظهور خلاف المظنون كما إذا ظن ان زيدا فى الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر

عدم ثبوت الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه المطلوب ظناً كان أو علماً فيكون مرتبطاً بالمقدمتين قطعاً أو يجرى فيه قولا اللزوم والعادة فلا فرق بين الظن والعلم وليس ان النظر سبب فى حصول المطلوب والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته وهو إشكال قوى وما تكلف به سم فى ورده بقوله من تامل وانصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن أن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدى اليه أصلا إلا لخرق العادة بخلاف الظن فانه يتخلف كثيرا والفرق ان النظر المؤدى للعلم قطعى التادية اليه والقطعى لا يعارضه شىء من قطع اوظن فلا يتخلف عنه العلم أبداً بخلاف النظرى المؤدى الى الظن فانه ظنى التادية والظن يمكن معارضته بقطعى اوظنى فتنتفى التادية وانتفاؤها لا ينافى سببية النظر فالمعارضة إذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله آخر ما أطال به مما يرجع أكثره الى ما نقلناه ورحمه الله فلقد أتى فى هذا المقام بما لا يرتضيه من له ادنى مسكة فى علم المعقول اما قوله حاصل فرق الشارح الى قوله والفرق فهو محل الاشكال وقوله والفرق الخ إن أراد المعارضة بعد حصول الظن فقد رجعنا الى ما قاله الجماعة أن كلام الشارح إنما يتجه على عدم ثبات الظن بعد حصوله وليس الكلام فيه وإن اراد قيام المعارض حين النظر فى مقدمات الدليل وترتيبها فالعلم والظن فيه سيان لكنه متى سلمت المقدمتان وترتبت حصل المطلوب مطلقاً علماً كان أو ظناً على أن المعارض والحالة هذه غير ممكن قيامه إذ عند النظر فى مبادىء المطلوب لا تلتفت النفس الى غيرها لاستحالة توجه النفس الى شيئين معافى آن واحد فالمعارض لا يقوم إلا بعد حصول النتيجة وبعد حصولها لا يصح أن يقال أن التأدية انتفت وقوله أن المعارضة اذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله دعوى بديهية البطلان كيف تقوم المعارضة حالة ترتيب المقدمات نعم قد تحصل المعارضة فى بعض المقدمات لكن ذلك حالة النظر اليها وقبل ترتيبها وليس الكلام فيه فالحق ان حصول الادله الظنية منفكة عن النتيجة يامر غير معقول فان النتيجة لازمة للمقدمات لزوما غير منفك فى العلم وفى الظن نعم تعارض الظنيات إنما يوجب عدم قطعية المظنون لا عدم اللزوم الذى الكلام فيه بل النتيجة لازمة فاذا زالت المقدمات لمعارض زالت النتيجة وهذا لا ينافى التلازم والارتباط بينهما فالحق انه لا فرق بين العلم والظن كما قاله الجماعة فما قاله الشارح لا يتابع عليه وبعض الحواشى نقل كلام سم مستحسنا لمقاتلا ومن لم يفهم كلامه ناقشه بما لا يسمع ومن نظر بعين الانصاف فيما قلناه وماقاله سم والمنتصر له والمتعقب ظهر له الحق عيانا (قوله بحيث يمتنع تخلفه) حيثية تقييد اى لا ارتباط على هذا الوجه (قوله وآخر بنقيضه) اى فتخلف مدلول الدليل الاول عنه لوجود المعارض وفيه ان هذا لا ينفى لزوم المدلول للدليل الاول فى حد ذاته (قوله واما غير ائمتنا) مقابل قول

(قول المصنف والحد الخ) ذكر الحد هنا باعتبار مقابلته بالدليل فكأنه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلا وما يوصل إلى التصوير يسمى حدا ثم اورد في هذا المقام أن تعريف الحد فردمنه بعروض حصة منه فيكون تعريفه بهذا التعريف تعريفا بالاخص فلا يكون حداً إذليس جامعا قال السيد الهروى انت تعلم ان معرف المعرف من المفهومات التي تصدق على انفسها صدقا عرضيا كالكلى والموجود وغيرها من المفهومات التي تكون أفراد إلا نفسها والمصداق في ذلك عروض حصصها ومن المعلوم أن التغاير بين العارض والمعروض وبين الطبيعة والفرد ضرورى وهو لا يحصل إلا بالحيثية التقييدية فالعارض في هذه المفهومات هو حصة منها والمعروض نفسها والطبيعة هي من حيث هي والفرد من حيث انها معروض الحصة فالحصة في معرف المعرف بحسب عروض حصته لا بحسب ذاته والتعريف فيه بحسب ذاته لا بحسب عروض حصته ألا ترى أن تعريف الكلى بمفهوم يمكن فيه الاشتراك إنما هو بحسب نفسه لا بحسب عروض حصته والحصة فيه بالعكس فتدبر فانه دقيق وبالتدبير حقيق (قوله بالفعل) الاولى إسقاطه

(١٧٦)

هنا وفيما يأتي (قوله صادق على الفعل والعمل) وكذا على الاعلام (قوله كناية عن المحمول) اى الكلى لاتفاقهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإنما هو بالكليات والتعريف طريق اكتساب التصورات فلابد أن يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع إيراد الاعلام (قوله بقرينة اعتبار الخ) ولذا قالوا في تعريف الحد مايقال على الشيء لافادة تصوره قال السيد الزاهد لاشك أن المقصود بالذات من التعريف تصور المعرف كما أنه لاشك أنه حين التعريف يحمل المعرف على المعرف ويحصل التصديق بثبوته له وإلا لما كان مرآة لملاحظته لكن ذلك التصديق ليس مقصودا بالذات فان القصد الواحد في الحالة الواحدة لا يمكن أن يتعلق بالذات بامرين كما يشهد به الوجدان السليم والفهم المستقيم اه فالقول بانه ليس بينهما حمل يعنى قصدا وقد يقال ان المراد بالمحمول ماشانه ان يحمل أى في غير التعريف لكن ينافيه جعلهم التعريف منقولا في جواب ماهو مع انه حين الجواب ليس من شانه ان يحمل فتدبر (قوله بان المراد الخ) لأن تميز الافراد في التعريف مقصود ولو بالعرض لأن الماهية تقال للامر العقلى فلزمها الكلية والكلية هي الاحاطة بالافراد فلزم تميزها بالعرض وإنما نظر لهذا اللازم لان ضبط الافراد مقصود ايضا ولذا اشترطوا مساواة المعرف بالكسر للمعرف بالفتح في الصدق والاجلائية وهذا لا ينافى ان المراد بالجنس والفصل الطبيعة المطلقة اى الماخوذة لابشرط شيء لأن ملاك تعدد الشيء كونه بحيث يصح اسناد التعدد اليه ولاشك أنه إذا لوحظ الشيء بقطع النظر عن لاشرط شيء صح اسناد التعدد اليه فهو تعدد عرضى وهو لا ينافى الوحدة الذاتية كذا ذكره الزاهد في مواضع فليتامل (قوله مطلقا) اى خروجا مطلقا

يولد العلم كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه وقوله عقيبه بالياء لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير ترك الياء كما ذكره النووى في تحريره (والحد) عند الاصوليين

المصنف أثمتنا وغير مبتدأ وجملة قوله فالمعتزلة قالوا خبر والرابط محذوف أى فالمعتزلة منهم وبقى قول رابع للحكماء وهو ان العلم بالمطلوب للنظر فالنظر علة في حصوله وفيضانه عن المبدا الفياض الذى هو العقل العاشر عندهم (قوله يولد العلم الخ) التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتولد وكذا يقال هنا فالقدرة الحادثة عندهم اوجدت النظر فتولد عنه العلم (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم) المناسب لعديله ان يقول النظر يولد الظن فعدل عنه لما اسلفه من انه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما بحيث يمتنع تخلفه بخلاف ماذكره فانه لا يدل على اللزوم بل على أن الظن اذا حصل كان متولداً عن النظر وقد علمت مافيه (قوله وإن لم يجب) اى لما مر من انه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما وفيه انه حينئذ لا تولد كما علم من معنى التوليد هذا محصل ما في الناصر واجاب سم بان المراد بالايجاب الماخوذ في تعريف التوليد مطلق التسبب والتأثير وهذا خلاف الوجوب المنفى فانه التلازم اه ومقتضى كلامه أن المعتزلة لا يقولون بالتلازم العقلى الذى قال به بعض الاشاعرة والحق انهم قائلون به بل هو لازم لقاعدة القول بالتولد في الفعل الصادر بطريقة ضرورة عدم انفكاك المعلول عن علته فما قاله بعض من كتب هنا ان التولد عادى يجوز تخلفه ذهول عن قاعدة التولد ولذلك قال امام الحرمين في كتابه المسمى بالبرهان أن النظر يستعقب العلم عندهم استعقابا لا دفع له وإن النظر يولدها توليد الاسباب مسبباتها والمقدور الذى هو مرتبط التكليف والثواب عدم النظر عندى اه وانما قال الشارح وان لم يجب عنه لما اسلفه من عدم الارتباط في الظنيات وقد علمت مافيه وقول بعض وقد علمت صحته تقليد لسم وقد نقل كلامه السابق مستحسنا له ونحن ابطلناه والحق احق بالاتباع وبالجملة المطلوب لازم للنظر على قول محقق الاشاعرة وكلام المعتزلة والحكماء والفارق أنه على الأول مخلوق لله كالنظر لكن جرت العادة الالهية بخلقهما معا أو بعدمهما معا ولا تتعلق القدرة باحدهما دون الآخر وعلى الثاني بطريق التولد وعلى الثالث بالتعليل (قوله جرت على

ما يميز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها والاول مبين لمفهوم الحد والثانى مبين لخاصته وهو بمعنى قول المصنف كالقاضى ابى بكر الباقلانى الحد (الجامع) اى لافراد المحدود (المانع) اى من دخول غيرها فيه (ويقال أيضا الحد (المطرد) أى الذى كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من أفراد المحدود فيكون مانعا (المنعكس[1]) أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعا فمؤدى العبارتين واحد والاول اوضح فتصدقان على الحيوان الناطق حد اللانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل

على الالسنة) أى ألسنة العامة فلا ينافى قوله قليلة فانه باعتبار أصل اللغة فقوله والكثير أى فى أصل اللغة (قوله والحد عند الاصوليين) احترازا عنه عند المناطقة فانه قاصر على ما كان بالذاتيات فهو أخص وذكر الحد هنا باعتبار مقابلته للدليل فكأنه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلا وما يوصل إلى التصور يسمى حدا (قوله ما يميز الخ) صادق على العقل والعلم والاعلام فلا يطرد ولا يميز الماهية عن افرادها وهى غير الماهية فان الجزئى غير الكلى والجواب أن المراد بما يميز كلى محمول فلا يصدق على شيء مما ذكر كما لا يخفى والقرينة على هذا قولهم فى تعريف الحد ما يقال على الشيء لافادة تصوره واتفاقهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإنما هو بالكليات ومعلوم ان التعريف طريق لاكتساب التصورات فلا بد أن يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع الاعتراض بعدم الطرد بأن المراد ما عدا الماهية وما عدا أفرادها ولما كانت الماهية فى ضمن أفرادها اكتفى بذكر الماهية عن الافراد لان الافراد ليست أجنبية عنها وسم أطال الكلام هنا بذكر الخلاف فى حمل الجزئى وغير ذلك والمقام غير محتاج (قوله والاول) أى قوله ما يميز الشيء الخ (قوله مبين لمفهوم الحد) أى فهو حد حقيقى إسمى لانه بالذاتيات (قوله والثانى) أى قوله ما لا يخرج الخ (قوله مبين لخاصته) لكونه بالعرضيات فيكون رسما (قوله وهو) أى الثانى (قوله الجامع لافراد المحدود) أورد عليه الناصر لزوم الدور لان المحدود مأخوذ من الحد وأجاب سم بأن المراد بالمحدود الشيء لا يوصف كونه محدودا وأورد أيضا أنه يشمل قولنا وكل إنسان كاتب مثلا بعد قولنا الانسان حيوان ناطق فان هذه الكلية يصدق عليها أنها جامعة لافراد المحدود وأجاب سم بأن المراد الجامع لافراد المحدود من حيث أنه محدود لان تعليق الحكم المشتق يؤذن بالعلية وجمع الكلية للافراد لا من هذه الحيثية وفيه نظر

(1) قول المصنف المنعكس أى عكسا لغويا بقلب القضية الكلية المتحصلة بالافراد إلى قضية كلية موضوعها هو محمول الاولى ومحمولها هو موضوع الاولى وقد فسر الشارح الاولى بقوله أى الذى كلما وجد أى الحد وهو المحدود والثانية بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو أى الحد اه كاتبه

ويبنه بقوله وهو ما ليس الخ (قول الشارح ولا يميز كذلك الخ) لان الحد هو الاجزاء المنطبقة على الماهية بتمامها المنطبقة على كل فرد من أفرادها ضرورة تحققها فيها فلو خرج شيء لخرج معه بعض الاجزاء فلم يكن الحد أجزاء المحدود وقد يجاب عن الاشكال أيضا بأن المراد بالشيء الماهية فى أى نحو من أنحاء وجودها سواء كانت مع الفرد أ لا وفيه أن الكلام فى كون التميز للفرد لا للماهية فى ضمنه تأمل (قوله المراد بما ذكر) من أين هذا والحد هو أجزاء المحدود تفصيلا (قول الشارح إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود) الاقتصار على الافراد قصور عن تعاريف العلوم لانها يشترط فيها أن تكون جامعة لاجزائها أعنى المسائل إذ ليست أفرادا إلا ان يقال أنه بناء على الغالب أو يلتزم كما قاله العصام فى حواشى القطب أن خروج مسئلة أو دخول غيرها يستلزم صدق المحدود على غير أفراد الحد أو بالعكس بناء على أن هذا المجموع غير العلم (قول الشارح ولا يدخل فيه شيء من غيرها) بأن تصدق عليه الماهية المعرفة ولا شك أن الماهية لا تصدق على نفسها لعدم التغاير فالقول بأن الماهية المحدودة مغايرة لافرادها وهى من غيرها وداخلة فى الحد قطعا وهم (قوله طرفى أفراد المحدود) أى طرفى هذا اللفظ (قوله كما هو الحق) الحق كما اختاره عبد الحكيم وغيره أن الماهيات أمور انتزاعية لا وجود لها فى نفسها ولا فى الفرد (قول الشارح والثانى لخاصته) أى المبين بها الحد تأمل (قوله لجعل المحدود الخ) قد يقال المحدود مشتق من الحد بالمعنى المصدرى والحد المعرف دون الحد بمعنى المحدود به فحينئذ لا دور أصلا (قوله ووجه بعضهم) حاصله هو ما قبله (قوله بأن المراد الجامع لافراد المحدود من حيث كونها محدودة) أى مرادا بيانها وإنما تركه اعتمادا على ما تقدم فاندفع ما قيل ان هذا الجواب يبطل الجواب المتقدم عن الدور وإن كان تاما فى نفسه (قول المصنف المطرد) مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على ما فى القاموس لانه فيه ضم وجود المحدود لوجود الحد (قول الشارح أى الذى كلما وجد الخ) أشار بهذا التفسير للرد على القرافى حيث فسر المطرد بالجامع والمنعكس بالمانع حيث قال وقولنا

فانه غير جامع وغير منعكس وبالحيوان الماشى فانه غير مانع وغير مطرد وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر فى المراد

لان هذا يكر عليه بابطال الجواب عن الدور كما لايخفى وإن كان تاما فى نفسه (قوله فانه غير جامع) لعدم شموله الامى وقوله وغير منعكس عطف لازم وقوله وتفسير مبتدأ خبره أظهر والمراد بالجر نعت للمنعكس وعكس بالرفع نائب الفاعل وقوله بما ذكر متعلق بتفسير وهو كلما وجد المحدود وجد الحد والمأخوذ والموافق نعتان لتفسير فهما بالرفع أو بالجر نعتان لما فى قوله بما ذكر (قوله للعرف) أى وللاصلاح فى عكس القضيـة وقد قيل فى المطرد كلما وجد الحد وجد المحدود وعكس القضية بتبديل طرفيها وهو كلما وجد المحدود وجد الحد (قوله أظهر فى المراد) أى بالمنعكس فان المراد بالمنعكس عكس المراد بالمطرد (قوله بانه) أى المنعكس (قوله اللازم) اى تفسير ابن الحاجب فهو تفسير باللازم وإنما كان لازما لانه عكس

جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس وحاصل الرد من وجهين الاول ان الجمع والمنع لازمان للاطراد والانعكاس والثانى انه لايلزم من انه اذا وجد الحد وجد المحدود ان يكون جامعا لانه قد يكون المحدود اعم انما يلزم ان يكون مانعا ولا يلزم من انه اذا وجد المحدود وجد الحد أن يكون مانعا لجواز أن يوجد الحد مع ذلك ولا يوجد المحدود كما فى التعريف بالاعم اللهم الا أن يحمل الاطراد والانعكاس على المعنى اللغوى دون الاصطلاحى كما فى شرح المواقف حيث فسر الطرد بجريان الحد فى جميع افراد المحدود وشموله اياها وقال ان هذا معنى لغوى للطرد فيفسر العكس بعكسه فتدبر (قول الشارح أيضا أى الذى كلما وجد) لبيان أن أل موصولة (قوله لازم لمفهوم الاطراد) اى معناه وهو كلما وجد الحد وجد المحدود فان هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا متى لم يوجد المحدود لم يوجد الحد فلا يتناول الحد شيئا مما ليس من افراد المحدود وهو معنى كونه مانعا وقوله وكذا القول الخ يعنى ان الجمع لازم لمعنى الانعكاس وهو كلما وجد المحدود وجد الحد قال السيد قدس سره فى حاشية المطالع الصواب ان الجمع عين هذه الكلية قال عبد الحكيم فى حاشية القطب بعد نقله عن السيد ذلك اللهم الا أن يعتبر التغاير الاعتبارى (قول الشارح المراد بالمطرد) أى المراد به مفهوم عكس المراد بالمطرد الصادق ذلك المفهوم بالتفسيرين جميعا فان حمل على العكس الاصطلاحى كان ماذكره الشارح وان كان من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه. (١٧٨) قلب الطرد كان ماذكره ابن الحاجب فقوله المراد الخ بيان لاحتماله للتفسيرين جميعا وان كان تفسيره أولى لمعنى آخر وقوله بما ذكر أى الذى هو أحد التفسيرين (قول الشارح أيضا المراد به عكس المراد بالمطرد) قد عرفت أن المراد بالمطرد انه كلما وجد الحد وجد المحدود واذا كان العكس من حيث ذلك المراد كان المنعكس هو ذلك المراد لا الحد فهذا تصريح بان المنعكس وصف الحد لا الحد وانما احتاج الى ذلك ولم يحمل الطرد على التلازم فى الوجود حتى يكون العكس التلازم فى الانتفاء ويكون المطرد المنعكس الحد لا وصفه لما قال السعد فى حاشية الشارح نقيض العضدى ان ذلك ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب المنطق وبه يندفع ما لو اطالوا به من غير طائل (قول الشارح الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف) كذا قاله السعد فى حاشية شرح المختصر وشرح التلويح قال السيد انه عكس بحسب المنطق أيضا لصدق حده عليه وهو تحويل مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل فان قيل معنى قولهم على وجه يصدق ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للموجبة مطلقا(١) الايجاب الجزئى قلنا اللزوم موجود فى مادة المساواة كما هنا الا أن المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر معها وهو فيه انهم إذا لم تعتبروا ذلك لانه فى مادة جزئية اعنى مادة المساواة وهم انما يعتبروا القوانين الكلية لما قيل ان المنطق مجموع قوانين الاكتساب لم يكن العكس الذى اصطلحوا عليه فليس عكسا بحسب المنطق كما قال (قول الشارح أظهر فى المراد الخ) يؤخذ من قوله الموافق الخ وقوله اظهر الخ أن لهذا التفسير وجهين الموافقة والاظهرية فتمد زاد وجها على ما مر عن السعد وما قيل انه يلزم على كلامه مجاز بلا قرينة لان اسناد الانعكاس انما هو على كلامه للطرد لا للحد ففيه أنه انما اسند الانعكاس للحد من حيث الطرد بقرينة عدم اطلاق العكس على غيره عرفا واصطلاحا وانما كان هذا التفسير اظهر فى المراد لان الجمع الاحاطة بالافراد بان لا يوجد فرد خارجا عن الحد بل كلما وجد كان داخلا فيه وهو معنى كلما وجد المحدود وجد الحد بخلاف كلما انتفى الحد انتفى المحدود فانه لازم للجمع فليتأمل

---

(١) قوله مطلقا أى سواء كانت كلية او جزئية أو مهملة اه كاتبه

(قول الشارح أى معنى الجامع) فسر بذلك لان المراد هنا لازم المراد الاول (١) فلو تركه لتوهم أنه هو فتدبر (قول الشارح من تفسير ابن الحاجب الخ) قدعرفت أنه حينئذ من العكس بمعنى قلب الكلام لانه قلب الطرد فالعكس عليه حكم كلى بماليس بمحدود على ما ليس بحد وعلى الاول حكم كلى بالحد على المحدود واما الطرد فهو عليهما حكم كلى بالمحدود على الحد (قول الشارح النفسى) أخذه من قوله فى الازل إذ لالفظى فيه (قول الشارح فى الازل) اى باعتبار كونه فى الازل وقدم قوله فى الازل على قوله لايسمى لافادة انه ليس الخلاف فى انه وقعت تسميته فى الازل أولا لان مبنى الخلاف امر اصطلاحى وهو اعتبار الافهام بالفعل فى الخطاب ولانه لو كان كذلك لكان تسميته فى الازل خطابا مجازا متفق عليها وهذا امر طريقه النقل ودونه خرط القتاد فما قيل يتصور وقوع التسمية أزلا على القول بقدم الالفاظ أو باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الالفاظ ليس بشىء لان المقول بقدم الفاظه القرآن لاهذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ (قول الشارح قيل لايسمى الخ) لم يذكر المصنف لفظ قيل هذا ويفرع مابعد لئلا يتوهم أنها مقالة واحدة مع انهما مقالتان ولا يلزم من تفرع الثانية عن الاولى كما فى العضد أن يكون قائل الثانية هو قائل الاولى لاحتمال سكوته عنها (قول الشارح لعدم من يخاطب به) إذا تاملت هذا مع قوله الآتى بتنزيل المعدوم الخ تعلم أن الخلاف ليس مبنيا على تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم أو الذى علم انه يفهم كما فى العضد لانه لو كان كذلك لما احتاج صاحب القول الثانى إلى التنزيل المذكور بل كون الخطاب ماعلم انه يفهم كاف وايضا كان الخلاف حينئذ لفظيا مع ان حكاية المصنف هذا القول بقيل تقتضى انه حقيقى وحينئذ فمبنى القولين هو تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم فليتامل (قول الشارح إذذاك) اى وقت ذاك والمراد الوقت المتخيل اذ لاوقت فى الازل حقيقى لان الزمن حادث (قول الشارح او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ماليس بلون ولاجسم وهو الله سبحانه وتعالى فليعقل سماع ما ليس بصوت

أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود واللازم لذلك التفسير نظرا الى ان الانعكاس التلازم فى الانتفاء كالاطراد التلازم فى الثبوت (والكلام) النفسى (فى الازل قيل لايسمى خطابا) حقيقة لعدم من يخاطب به إذذاك وانما يسماه حقيقة فيما لايزال عندوجود من يفهم واسماعه اياه باللفظ كالقرآن او بلالفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالى

نقيض الموافق وعكس نقيض القضية لازم لها (قوله نظر الخ) علة لتفسير ابن الحاجب قال الناصر والحق مع ابن الحاجب لان الاطراد والانعكاس وصفان للقضية الواقعة تفسير اللمطر الذى هو وصف للحد على كلام الشارح مع ان المراد عكس الحد لاعكس القضية الواقعة صفة له فقد اشتبه على الشارح عكس الشىء بعكس صفته وقد جعل المصنف نفسه الاطراد والانعكاس صفتين للحد لا للقضية هذا خلاصة كلامه وخلاصة جوابسم أن الصفة والموصوف كالشىء الواحد فلامانع من جعل ماهو صفة للصفة صفة للموصوف ولهم ههنا تشنيعات عدم ذكرها أولى مع ان كلا من البحث والجواب ليس مما يقتضى هذا كله فان ماعبر به الشارح موافق لعبارة كثير من المحققين غاية مافى ذلك تسمح ومثله مغتفر فى امثال هذه المقامات (قوله والكلام الخ) من تامل وجد هاتين المسئلتين يرجعان لمسئلة واحدة لانه يلزم من كونه لايسمى خطابا انه لايتنوع ومن كونه لايتنوع انه لايسمى خطابا (قوله فى الازل) حال من الكلام اى حال كونه معتبرا فى الازل وإلا فالكلام موجود أزلا وابدا اى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لايزال على الكلام النفسى مع اعتبار وملاحظة كونه فى الازل اى قبل وجود من يخاطب ولا يجوز تعلقه بيسمى لان التسمية حادثة وقول سم يتصور وقوع التسمية أزلا على القول بقدم الالفاظ وهم فان المقول بقدمه الفاظ القرآن لاهذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ المصطلح عليها عندهم ثم ان المصنف خالف عادته وحكى القول الضعيف وطوى الصحيح ولعل سره الاشارة إلى ان هذا القول قوى ايضا إذ قد رجحه القاضى ابو بكر الباقلانى وجرى عليه الآمدى (قوله حقيقة) متعلق بيسمى وهو تحرير لمحل الخلاف وانه فى الاطلاق حقيقة لافى مطلق الاطلاق الشامل للحقيقة والمجاز فان التسمية المجازية اعتبار ماتؤول متفق عليها (قوله اذذاك) الاشارة للازل والخبر محذوف اى اذذاك موجود لان اذ انما تضاف للجمل والمراد بالوجود التحقق وإذا لم يكن هناك موجود فلا خطاب لعدم من يتعلق به (قوله واسماعه) بالجر عطف على وجود (قوله كالقرآن) ادخلت الكاف بقية الكتب السماوية والاحاديث ولو غير قدسية فانه عليه الصلاة والسلام لاينطق عن الهوى (قوله او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ماليس بلون ولاجسم فليعقل سماع ماليس بصوت واستحال ابو منصور الماتريدى سماع ماليس بصوت فعنده سمع سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام صوتا دالا على كلام الله

(١) قوله لازم المراد الاول اى الذى هو التلازم فى الانتفاء الذى هو الحد لاذلك المراد الذى هو وصف الى اعنى كلما صدق صدق المحدود

(قول الشارح وقيل سمعه الخ) فمن فى قوله من الشجرة بمعنى عند (قول الشارح وقيل سمعه بلفظ) اى سمع اللفظ الدال عليه وانما اسند السماع اليه اشارة للتأويل (قول الشارح من جميع الجهات) هو كذلك فى الاول أيضا وان لم ينبه عليه كما قاله بعض الاساتيذ (قول الشارح على ماهو خلاف العادة) لما كان المخالفة فيما تقدم من كل وجه وهنا من وجه واحد لكونه بلفظ عبر فيما تقدم بخرق العادة وهنا بخلافها تدبر (قول الشارح وعلى كل اختص الخ) فهو علم بالغلبة لسبقه فى الوجود الخارجى او لانه كثر له ذلك لا لانه سمع من جميع الجهات لوقوع ذلك لنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء الا ان يقال وقع لموسى متكررا على أن فى الاختصاص نظرا لان من اسمائه صلى الله عليه وسلم كليم الله الا ان يقال اختص با شيوعا فتدبر (قول الشارح بتنزيل المعدوم الخ) يعنى ان من قال ان التسمية حقيقية نزل المعدوم الذى علم الله أنه يوجد منزلة الموجود بالفعل فى كفاية خطابه فكما ان الموجود بالفعل خطابه كاف لفهمه الان كذلك من سيوجد خطابه فى الازل كاف بمعنى انه توجه عليه حكم فى الازل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وحينئذ فاطلاق الخطاب على ذلك حقيقة كما ان اطلاق الانبات فى انبت الربيع البقل حقيقة لتنزيل الفاعل المجازى منزلة الفاعل الحقيقى وان كان الاسناد مجازا فما قيل ان هذا مبنى على ان الاستعارة من قبيل المجاز العقلى وأن اللفظ مستعمل فى حقيقته أى فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وهو خلاف الحق ليس بشىء لان هذا انما يقال إذا قلنا باستعمال لفظ الخطاب فى غير ما وضع له كما هو فى الاستعارة ونحن إنما قلنا بانه مستعمل فى حقيقته كما فى الانبات وكذا ما قيل انه نزل المخاطب منزلة الموجود وخوطب فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور إذ لا تنزيل من الله انما هو من أهل الاصطلاح المختلفين فى التسمية فليتامل

خرقا للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختص بانه كليم الله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم

تعالى تولى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه ووافقه ابو اسحق الاسفراينى فقال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظى لا معنوى (قوله خرقا للعادة) اى وقع فى حال كونه خرقا اى خارقا للعادة (قوله وقيل سمعه) وعليه فمن فى قوله من الشجرة بمعنى عند (قوله من جميع الجهات) قال سم لعل وقوع السماع من جميع الجهات امر اتفاقى لا للمحذور فى السماع من جهة واحدة لانه لا ينافى تعاليه عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته وليس كذلك بل هى مخلوقة فى محل اه ولعل التقييد بجميع الجهات لاجل قوله بعد وعلى كل اختص بانه كليم الله لان غيره سمعه من جهة واحدة (قوله على خلاف ماهو العادة) متعلق بالمحذوف الذى تعلق به قوله من جميع الجهات اى وقع على خلاف الاسماع الذى هو العادة فان العادة ان اللفظ انما يسمع من جهة واحدة وعبر بهذا هنا وفيما سبق بقوله خرقا للعادة اما للتفنن واما لان الاول لما كان السماع فيه مخالفا للعادة من كل وجه عبر بالخرق والثانى لما كان السماع فيه ليس مخالفا للعادة من كل وجه لانه باللفظ عبر بالمخالفة التى هى ادون من خرق العادة (قوله وعلى كل اختص الخ) فهو من قبيل العلم بالغلبة لسبقه فى الوجود الخارجى او لانه سمع الكلام النفسى او اللفظى من جميع الجهات فلا يرد ان غيره خوطب بالكلام القديم كسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وفى شرح المقاصد فان قيل إذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى ثم ساق ماذكر الشارح وزاد قولا آخر وهو انه سمع من جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا (قوله يسماه حقيقة) حال من ضمير يسماه العائد على الخطاب (قوله بتنزيل المعدوم) جواب عما يقال من جهة المخالف كيف يتأتى خطاب غير الموجود وحاصل الدفع انه يكفى تقدير وجوده ولا يشترط وجوده بالفعل وانت خبير بان التنزيل المذكور ينافى كون التسمية حقيقية لانه يقتضى انها مجاز لعلاقة الاول او اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة والجواب انه نزل المخاطب منزلة الموجود وخوطب فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل فهو حقيقة والمجاز فى التنزيل لا فيه وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب بالفعل بل يكفى فى ذلك تنزيله منزلة الموجود هذا محصل ما قاله الناصر وهو مبنى على ان الاستعارة من قبيل المجاز العقلى وإن اللفظ مستعمل فى حقيقته فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وهو خلاف الحق وايضا التسمية المبنية على تاويل وتجوز لا يصح ان تكون حقيقية لانه حينئذ يكون خطابا بتاويل ان من يخاطب كمن خوطب فالاحسن الجواب بانه إذا فسر الخطاب بالكلام الذى علم انه يفهم سمى خطابا بالفعل وإن فسر بما افهم بالفعل فلا كما افاده العضد وقرره شيخ الاسلام والكمال ومن ثم قال الكورانى انه بحث لفظى مبنى على تفسير الخطاب ه واعلم ان هذه المسئلة مما تشعبت فيها اراء الفضلاء قال امام الحرمين فى كتاب البرهان اشتهر من مذهب شيخنا

(قول الشارح الذى سيوجد) أى جزما بان علم الله ذلك قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى فسيكفيكهم الله معنى السين انه كائن لامحالة (قوله بعد البعثة) لاحاجة اليه بعد اعتبار شروط التكليف وقد مر ذلك (قوله إذ لم يقع لغيره) أى متكررا كما وقع له (قوله من جميع الجهات) أى اتفاقا لا المانع فى السماع من جهة واحدة (قوله لانه نزلهم الخ) هذا كلام لا وجه له لانه لا تنزيل من الله وأى داع بالنسبة اليه لان ينزل ويجعل التسمية حقيقة تأمل (قول المصنف وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عن عبد الله بن سعيد بن كلاب بضم الكاف وشد اللام القطان أحد أئمة أهل السنة وفى البرهان نسبته الى القلانسى من قدماء الاصحاب ايضا وعبارة ابن الحاجب قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف انما أريد التعلق العقلى قالوا أمر ونهى من غير متعلق قلنا عين محل النزاع قال العضد اختص اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم وقد شدد النكير عليهم قالوا إذا امتنع التكليف فى النائم والغافل ففى المعدوم أولى قلنا انما يرد ذلك إذا أريد تنجيز التكليف فى حال المعدوم ولم يرد ذلك بل اريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله انه يوجد توجه عليه حكم فى الازل لما يفعله ويفهمه فيما لا يزال ولاجل لزوم الامر بلا متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه فى الازل أمراً ونهياً وخبراً انما يتصف بذلك فيما لا يزال اه باختصار والتعلق العقلى الذى ذكره هو التعلق المعنوى كما تقدم فى شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم فظهر أن محل الخلاف التعلق المعنوى لا التنجيزى كما يصرح به أيضا أول العبارة فما قيل أن محل الخلاف التعلق التنجيزى وهم أداهم اليه التنزيل الذى ذكره الشارح وسيأتى بيانه فليتأمل

الذى سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسى فى الازل (قيل لا يتنوع) إلى أمر ونهى وخبر وغيرها

أبى الحسن على بن اسماعيل الاشعرى رضى الله عنه مصيره إلى أن المعدوم الذى وقع فى العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مامور معدوما بالامر الازلى وقد تمادى المشنعون عليه وانتهى الامر الى انكفاف طائفة من الاصحاب عن هذا المذهب ثم ذكر امام الحرمين مسلكين للاصحاب فى اثبات كون المعدوم مامورا وردها ثم قال وهذه المسئلة انما رسمت لسؤال المعتزلة إذ قالوا لو كان الكلام أزليا لكان امرا ولو كان امرا لتعلق بالمخاطب فى حال عدمه فاذا اوضحنا انه لا يمتنع ثبوت الامر من غير ارتباط بمخاطب فقد ارفع السؤال وآل الامر الى أن المعدوم مامور على شرط الوجود وهذا منتهى مذهب الشيخ وانا اقول ان ظن ظان ان المعدوم مامور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه مامور على تقدير الوجود تلبيس فانه إذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط فى كون المامور مامورا وإذا لاح ذلك بقى النظر فى امر بلا مامور وهذا معضل ازب فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق لا متعلق له محال والذى ذكروه من قيام الامر فينافى غيبة المامور فهو تمويه وما ارى ذلك امرا خارقا وانما هو تقدير فرض الامر لو كان كيف يكون وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الامر الحاق المتعلق به والكلام الازلى ليس تقديرا فهذا ما نستخير الله سبحانه وتعالى فيه وان اسعف الزمان املينا مجموعا من الكلام فيه شفاء الغليل اه وفى شرح المقاصد ان وجود المخاطب انما يلزم فى الكلام الحسى واما النفسى فيكفيه وجود العقلى اه وعليه فلا حاجة لدعوى التنزيل ولكن هذه التفرقة دعوى تحتاج لدليل ولذلك قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى الحق ان نفس الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الاتيان به حال الوجود محل اشكال إذ المعدوم ليس بشىء فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عند عبد الله بن سعيد بن كلاب بالضم والتشديد القطان احد ائمة اهل السنة قبل الاشعرى وفى البرهان ان القلانسى من قدماء الاصحاب يقول ان كلام الله تعالى فى الازل لا يتصف بكونه امرا ونهيا الخ وانما تثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارى سبحانه وتعالى بكونه خالقا ورازقا فيما لا يزال وايضاح الرد عليه انه يسلم للشيخ ابى الحسن ان الكلام القديم هو القائم بالنفس وهو على حقيقته وخاصيته وإذ كان كذلك فكون الكلام امرا من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجددها وليس لله تعالى من كونه خالقا ورازقا حكم حقيقة راجع الى ذاته وانما المعنى بكونه خالقا وقوع الخلق بقدرته ونقول لابى العباس أيضا قد أثبت كلاما خارجا عن كونه امرا ونهيا الخ وذلك مستحيل قطعا فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير الى ان الصفة الازلية ليست كلاما ازلا ثم يستجد كونها كلاما فيما لا يزال فقد لاح سقوط مذهبه اه وهذا بعينه يرد على مذهب أبى سعيد غير ما أورده الشارح (قوله والكلام النفسى فى الازل قيل لا يتنوع الخ) زاد الشارح لفظ الكلام النفسى للاشارة إلى ان هذه مسئلة مستقلة ليست من تتمة ما قبلها فيتم له قوله بعد ذلك وقدم هاتين المسئلتين الخ (قوله الى أمر ونهى الخ الاقسام) وقال الامام الرازى هو فى الأصل

(قول الشارح والأصح تنوعه الخ) هذا مبنى على الاصح الاول كما أن الضعيف مبنى على الضعيف الاول (قول الشارح بتنزيل المعدوم الخ) أى بسبب تنزيل المعدوم المعلوم وجوده منزلة الموجود بان وجه الخطاب اليه فتوجيه الخطاب اليه هو تنزيله منزلة الموجود أو هو جعله مثله فى ان وجه الخطاب اليه وإنما نزل كذلك لكفايته فيه كما مر هذا إن كان المنزل هو الله تعالى و إن شئت قلت نزلنا المعدوم منزلة الموجود فى صحة التوجيه اليه فحكمنا بالتنوع فى الازل حيث صححنا خطابه وهذا هو الموافق للمسئلة الاولى التى هى مبنى هذه المسئلة فليتامل فان تقرير هذا المبحث على هذا

الوجه مما لم نجده لغيرنا لكن بقى بحث تلقته الفحول بالقبول وهو أن الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الاتيان حال الوجود مشكل إذ المعدوم ليس بشىء فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب من فاهم ويجاب عنه بما فى شرح المقاصد من ان وجود المخاطب إنما يلزم فى الكلام الحسى اما النفسى فيكفيه وجوده العقلى اهـ وتحقيقه ان المقصود من الكلام هو إفادة المعنى فلزم وجود المخاطب حتى يفاد بخلاف الكلام النفسى فانه هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات كما تقدم وليس المراد إفادته إنما المراد حتم الامر عليه ازلا فيما لا يزال بمعنى انه إذا وجد بشروط التكليف يكون مامورا به وهذا هو التعلق المعنوى كما تقدم فى الشارح فلا يلزمه وجود المخاطب ازلا إنما يلزم بعد وحينئذ فالمعدوم ليس بمامور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار مامورا بعد الوجود كما قاله فى شرح المقاصد والحاصل ان الخطاب يلزمه المخاطب ولو تنزيلا وهو كاف فى التنوع أيضاً لكن لا يكفى فى كونه مأموراً مطلوباً منه الفعل لا التوجيه اليه بعد الوجود وهذا كله إنما لزم لضرورة كون كلامه أزليا لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فليتأمل فانه من المداحض (قوله أعم من الحكم) لعدم اعتبار التعلق التنجيزى فيهما بخلاف الحكم (قوله فان التعلق المعنوى غير محتاج للتنزيل) قد عرفت مما مر أن اعتبار التنزيل إنما هو لتوجيه الخطاب اليه لضرورة اعتبار المخاطب فيه غاية الأمر أنه لا يلزم أن يكون موجودا لا لاعتبار التعلق التنجيزى

لعدم من تتعلق به هذه الاشياء إذ ذاك وإنما يتنوع اليهما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها والاصح تنوعه فى الازل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الانواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال من وجود الجنس مجردا عن انواعه إلا ان يراد انها انواع اعتبارية

خبر وترجع البواقى اليه لان الأمر بالشىء إخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهى بالعكس وعلى هذا القياس قال فى شرح المقاصد وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهى لا حقيقتهما (قوله لعدم من تتعلق به الخ) أى وعدمه يستلزم انعدام التعلق وإذا انعدم فلا أمر ولا نهى وهذا على ان المراد التعلق التنجيزى الحادث فاندفع بحث الناصر بانه لا يلزم من انعدام من تتعلق به انعدام التعلق لوجود التعلق المعنوى وهو الصلوحى القديم وإن اراد لعدم من تتعلق به تعلقا تنجيزيا فلا يلزم من عدمه عدم التنوع لثبوت التعلق المعنوى وحاصل الدفع ان هذا القائل لا يرى التنوع إلا باعتبار التعلق التنجيزى الحادث ولا يرى التعلق المعنوى بالمعدوم فى الازل اهـ (قوله عند وجود من تتعلق به) اى بوجوده بعد البعثة متصفا بشروط التكليف (قوله مع قدم المشترك) وهو الكلام النفسى (قوله والاصح تنوعه الخ) هذا الاصح مبنى على الاصح الاول وهو قوله والاصح الخ والضعيف وهو قوله وقيل لا يتنوع مبنى على الضعيف الاول وهو قوله وقيل لا يسمى خطابا ثم ان مقتضى هذا القول وجود الامر والنهى فى الازل ووجودها فيه يستلزم وجود الحكم فيه لكونه فى ضمنها فيناقض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب أن ما تقدم باعتبار التعلق التنجيزى وما هنا باعتبار التعلق المعنوى لان هذا القائل يرى ان المعتبر فى الحكم مجرد التعلق المعنوى قال المصنف فى شرح المنهاج قد يسئل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقلاء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل ورودهم ثم واثبتناها هنا فى الازل والجواب أن معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع ان الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنع هناك تعلق الاحكام لا ذواتها والذى تدعيه هنا فى الازل ذواتها فلا تناقض بين الكاملين (قوله بتنزيل المعدوم الخ) أراد به دفع تمسك المخالف بعدم من تتعلق به هذه الاشياء وحاصل الدفع انه يكفى تقدير وجود من يتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل قال فى شرح المقاصد ان كلام الجمهور متردد فى معنى خطاب المعدوم هل هو مامور فى الازل بان يمتثل ويأتى بالفعل على تقدير الوجود أو أنه ليس بمامور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا اهـ (قوله من وجود الجنس بدون انواعه) ضرورة ان الجنس قديم والانواع حادثة والحادث مفارق للقديم (قوله إلا ان يراد الخ) فيه ان الجنس لا يوجد بدون انواعه حقيقيا كان او اعتباريا وقد اشار الشارح لدفع هذه بقوله اى عوارض الخ وان المراد بالانواع الصفات وحينئذ فلا جنس فى الحقيقة حتى يرد البحث المذكور بل الكلام صفة واحدة لا تقبل

التعدد

(قول الشارح اى عوارض) فيه اشارة إلى ان المراد بالانواع الصفات وحينئذ فلا جنس فى الحقيقة فاندفع ما نقله فى الحاشية عن سم بقوله فيه ان مجرد ذلك غير مختص الخ (قول الشارح ايضا اى عوارض الخ) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازلية لا يدخل فى حقيقته التعلق فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعلق تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات ولا يكون ذلك تنوعا له قاله السعد فى حاشية العضد وقال الناصر انواع اعتبارية للتعلق لان التعلق امر اعتبارى وغير داخل فى حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه فى الازل وتلك الانواع أنواع لهذا التعلق فتكون هى أيضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق واياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه وقد علمت ان المراد بالانواع الصفات مع ان ما قاله مخالف لما مر عن السعد واما قول سم

ان النوع المركب من الجنس هو الحقيقى دون الاعتبارى أى العارض ففيه أن النوع مطلقا يعتبر فيه الجنس والفصل إلا أن يريد أن الاعتبارى هنا ليس نوعا أصلا بل هو صفة والتعبير بالنوع إنما هو مسامحة للتعليم ومنه تعلم أيضا ان ذكر الجنس لذلك وإلا فالواحد الحقيقى لا يعقل كونه جنسا فتامل (قوله لا توصف بالحدوث) أى عند الاكثر وان وصفت به عند بعضهم قاله الجوهرى (قول الشارح كما ان تنوعه الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا انها على الاصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قول الشارح كالعلم وغيره من الصفات) أى فانه يتعلق بالمعلومات ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة وقد يقال ان كون الكلام أمرا ونهيا وغيرهما من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجددها بخلاف نحو العلم والقدرة ويرد بان منشأ هذا قياس النفسى على اللفظى فان اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام فكذا النفسى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد خصوصا فى المطالب اليقينية بقى ان الكلام النفسى مدلول اللفظى فيكون متعددا كتعدده ومن ثم ذهب الجمهور إلى ازلية التعلقات وهو لا ينافى كون صفة الكلام صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب الاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات فان قلت إنما يلزم تعدده كتعدد اللفظى إذا كانت دلالته عليه دلالة الموضوع على الموضوع له ولعبد الله بن سعيد القلانسى ان يقول لا ان دلالته عليه دلالة الاثر على المؤثر بل ذلك هو المنقول من مذهبهم قلنا هذه الدلالة خلاف الظاهر كذا ذكره عبد الحكيم على الخيالى وبه يعلم وجه اختيار القول الاول فليتامل (قول الشارح وقدم هاتين المسئلتين) أى على ما حق

أى عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه اليها على الثانى بحسب التعلقات ايضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه فى الازل اوفيما لا يزال بشىء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى امرا اولتركه يسمى نهيا وعلى هذا القياس

التعدد فى نفسها ولا محل لاعتراض سم بان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس لان فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان وجوده كذلك ممتنع (قوله اى عوارض له) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازلية والتعلق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعلق تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهى أنواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به فى كلامهم وقال الناصر انها انواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بان التعلق امر اعتبارى وغير داخل فى حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه فى الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى ايضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق وقال واياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه ورده سم بان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى أى العارض اه وهذا عجيب منه فان النوع مطلقا يعتبر فى مفهومه الجنس والفصل حقيقيا كان واعتباريا وقد اعترف هو بذلك وكلام الناصر فى نفسه حسن لو ساعده اصطلاح القوم وعبارة الشارح وبعد ان سمعت ان لا جنس فى الحقيقة ولا نوع وغاية الامر انه وقع التسمح بذكرهما تعليما وتقريبا علمت اضمحلال جميع ما اوردهنا وهل يعقل فى الصفة القديمة كونها جنسا او نوعا سواء اجريناه على اصطلاح المناطقة أو أرباب اللغة فان مفهومهما كلى ولا شىء من الصفة مفهومه كلى وايضا النوع مفهومه مركب ويستحيل التركيب فى الصفة (قوله تحدث بحسب التعلقات) أى تتجدد أى يتجدد اعتبارها بحسب اعتبار المعتبر وهذا التعبير شائع عند المتكلمين فاندفع قول الناصر الاولى تتجدد بل تحدث لان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث اه وهو كلام مفروغ منه ولكن لما شغف الشيخ بالاعتراض على الشارح لم يترك شاردة ولا واردة ومثل هذه المناقشات لا ينبغى للمحققين العناية بها (قوله كما أن تنوعه الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا انها على الاصح امور لازمة غير مفارقة بخلافها على الاخر (قوله ايضا) تاكيد لما يفيده قوله كما (قوله فى الازل) اى على القول الثانى وقوله اوفيما لا يزال اى على القول الاول (قوله بشىء)

وقدم هاتين المسئلتين المتعلقتين بالمدلول فى الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذى الكلام فيه لاستتباعه مايطول (والنظر الفكر)

هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف لضميره بالمعنى المصدرى فلا اشكال فى اضافة الفعل إلى ضمير الفعل بان فيه إضافة الشىء إلى نفسه (قوله وقدم هاتين المسئلتين) اى مسئلة تسمية الكلام النفسى خطابا ومسئلة تنوعه وفى الحقيقة هما مسئلة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال انهما متعلقان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسبا لان الدليل اصل إلا ان النظر متعلق بالدليل فهو من تتمة مباحثه فكان الأولى تأخيرهما عن مباحث النظر لان المناسب تأخير المدلول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به (قوله المتعلقين بالمدلول) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمهما على الدليل لان المدلول وهو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الاسلام ان تقديمهما يقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه ان يوجه تاخيرهما عن الدليل (قوله فى الجملة) اى فى بعض الصور وذلك لان المدلول هو المطلوب الخبرى وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسى أو غيره وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض افراده وهو الكلام النفسى وقيل المراد بالمدلول الكلام النفسى وله اعتبارات عديدة وابحاث كثيرة وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض مباحثه وهو الخطاب والتنوع لا باعتبار كلها وفى الحقيقة هذا لابد منه حتى على الاحتمال الاول (قوله لاستتباعه مايطول) اى لاستتباع النظر مايطول من تقسيم الادراك إلى تصور وتصديق ثم التصديق إلى علم وظن واعتقاد ووهم وشك والكلام فى تعريف العلم والجهل والسهو (قوله والنظر الفكر) قيل انه مرادف له وقال ابو الفتح فى حواشى الدوانى على التهذيب وربما يفرق بينهما بان الفكر بمجموع الحركتين اى عند المتقدمين

الكلام ان يكون فيه وهو مايتوقف عليه تعريف الدليل المتقدم (قول الشارح المتعلقتين بالمدلول) بيان لوجه مناسبتهما للدليل فكما انه متعلق بالمدلول فكذلك هما متعلقان بالمدلول وإن كان المدلول فى المسئلتين بمعنى الموضوع له اللفظ إذ هو الكلام النفسى الموضوع له الكلام اللفظى وفى الدليل بمعنى المطلوب الخبرى ولذا قال المدلول فى الجملة (قوله لطول الخ) علة للتقديم وحاصل مراده ان هاتين المسئلتين لهما جهتان جهة كونهما مطلوبا خبريا وبها لايشبهان الدليل وجهة كونهما متعلقين بالمدلول وبها أشبها الدليل فى تعلقه بالمدلول ايضا فلهذا الشبه كان المناسب ذكرهما عقبه لكن قدمهما لطول الكلام على مايتعلق بالدليل فربما يغفل عن تلك المناسبة واما المسائل السابقة واللاحقة فهى من المدلول لا متعلقة به حتى مسئلة تعلق الامر بالمعدوم لانها من حيث انه يتعلق بمعدوم لامن حيث انه نوع الكلام وبهذا ظهر فساد ماقيل ان ماذكره يقتضى تقديمهما فكان حقه ان يوجه التأخير لما عرفت ان ماذكره بيان لوجه شبههما بالدليل والمشبه به اصل الشبه ولعل القائل فهم ان معنى الشارح انهما من المدلول وكذا ماقيل ان الطول لايقتضى ان التقديم انسب من وضعهما فيما بعد مع المسائل المتعلقة بالمدلول لما عرفت انه مع الطول قد يغفل عن وجه شبههما بالدليل فليتأمل (قوله من حيث تعلقهما بالمدلول) فيه ان كل مسئلة تاتى كذلك إذ كلها مسائل نظرية لابد لها من دليل (قول المصنف والنظر الفكر الخ) اعلم ان الفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس فى المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب أولا ويقابله التخييل وهو حركتها فى المحسوسات والثانى الحركة من المطالب إلى المبادى ومن المبادى إلى المطالب أى بمجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئيه إلى المنطق وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب إلى المبادى دفعة واحدة ومن المبادى إلى المطالب كذلك اعنى بمجموع الانتقالين على ماصرح به فى النمط الثالث من شرح الارشادات وغيره والثالث الحركة الأولى وهى ربما انقطعت وربما تمادت ولحقت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذى يقابله الضرورة فاذا كان الانتقال الأول دفعيا والثانى تدريجيا يحصل نوع من الضرورى لكنهم لم يجعلوه فى عداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق فى العلوم على مانقل فى شرح الارشادات عن المعلم الأول كذا فى حاشية السيد الهروى لحاشية الدوانى على التهذيب والشارح رحمه الله قابله بالتخييل فيكون مراده المعنى الاول فهو جنس للنظر والباقى فصل وهو ماصرح به الامام الجوينى فى الشامل كما نقله العضد ولم يحمله على المعنى الثانى مع انه المتعارف كما فى شرح المواقف وغيره ولا يكون جزأ من التعريف بل تفسير النظر ومابعده هو الحد لهما كما قاله الآمدى لانه كما قال العضد فى كتابيه المواقف وشرح المختصر تمحل لايخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر بعيد جدا عن ان يوهم شموله لغير النظر مما له مدخل فى ذلك كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل فى الاكتساب كذا فى شرح المواقف واشار بلفظ الايهام إلى كونه باطلا من احكام الوهم لا إلى ضعفه واندفاعه بحمل المؤدى على السبب القريب فان الفكر معد للعلم والظن إذ لاتبقى الحركة معهما وليس سببا قريبا لهما قاله عبد الحكيم فى حواشيه

(قول الشارح اى حركة النفس) الاضافة للجنس لاجل ان يكون حركة النفس جنسا فى التعريف واما ماقاله المحشى من ان المراد جنس الحركة لان النظر مجموع الحركتين فهو إنما يناسب ان يكون الفكر تفسيرا للنظر لا كونه جنسا فى التعريف تخصص بالفصل أعنى قوله المؤدى اللهم إلا أن يكون تفسيرا بالمآل وفيه شىء لايخفى تدبر ثم أن حقيقة النظر حركتان مبدأ إحداهما المطلوب المشعور به من وجه غير الوجه المطلوب ومنتهاها اخر مايحصل من مباديه ومبدا الثانية اول مايوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل والمراد الحركة بالقصد والاختيار كما هو المتبادر من إضافة الحركة للنفس ولذا فسر السيد قول العضد فى المواقف إن كانت الحركة نفسانية بقوله اى صادرة عن شعور وارادة وقال ابو الفتح فى حاشية التهذيب إنما قيدت الحركة بالقصد والاختيار لما تقرر أن الالفاظ الموضوعة للافعال الاختيارية تدل على صدورها عن فواعلها اختيارا فخرج الحدس إذ هو سنوح المبادى المترتبة من غير طلب وقيل انه خارج بان الانتقال فيه دفعى لاتدريجى إذ هو انتقال من المطالب إلى المبادى دفعة واحدة ومن المبادى إلى المطالب كذلك اى بمجموع الانتقالين كما تقدم عن السيد الهروى وما رد به حواشيه بانا لانسلم التدريج فى الحركة لم لايجوز أن تكون الانتقالات الفكرية دفعية ويتخلل فى كل آنين منها زمان بأن تلتفت النفس إلى صورة دفعة وتحضرها إلى ان تحصل صورة اخرى كذلك وهكذا إلى ان ينتهى إلى صورة مناسبة كافية فى تحصيل المطلوب ثم تنتقل منها اليه بعد صرف الزمان فى ترتيبها بضم صورة الى أخرى كذلك فلا تنافى الحركة التدريجية الانتقالية ههنا حقيقة وإنما يطلق عليه الحركة نظرا إلى مطلق التدريج والتغير مجازا مردود بان المراد انه شبيه بالحركة كما قال السيد فى شرح المواقف هذا كاف إذ هو مقابل للانتقال الدفعى

أى حركة النفس فى المعقولات بخلاف حركتها فى المحسوسات

المتقدمين أو الترتيب اللازم لهما أى عند المتأخرين والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة فى ضمن الحركتين أو الترتيب ويدل له قول ناقله المحصل أنهما كالمترادفين (قوله أى حركة النفس) مفرد مضاف فيعم أو أراد جنس الحركة الصادقة بالمتعدد وإلا فالنفس فى النظر لها ثلاث حركات حركة من المقاصد إلى المبادىء وحركة فى ترتيب المبادىء وحركة فى الانتقال من المبادىء إلى المطالب هكذا قيل وهو كلام ظاهرى والتحقيق أن ليس ثم إلا حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر مايحصل من تلك المبادىء ومبدأ الثانية أول مايوضع من الترتيب ومنتهاها المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الاولى لتحصيل مادة الفكر والثانية لتحصيل صورته أعنى الترتيب وهى من قبيل الحركة

(قول الشارح فى المعقولات) ظاهره أن الحركة فى نفس المعلوم لا فى العلم وهو خلاف قول السيد فى شرح المواقف ان هذه الحركة من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية ولك حمله عليه فان السيد إنما قال ذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم والمعقولات من حيث انها علم كيفيات نفسانية وإنما قال من قبيل لان الانتقال فيها من معلوم الى معلوم دفعة وليس بين

المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما فى الحركة الأينية وهو لازم فى الحركة عند الحكماء والالزم الجزء على مابين فى محله وبه يظهر وجه قول الشارح حركة وهو البناء على قول اهل السنة بالجزء الذى لايتجزأ ثم ان المراد بحركتها فى المعقولات ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب باعتبار قيامه بالذهن مرآة لمشاهدة مجهول (قول الشارح بخلاف حركتها فى المحسوسات) اى فانها ليست ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب مرآة لمشاهدة مجهول قال السيد فى حاشية الشمسية أن الجزئيات انما تدرك بالاحساسات اما بالحواس الظاهرة او الباطنة وليس الاحساس مما يؤدى بالنظر الى احساس آخر بان يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدى الى الاحساس بمحسوس آخر بل لابد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا الى ادراك كلى وذلك اظهر فالجزئيات مما لايقع فيه نظر وفكر اصلا ولاهى مما يحصل بنظر وفكر فليست كاسبة ولا مكتسبة اه وكتب عبد الحكيم على قوله لان الجزئيات الخ أى الجزئيات من حيث أنها جزئيات ليس ادراكها على الوجه الجزئى واقعا الا بأحد الانواع الثلاثة من الاحساس والتخيل والتوهم ويسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس واما الجزئيات المجردة فلا تدرك الا بمفهومات كلية فليس إدراكها على الوجه الجزئى وكذا جزئيات الأمور العامة كجزئيات الامكان إلا إذا انتزعت من جزئى مادى وحينئذ يكون إدراكها بالتوهم وكتب على قوله بل لابد الخ وذلك لان الاحساس عبارة عن حصول صورة جزئية مكتنفة بالعوارض المادية منتزعة عن محسوس معين ولاشك فى أن الصورة الجزئية المكتنفة بالعوارض المشخصة المنتزعة عن محسوس معين لايمكن أن تصير صورة جزئية كذلك لمحسوس آخر والحاصل أن الامور العقلية لكونها منتزعة عن أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن تكون صورة بعض منها مرآة

لمشاهدة بعض آخر للتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فانها متباينة فلا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى احساس آخر نعم إحساس المحسوس يوجب التخيل والتوهم أى حصول صورة فى الخيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك المحسوس فى الوهم وليس هذا تحصيلا بالنظر بل إيجاب إحساس لاحساس آخر ومن هنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى أن المحسوسات هل تقع مقدمة برهانية أولا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليات مشتركة بين المحسوسات بالحس ويحكم عليها حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غيرذلك فهذا الحكم يقع مقدمة فى البرهان وللحس مدخل ما وللسيد الشريف فى حواشى حكمة العين تحقيق نفيس ينفعك فى أمثال هذه المباحث قال اعلم أن الجزئى المادى كالجسم والجسمانى أول إدراك يتعلق به هو الاحساس مكتنفا بالعوارض الخارجية والغواشى الغريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبتها ففيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الواهمة تنتزع منه معنى جزئيا ليس من شأنه أن يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المنصرفة تنتزع منه أمرا كليا يصير معقولا فالمحسوس إنما يصير معقولا فى المرتبة الثالثة اولها الاحساس به ثم التخيل ثم التعقل وأما التوهم فانما هو معد للاحساس وحده أو بعد التخيل أيضا لكن يدركه من آخر فالترتيب إنما يكون لازم بعد الثلاث فهذه هى مراتب الادراكات وأما الجزئى المجرد فلا يدرك بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه من التعقل فظهر أن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة وأما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكن تحتاج إلى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وإن كانت جزئية فان كانت صورا فبالحواس الظاهرة والباطنة وإن كانت معانى فبالوهم التابع للحس الظاهر انتهى إذا تأملت هذا حق التأمل ظهر لك فساد ما قيل ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات

الواقعة فى مقولة الكيف لان المتبدل عند الحركتين كيفيات النفس التى هى صور المعلومات لكن إطلاق الحركة عليه من قبل التشبيه والتجوز كاطلاق الكيف على تلك الصورة فى التحقيق وإلا فليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة ثم المراد حركة النفس بطريق القصد فيخرج الحدث لانه لا يحصل بقصد النفس واختيارها بل لينسخ بغير اختيار كما نبه عليه الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب ثم ان الفكر الذى يقابله التخيل هو حركة النفس فى المعقولات أى حركة كانت قال الميبدى فى شرح الطوالع وقد يطلق الفكر على حركة النفس فى المعقولات أى حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها فى المحسوسات وقد بسطنا القول فى هذا المحل فى حواشينا على الخبيصى واعلم أن القاضى أبا بكر الباقلانى عرف النظر بقوله النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن فقال الآمدى فى أبكار الافكار أن الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وإن ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر واستبعد كلام الامدى بانه لم يعهد مثله فى التعريفات مع أنه يرد على حمل كلام القاضى على ماذكره انتقاضه بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها وإن أجابوا عنه بأن المتبادر من باء السببية السببية القريبة فان أخذ الفكر جنسا فى التعريف فلا نقض لعدم صدقه حينئذ على ماذكر لان الفكر حركة وهى ليست بحركة الشارح رحمه الله نحا هذا المنحى حيث قال فخرج الفكر غير المؤدى الخ ففيه إيماء للرد على الامدى فى حمله عبارة القاضى على ماذكره وتخلص عن الاعتراض المورد هذا محصل ما أطال به سم وأما جعله الدليل نفسه من جملة موارد النقض فلا محل له لان الدليل من جملة أفراد النظر ثم لقائل أن يقول أن الشارح وإن تخلص عما أورد على الامدى لجعله الفكر جنسا يرد عليه إشكال قوى لم يتنبه له أحد ممن كتب وهو أنه حيث كان الفكر مرادفا للنظر أو كالمرادف له على ماسبق كيف يجعل جنسا صادقا على النظر وغيره المقتضى ذلك أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق فان شان الجنس الواقع فى التعريف أن يكون أعم من المعرف كتعريف الانسان بالحيوان ولذلك احتيج إلى ذكر الفصل والمرادف لا يكون أعم من مرادفه نعم قد يقع فى الرسوم الناقصة أن يكون التعريف مساويا للمعرف كتعريف الانسان بالضاحك بالقوة مثلا وليس الضاحك مرادفا للانسان بل لازم له ولم يعهد فى كلام القوم جعل المرادف جنسا فلعل الآمدى ارتكب ماذكره فرارا من هذا وبالجملة فالنظر الدقيق يقضى بأن أحد الامرين

والخياليات فتخرج عن حد النظر معان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا فى الخياليات وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها فى المحسوسات فتسمى تخييلا لا فكرا مشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات اصلا وانما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغى أن تسمى حركتها فى المحسوسات فكرا أيضا فان محمول هذه الصغرى امر كلى اذ لو كان جزئيا لما صح حمله على مدلول اسم الاشارة لان الجزئيات متباينة وهكذا كل محمول واقع فى الصغرى الشخصية الواقعة فى الشكل الاول والترتيب فى الدليل الواقعة فيه ليس بالنظر للموضوع بل للمحمول ضرورة ان الكسب انما هو به بواسطة اندراجه فى الاكبر والمسمى بالتخيل انما هى الحركة فى المحسوس من حيث انه محسوس جزئى سواء كان بالوهم او غيره واما قوله والظاهر ان الشارح الخ ففيه ان المسند اليه الحركة هو النفس والمحققون على انها تدرك الكليات والجزئيات جميعا كيف والنفس حاكمة فلا بد أن تدرك المحكوم عليه والكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى تنتزع الكليات نعم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى انها ترسم فيها أو الكليات ترسم فيها والمحسوسات فى قواها والثانى هو القوى عندهم (قول الشارح فتسمى تخييلا) قال بعض المحققين المحسوس ما حصل صورته فى احدى الحواس الظاهرة والمخيل ما حصل صورته فى الخيال التى هى خزانة الحس المشترك

فتسمى تخييلا

لازم لعبارة القاضى فتامل (قوله فيسمى تخييلا) فى الآيات نقلا عن الناصر لقائل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل ابتداء بلا واسطة خرج عنها الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها فى المحسوسات فيسمى تخييلا لا فكرا مشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغى أن تسمى حركتها فى المحسوسات فكرا أيضا اه أقول نختار الاول ولا إشكال أصلا لان المراد بحركة النفس فى المحسوسات مطالعتها إياها ومشاهدتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو فى المعقولات لان الجزئيات لا يقع فيها إيصال ولا ترتيب فان تحصيل المطالب إنما هو بالكليات قال السيد فى حواشى شرح الشمسية أن الجزئيات إنما تدرك بالاحساسات إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الاحساس مما يؤدى بالنظر إلى احساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدى إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا إلى ادراك كلى وذلك أظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر أصلا ولا هى مما يحصل بنظر وفكر فليست كاسبة ولا مكتسبة اه وعلله عبد الحكيم فى حواشيه بأن الامور العقلية لكونها منتزعة من أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرآة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينها بخلاف الامور المحسوسة فانها متباينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى احساس آخر نعم احساس المحسوس موجب للتخيل والتوهم أى بحصول صورة فى خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك والمحسوس فى الوهم وليس هذا تحصيلا بالنظر بل ايجاب احساس لاحساس آخر اه ومن ههنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى ان المحسوسات هل تقع مقدمات برهانية أو لا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليا مشتركا بين المحسوسات المحسوسة بالحس ويحكم عليه حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة فى البرهان وللحس دخل ما اه فظهر لك من هذا الكلام أمران الاول معنى التخييل والتوهم الثانى ان الاحساسات لا تعد حركة النفس فيها فكرا وأما جوابه بقوله والظاهر أن الشارح الخ فلا يوافق كلام القوم كيف والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات اولا حتى تنتزع منها الكليات اى غير ذلك مما بيناه فى حواشى المقولات الكبرى فالقول بانها لا تدرك الجزئيات أصلا غير مسلم والذى فى كتب المحققين من الاعاجم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى انها ترسم فيها وهو قول واه او الكليات ترسم فيها والمحسوسات فى قواها وهو القوى عندهم لانها

(المؤدى الى علم اوظن) بمطلوب خبرى فيهما

لا تدرك المحسوسات اصلا واما قول الناصر مقابلة الفكر بالتخيل قرينة على ان كلا منهما مأخوذ من قولهم فى فن الحكمة والكلام ان من القوى الباطنة الخ فكلام اجنبى لا مدخل له ههنا أصلا وانما قصد بذكره صناعة الاستغراب على من ليس له بهذه الفنون احاطة من الطلاب ثم رايت فى حاشية العلامة الكنبوى على حاشية التهذيب للجلال الدوانى ما يؤيد ما ذكرناه قال رحمه الله ان المراد بالمعقول فى تعريف النظر هو المعقول الصرف المقابل للمحسوس اى ما حصل صورته فى إحدى الحواس الظاهرة والمخيل اى ما حصل صورته فى الخيال التى هى خزانة الحس المشترك والموهوم اى الذى ادركته القوة الواهمة وألقته فى خزانتها التى هى الحافظة و توجه النفس إلى المحسوس والمخيل احضار صورتهما إلى الحس المشترك و توجهها الى الموهوم احضار صورته من الحافظة بين الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت إلى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجها إلى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار توجها إلى المخيل وكلا الاحضارين يسمى تخييلا وهو المراد من قول الشريف الجرجانى فى حاشية المختصر العضدى ان حركة النفس فى صور المحسوسات يسمى تخييلا اه وهذا تحقيق نفيس يتضح لك به ان الجماعة اضطربت افهامهم هنا وسبحان الملهم المنعم وللسيد الشريف فى حواشى شرح حكمة العين تحقيق نفيس ينفعك فى امثال هذه المباحث قال اعلم ان الجزئى المادى كالجسم والجسمانى اول ادراك يتعلق به هو الاحساس مكتنفا بالعوارض الخارجية والغواشى الغريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبته ففيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الوهمية تنتزع منه معنى جزئيا ليس من شانه ان يدرك بالحواس الظاهرة و بالقوة المتصرفة تنتزع منه امرا كليا يصير معقولا فالمحسوس إنما يصير معقولا فى المرتبة الثالثة اولها الاحساس به ثم التخيل ثم العقل واما التوهم فانما هو معد للاحساس وحده او بعد التخيل أيضا لكن مدركه شيء آخر فالترتيب إنما يكون بين الثلاثى فهذه هى مراتب الادراكات و ما الجزئى المجرد فلا يدرك بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه من التعقل فظهر ان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة واما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكنها محتاجة إلى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وان كانت جزئية فان كانت صورا فبالحواس الظاهرة والباطنة وان كانت معانى فبالوهم التابع للحس الظاهر اه (قوله المؤدى إلى علم أو ظن) قال فى الايات ينبغى ان يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد لان النظر قد يؤدى اليه اه وفيه نظر لان الاعتقاد الناشىء عن النظر لا يخلو عن كونه علما او ظنا اذ الاصطلاح على ان ما ليس ناشئا عن دليل من الامر المجزوم به يسمى اعتقادا كاعتقادات المقلدين فى العقائد ثم ان او للتقسيم فجاز دخولها فى التعريف (قوله بمطلوب) لا يصح ان يكون العامل فيه أحد الامرين اى علم او ظن لانه ينافيه قوله فيهما ولا معمولا لهما للزوم توارد عاملين على معمول واحد والجواب انا نختار الاول و نقول انه حذف نظيره من احدهما لدلالة الاخر عليه و قوله فيهما متعلق بمحذوف اى نقدر ذلك فيهما او هو خبر مبتدا محذوف تقديره تقييد المطلوب بالخبر جار فيهما اى فى العلم والظن و قوله فى العلم خبر مبتدا محذوف تقديره تقييد المطلوب بالتصورى جار فى العلم دون الظن إذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصورى (قوله او تصورى فى العلم) فالتصورات لا تكون إلا علما لانه لا بد وأن تكون مطابقة

والموهوم الذى ادركته القوة الواهمة وألقته فى خزانتها التى هى الحافظة و توجه النفس الى المحسوس والمخيل احضار صورتهما إلى الحس المشترك و توجهها إلى الموهوم احضار صورته من الحافظة إلى الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت إلى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجها إلى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار توجها إلى المخيل وكلا الاحضارين يسمى تخييلا وهو المراد من قول الشريف الجرجانى فى حاشية شرح المختصر العضدى ان حركة النفس فى صور المحسوسات يسمى تخييلا اه وهذا هو المراد بحركة النفس فى المحسوسات إذ حركة النفس فى شيء مطالعتها اياه ومشاهدتها له من قواها او منه و مما تقدم للفاضل عبد الحكيم يعلم الفرق بين التخيل بياء واحدة والتخييل بياءين فالاول هو حصول صورة فى الخيال والثانى احضار الصورة إلى الحس المشترك من قبل الحواس او من قبل الخيال فليتامل فى هذا المقام لتندفع جميع الشكوك والاوهام (قول المصنف او ظن) كان الظن يطلق على المعنى المشهور اعنى الاعتقاد الراجح كذلك يطلق على ما يقابل اليقين اى الاعتقاد الذى لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم أو جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد و بقرينة المقابلة يحتمل العلم على ما عداها و هو فخرج التصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع افراده فان التعريف لمطلق النظر صحيحا او فاسدا كذا فى المواقف و عبد الحكيم

(قوله لان الفكر قد يؤدى اليه) أى بان كان فاسدا الا ان النظر شامل له كما سيذكره الشارح فلا يرد أن الناشىء عن النظر لا يخلو عن كونه علما او ظنا إذ الاصطلاح على ان ما ليس ناشئا عن دليل من الامر المجزوم به يسمى اعتقادا فالمراد بالدليل الناشىء عنه ما كان صحيحا فتدبر (قول المصنف أو ظن) ان قلت الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل إذ هو جهل فاذن المطلوب ما تعلم مطابقته فيكون علما فيكون قوله أو ظن مستدركا * قلنا لا نسلم انه إذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا يلزم أن يكون الظن المطابق الذى تعلم مطابقته مطلوبا بل يطلب بالنظر فى الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن أى اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلى كالعمل فى الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذى غلب على الظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب العمل به من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب المجتهد المخطىء أيضا قاله عبد الحكيم

فخرج الفكر غير المؤدى الى ما ذكر كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة اعتقاد او ظن كما تقدم بيانه فى تعريف الدليل

للواقع ولا يقع فيها الخطأ كالتصديقات وما يقال انه يقع فيها الخطأ كما إذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان فهذا التصور غير مطابق للواقع فيكون خطأ فجوابه ان الخطأ هنا وقع فى تصديق ضمنى وهو ثبوت الانسانية لغير الانسان وتصور الحيوان والناطق لا خطأ فيه فالصورة التصديقية قد لا تكون مطابقة للواقع كما قررنا وقد تكون كما إذا حصل من صورة الحجرية فى الذهن وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصور التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما تتصف بمطابقتها له قال الخيالى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشىء من ذلك الوجه اه وتحقيق الفرق بينهما ليس مما يخصنا هنا وقد ذكرناه فى غير هذا الكتاب (قوله فخرج الفكر غير المؤدى) تعريض بالآمدى حيث فهم ان الفكر مرادف للنظر على ما سبق شرحه (قوله القطعى والظنى) مقابلة القطعى بالظنى قد يدل على ان المراد به ما يشمل الاعتقادى اه سم وفيه ما قد سمعت (قوله والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر الخ) فيه نظر فان التأدية هى الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التى من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعا أفاده الناصر وأجاب سم بان المحققين كالعضد والسعد والسيد وغيرهم صرحوا بشمول التعريف للنظر الفاسد وان التأدية تكون به كما تكون بالصحيح اه ويؤيده قول العلامة عبد الحكيم فى حواشى الشمسية وإنما قال للأدى ولم يقل بحيث يؤدى ليشتمل الفكر الفاسد مادة او صورة فهذا صريح فى رد قول الناصر وقالوا أيضا ان التعريف شامل لافراد النظر مطلقا من ظنيات وجهليات لوجوب شمول التعريف (قوله فانه يؤدى الى ما ذكر) اى العلم او الظن وظاهره فى التصورات والتصديقات وليس كذلك فيجب أن

فى حواشى المواقف (قول الشارح بمطلوب) لا يصح أن يكون العامل فيه أحد الامرين أى علم أو ظن لانه ينافيه قوله فيهما ولا ان يكون معمولا لهما لتوارد عاملين على معمول واحد والجواب انا نختار الاول ونقول حذف نظيره من أحدهما لدلالة الآخر عليه (قول الشارح او تصورى فى العلم) اى لان الظن حكم كما سيأتى فلا يتعلق بالمطلوب التصورى وافاد جعل التصور علما ان التصور لا يكون إلا مطابقا فاذا رأينا شجرة من بعيد فحصل فى اذهاننا منها صورة انسان فالصورة المرتسمة فى اذهاننا علم تصورى للانسان وآلة لملاحظته ومطابقة له بحيث لا تحتمل غيره والخطأ انما هو فى الحكم المقارن لهذا

التصور وهو أن هذه الصورة صورة لهذا المرئى الذى هو الشجر هذا هو المشهور عن سيد المحققين قال الخيالى ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشىء من ذلك الوجه وبينه وما له وعليه عبد الحكيم بما لا بد من الوقوف عليه فارجع اليه (قول الشارح فخرج الفكر الخ) تعريض بالآمدى وقد سبق بيان مقالته (قول الشارح والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن) أى يؤدى الى ما ذكر بعد تسليم المقدمتين قاله عبد الحكيم فى حاشية المواقف نعم عند عدم التسليم لا يؤدى فما قيل ان التأدية هى الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التى من شأنها ان ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعا ليس بشىء لوجود الجهود بناء على الاعتقاد والتادية معناها الافضاء وهو يسند الى ما يؤدى بنفسه او بواسطة وقد اشار الشارح الى ذلك بعد بقوله وان كان منهم الخ فلا وجه لهذا الاشكال أصلا وممن صرح بان التادية تكون الفاسد كما تكون بالصحيح معضد والسعد والسيد وهم الائمة يقتدى بهم (قول الشارح فانه يؤدى الى ما ذكر) اى العلم او الظن ويجب قصر هذا على التصديقات

وان كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدى بنفسه (والادراك) أى وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة او غيرها

يقيد بما يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لايقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الاسلام قد يقال كيف يؤدى إلى ذلك اى العلم او الظن مع انه قيل ان الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بان قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد او الظن بخلاف ماهنا ثم ان تادية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه اشكال لان العلم ثابت لايزول بالتشكيك والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظ وان حمل كلامه على المسامحة والتجوز باطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فانه يؤدى إلى ماذكر كان موهما من جهة ان ماذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم ويمكن الجواب بان الاعتقاد الواقع فى النظر قد يكون طريقا فى الوقوف على موجب العلم من عقل او حس او عادة فيحصل للعلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقا فى الوقوف على الموجب المذكور فهو سبب للعلم فى الجملة اه وجواب سم بان المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد بقرينة وضوح أنه لايتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد او ظن فلم يكن فى كلام الشارح أن المؤدى اليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه شىء اه فى غاية البعد لانه تخصيص لعموم ماذكر بلا دليل وما ادعاه من الوضوح مسلم فى نفسه إلا انه خارج عما يفيده سوق الكلام بل هو منشأ الاعتراض ومن ناحية هذا الجواب الجواب بان المراد بماذكر الجنس الصادق بالبعض وهو الظن فانه صرف للكلام عن المتبادر الظاهر منه (قوله وان كان منهم الخ) هذا صريح فى ان منهم من يستعمله فيما يؤدى مطلقا بنفسه او بواسطة وان هذا الاستعمال اكثر مع انهم انما يستعملونه فى المؤدى بذاته كما يعلم ذلك من الوقوف على كلام المناطقة (قوله والادراك) أى الذى هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما وانما فسره الشارح بماذكر وان كان غير شائع لقربه من المعنى اللغوى وهو الوصول يقال ادركت الثمرة اذا وصلت وبلغت حد الكمال ولذلك اعتبر فى مفهومه التمام وان كان الشائع فى عباراتهم تفسير الادراك بحصول صورة الشىء فى العقل اى صورة الشىء الحاصلة عند العقل بناء على ماهو التحقيق من انه من مقولة الكيف وهو بهذا المعنى شامل للتصور الساذج وللتصديق وقد يقيد بعدم الحكم فيختص بالتصور الساذج كما وقع هنا (قوله بتمامه) فيه انه لايشمل ادراك البسائط لان التمام لا يعقل إلا فى المركبات واجيب بان المراد بالتمام الكنه وادراك الحقيقة وفيه كلام سياتى (قوله من نسبة) اى النسبة الحكمية واشار بهذا إلى انها مغايرة للحكم (قوله او غيرها) وهى المحكوم عليه والمحكوم به واعلم ان عبارة المصنف مساوية لعبارة الشمسية وهى العلم

اما

إذ التصورات لايقع فيها ظن ولافساد كذا قيل وفيه أن هذا لاينفى كون الحاصل غير المطلوب فالظاهر التعميم هنا وذلك كما اذا اعتقد ان ذاتيات الانسان هو الجسم والناطق مع اعتقاد لزوم الحيوانية لكل جسم وماقيل ان الفاسد يستلزم الجهل فهو اذا لم يكن اعتقاد ولاظن قيل وجه تادية الفاسد بواسطة الاعتقاد او الظن إلى العلم مع ان العلم ثابت لايزول والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر ان الاعتقاد الواقع فى النظر قد يكون طريقا فى الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقا فى الوقوف على الموجب المذكور (١٩٠) فهو سبب للعلم فى الجملة وفيه ان المفيد حينئذ هو ذلك الموجب والكلام فى ان المفيد هو النظر بواسطة الاعتقاد خصوصا مع قوله كما تقدم بيانه فالاولى ما أجاب به سم فتدبر (قول المصنف والادراك) أى الذى هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما (قول الشارح أى وصول النفس) أخذه من شرح المواقف حيث قال المعنى الحقيقى للادراك هو اللحوق والوصول ومن حاشية المولى سعد الدين على الشارح العضدى حيث قال حقيقة التصور الادراك والوصول والمقسم هنا هو التصور ويقال لغة أدركت الثمرة اذا وصلت وبلغت حد الكمال فلذلك اعتبر فى مفهومه التمام (قول الشارح بتمامه) قال فى شرح المقاصد أن الامام وغيره ذكرا ان أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذ بقى بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه امكن قيل له حفظ ولذلك الطالب تذكر ولذلك الوجدان ذكر اه فالشعور ليس تصورا والمراد بتمام المعنى اعم مما بالكنه وغيره فما قيل ان ذلك خاص بالمركب لان التمام لايعقل إلا فيه ليس بشىء لان البسيط يحد بالجنس والفصل ايضا إلا انهما فرضيان فان العقل يخترع منه شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل كتعريف السواد بانه لون قابض للبصر كما قاله الشيخ فى التعليقات فاذا تعقل باحدهما فقط كان شعورا وكذا ماقيل ان المراد بالتمام ان يتعقل بالكنه وبغيره ان يتعقل بالوجه فتامل (قول الشارح من نسبة) اى النسبة الحكمية فى التصديق او التقييدية فى التصور وافاد بهذا ان النسبة الحكمية مغايرة للحكم (قول الشارح او غيرها) وهو المحكوم عليه وبه (قول المصنف بلاحكم) المراد به التقييد بعدم الحكم معه اعنى بشرط

لاشىء لاعدم التقييد بكون الحكم معه أعنى لا بشرط شىء فانه يستلزم انقسام الشىء إلى نفسه وإلى غيره لكن ليس المراد أن المعتبرة إنما التصور الساذج هذا المفهوم اعنى مفهوم تصور ساذج وهو الملاحظ فيه الخلو عن الحكم ضرورة ان تصورات الاطراف المعتبرة إنما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لانها عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان بل المراد ان الخلو عن الحكم معتبر فى العنوان فقط دون المعنون عنه وحاصل ذلك ان يكون التصور فى نفسه خاليا عن الحكم لا انه ماخوذ مع ذلك القيد وبه يندفع ماقيل أن التصور الساذج اعتبر فى التصديق مقارنا للحكم فيلزم اجتماع النقيضين ولا حاجة إلى الجواب بان المعتبر هو المقيد دون القيد وإن كان موصوفا بعدم الحكم لكن لما كان هذا التوجيه فيه مزيد تكلف قال عبد الحكيم فى حاشية المواقف أن هذه العبارة سمجة واختار فى حاشية القطب فى التوجيه الجواب المتقدم

(بلا حكم) معه من إيقاع النسبة أو انتزاعها (تصور) ويسمى علما أيضا كما علم مما تقدم أما وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا (وبحكم)

اما تصور فقط واما تصور ومعه حكم فاعترضت بامور منها ماقاله الناصر هنا أن قوله بلا حكم معه يخرج به إدراك النسبة أو طرفيها أو أحدهما مع الحكم وأنه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انه إدراك مع أنه ليس بتصور فهو غير مطرد اه وهو ماخوذ من حاشية السيد على ذلك الكتاب واجاب عبد الحكيم بان المتبادر من القيد المقارنة بلا واسطة والتصور الذى يقارنه الحكم اعنى إيقاع النسبة أو انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرية أو مجموع الادراكات الثلاثة ان قلنا أن الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداها بالعرض فلا انتقاض وأما الجواب عن دخول الحكم فانه بمنع مبناه من أنه إدراك وليس تصورا بانه تصور ساذج كما صرح به شارح المطالع والسيد فى حاشيته عليه بناء على ماذهب اليه صاحب المطالع وصاحب الشمسية فى التصديق والمصنف تبعهما فى ذلك وعلى مذهب الامام الحكم تصور ايضا بناء على انه متردد فيه هل هو فعل وإدراك كما صرح به فى شرحى الشمسية والتهذيب فالتصديق اما التصورات الثلاثة مع الحكم على انه فعل او مجموع التصورات الاربعة واورد على مذهبه امور لا تخصنا هنا (قوله معه) أخذه الشارح من المقابل لان باء قوله وبحكم بمعنى مع فلا حاجة إلى قول سم ان المصنفين اعتادوا المسامحة بامثال ذلك والاكتفاء بمجرد صلاحية عبارتهم لحملها على المراد اعتذارا عن انه لادليل عليه فى كلام المصنف (قوله من إيقاع النسبة) بيان للحكم بناء على انه فعل من افعال النفس (قوله تصور) اى تصور ساذج لانه المقابل للتصديق (قوله كما علم مما تقدم) أى من قول الشارح او تصورى فى العلم (قوله فيسمى شعورا) هذه التفرقة لبعضهم ولا توافق اصطلاح المناطقة فان الادراك عندهم يشمل ما بالكنه وما بالوجه فلو حمل الوصول إلى تمام المعنى على الاول خرج الثانى فلو ان الشارح جعل قيد التمام لبيان كمال المناسبة بين المعنى اللغوى والمعنى العرفى والكمال الايضاح لا للاحتراز لوافق اصطلاح الجمهور ثم رايت فى شرح المقاصد ان الامام وغيره ذكروا ان اول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقى بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكن يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكراه فيؤخذ منه أن الشعور ليس تصورا وأن المراد بتمام المعنى أعم مما بالكنه وبغيره وبهذا اضمحلت الشبه

(قول الشارح معه) اختار هذه العبارة دون أن يقول بلا حكم فيه لان مذهب المصنف فى التصديق هو مذهب الكاتبى كما سياتى بيانه وحاصله أن التصديق هو الادراك المتعلق بالنسبة من حيث تعلقها بالطرفين المصاحب للحكم أو الادراك المتعلق بتمام القضية الذى هو مجموع الادراكات الثلاث المصاحب للحكم بناء على ان المقارن للحكم إدراك واحد هو مجموع الادراكات الثلاث والتصور مقابل للتصديق فيكون حقيقته مالا يصاحبه حكم لا مالا يكون فيه حكم بان لم يحصل فيه (قول الشارح من ايقاع النسبة) بيان للحكم الذى هو فعل للنفس وهو أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار إلى النسبة المتعلقة بالطرفين والانتزاع هو أن تنسب الرفع اليها كذلك (قول الشارح لا بتمامه) سواء كان لا بتمام الكنه أولا بتمام الوجه اما بتمامهما فهو تصور إذ التصور شامل لما بالكنه او الوجه ونقل المحشى تفرقة لم اقف عليها فلتنظر (قول المصنف وبحكم تصديق) اعلم أن فى التصديق مذاهب مذهب الامام وهو أنه مجموع الادراكات الثلاث والفعل أى المجموع المركب من الاربعة وفيه أن التصديق قسم من العلم باتفاق والمركب من العلم والفعل ليس بعلم ومذهب الحكماء وهو انه مجموع الادراك الاخير ولقائل ان يقول أن ذلك الادراك لكونه متعلقا بالنسبة المتعلقة بالطرفين من حيث أنها آلة لملاحظتهما بمنزلة الهيئة للسرير المحصلة للامر الواحد الحقيقى فكما أن الحاصل فى الخارج السرير مع أن العمل لم يتعلق إلا بالهيئة فكذلك الحاصل بعد الحجة هو المجموع وإن كان الاكتساب متعلقا بالادراك المذكور كما أن متعلقه أعنى النسبة الخبرية بمنزلة الهيئة للقضية بسببها صار الكل أعنى الطرفين والنسبة امرا واحدا حقيقيا مغايرا لكل واحد من الطرفين والنسبة مع ان الحاصل بعد الطرفين ليس إلا النسبة فكما جعلوا الطرفين

والنسبة أجزاء من المعلوم فكذلك العلم وما وجه مخالفة العلم بالمعلوم وجعل الامور المذكورة شرطا فى الاول وشطرا فى الثانى على ان ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة بان يحصل فى الذهن كونها منسوبا اليها الوقوع من غير ان ينسب بالاختيار ليس بتصديق فان ذلك حاصل عند الكافر المعاند وليس بمصدق بل هذا نوع من التصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فهو مكتسب من القول الشارح لا من الحجة وسياتى ان التصديق اللغوى هو الايمان بعينه ومذهب الكاتبى وهو ما اختاره صاحب الكشف وصاحب المطالع وهو ان التصديق هو الادراك المصاحب للحكم فيحتمل أن المراد بهذا الادراك هو ادراك النسبة الحاصلة بين الطرفين او هو إدراك واحد متعلق بالقضية وهو مجموع الادراكات الثلاثة ان قلنا ان الادراك الحاصل حين الحكم ادراك واحد متعلق بالقضية فان الادراكات الثلاثة حين الحكم حصل لها وحدة بحيث صارت قضية وعلى كل فهذا الادراك الاخير ان حصل فى النفس مع الايقاع وهو ان تنسب باختيارك الوقوع لمتعلقه فطريقه الحجة وهو التصديق وليس ذلك الادراك نفس الحكم بل الحكم فعل للنفس مقارن له وهو لا يكتسب من شىء فالحاصل ان ذلك الادراك الاخير ان كان مقارنا لفعل النفس بان ادركت النسبة او حصل فى النفس الادراك الذى هو مجموع الادراكات الثلاث بناء على ما مر من حيث الايقاع الذى هو فعل النفس فطريقه الحجة وان لم يكن مقارنا لذلك الفعل فهو تصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة طريقه القول الشارح واما ذلك الفعل الذى هو ان تنسب الوقوع بالاختيار فلا يكتسب من شىء كباقى الافعال وهذا المذهب هو مذهب المصنف رحمه الله تعالى وعليه حمل الشارح المحقق ايضا كلامه وان كان ظاهره يحتمل غيره ايضا (١٩٢) لما عرفت مما يلزم على غيره ولقد تفرد بتقرير هذا المذهب على هذا الوجه الفاضل المتقن عبد الحكيم وهو فى غاية من التحقيق فليتامل (قول الشارح يعنى والادراك الخ) اشار بلفظ يعنى الى ان التصديق الذى هو مراد المصنف غير متبادر من العبارة اذ المتبادر منها ان مطلق إدراك ولو ادراك احد الطرفين او مجموعهما مع مقارنة الحكم تصديق وليس كذلك انما التصديق هو الادراك الاخير الذى هو مجموع الادراكات الثلاث المتعلق بالقضية * فان قلت ما وجه تبادر ان هذا المعنى للتصديق هو المراد دون الذات غيره من كلام الشارح * قلت قال الفاضل عبد الحكيم المتبادر من القيد اعنى لفظ معه المقارنة بلا واسطة والتصور الذى يقارنه الحكم اعنى ايقاع النسبة او انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرية او مجموع الادراكات الثلاثة ان قلنا ان الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداهما بالعرض نعم يلزم خروج الحكم عن التصديق وكونه شرطا له والمصنف ومن معه التزموا ذلك لما تقدم الاعتراض به على الامام (قول الشارح والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم) عبارته ظاهرة بل صريحة فى ان التصديق هو الادراك الذى هو مجموع الادراكات الثلاث المتعلق بتمام القضية خصوصا مع قوله كادراك الانسان والكاتب الخ ولو كان جاريا على ان التصديق هو الادراك المتعلق بالنسبة من حيث انها بين الطرفين لقال والادراك للنسبة المتعلقة بالطرفين ووجه جعل ذلك المجموع هو التصديق ان التصديق يتعلق اولا بالذات بالقضية وثانيا وبالعرض بالنسبة كما سياتى بيانه وحينئذ فالمتعلق بالقضية هو الادراك الواحد الذى هو مجموع الادراكات الثلاث فالتصديق من الصدق بمعنى وصف القضية ومن هنا حمل الشارح المتن على ذلك فمن قال فى بيان الشارح الحكم هو ايقاع النسبة أو انتزاعها فقد وهم إذ هذا مبنى على ان التصديق هو إدراك النسبة من حيث تعلقها بالطرفين والشارح لا يرضى بذلك فان التصديق عنده هو الادراك المتعلق بالقضية وسياتى انه الحق (قول الشارح المسبوق بالادارك لذلك) يعنى ان هذا إدراك مركب مسبوق بادراكات مفردة هى أجزاؤه فالمقصود بهذه العبارة بيان التغاير بين الادراك الذى هو التصديق وكل واحد من الادراكات المتقدمة فليس هو الادراك المتعلق بالنسبة المتعلقة بالطرفين الذى هو احد هذه الادراكات بناء على ان الحاصل حين الحكم إدراك واحد اجمالى متعلق بتمام القضية قال السيد الزاهد فى حاشية الرسالة المعمولة فى التصور والتصديق

يعنى والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالادراك لذلك (تصديق)

التى هنا فتدبر (قوله يعنى والادراك للنسبة الخ) قال الناصر يشير به إلى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه أن ادراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف مع انه ليس بتصديق فلا يطرد فعدل لدفع ذلك إلى ما ذكره وهذا التعريف ان سلم لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شىء من التصديق على رأى أحد اه واقول ان فى التصديق مذاهب منها ما هو المشهور من مذهبى الحكماء والامام ومنها ما ذهب اليه صاحب الكشف ومن تبعه كصاحب المطالع وصاحب الشمسية ان التصديق عبارة عن الادراك المجامع للحكم او المعروض للحكم وتعريف المصنف منه وبعناية الشارح يكون جاريا على طريقة الامام تدبر (قوله المسبوق بالادراك لذلك) اى للنسبة وطرفيها فيه اشارة إلى انه يجب تقدم ادراك ذلك على ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها واما تصور المحكوم عليه قبل المحكوم به فامر استحسانى فان الاولى ان تلاحظ

المنسوبة للامام قطب الدين الرازى فسر التصديق بتفسيرين أحدهما أن يحصل فى الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وثانيهما أن يحصل فيه أن النسبة التى بين الطرفين ثابتة فى نفس الامر فعلى الاول الادراك المصاحب للحكم هو مجموع الادراكات الثلاثة من حيث المجموع فهو ادراك واحد ينحل الى ثلاثة وعلى الثانى هو الادراك الواحد حقيقة أعنى تصور النسبة من حيث أنها بين الطرفين وقال فى موضع آخر الذى لا يتعدى عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالفهم ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئى هذا هو التحقيق الذى افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أولا هو الاذعان بان زيدا قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فى الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى هى فيها كما يشهد به الوجدان ومن هنا قال الشارح المحقق وايقاع ان الكاتب ثابت للانسان دون أن يقول وايقاع ثبوت الكتابة وما قيل أن قوله المسبوق الخ بيان لوجوب تقدم ادراك الاطراف على ادراك الوقوع فكلام لا تعلق له هنا (قول الشارح كادراك الانسان الخ) بيان للتصديق ببيان ما تركب منه وإنما افرد لفظ الادراك هنا وفيما قبل اشارة الى ان التصديق ادراك واحد (قوله متعلق بالقضية) هو مجموع الادراكات الثلاث فاندفع ما يقال ان هذه ادراكات ثلاث والمتسم الادراك المعتبر فيه الوحدة (قول الشارح كادراك الانسان) لم يقل مفهوم الانسان للاختلاف فى كون الموضوع المفهوم من حيث اتحاده مع الافراد (١٩٣) والافراد او المفهوم آلة لملاحظتها فعلى الاول لابد من ادراك المفهوم وعلى الثانى لابد من ادراك الذات من حيث المفهوم (قول الشارح وكون الكاتب ثابتا) كان الظاهر أن يقول وثبوت الكاتب للانسان لكن لما كان ذلك الادراك متعلقا ثانيا وبالعرض بالنسبة من حيث انها متعلقة بالطرفين وآلة

(٢٥ - عطار - أول) لملاحظتها عبر بالكون المفيد لذلك اذ هو مصدر كان الناقصة المفيدة ربط الخبر بالمبتدأ ولو قال وثبوت الكتابة للانسان لصدق ذلك بقولنا ثبوت الكتابة للانسان وقع وليس مرادا إذ النسبة حينئذ مدركة من حيث ذاتها حتى تيسر الحكم عليها الا من حيث انها رابطة الذى هو المراد وإلا لما تيسر الحكم عليها فليتأمل (قول الشارح وايقاع ان الكاتب ثابت الخ) اى نسبة الوقوع فى نفس الامر بالاختيار الى معنى القضية الكائن فى الذهن وهذا المعنى لا يعبر عنه إلا بان الكاتب ثابت للانسان اذ هو معنى القضية بتمامها وهذا بناء على ما تقدم من أن المصاحب للحكم ادراك واحد متعلق بالقضية بناء على أن معنى التصديق أن يحصل فى الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وانما بنى الشارح المحقق الكلام على هذا المعنى للتصديق لانه اى هذا المعنى هو المصاحب للحكم اذ الموجود حينئذ ادراك متعلق بالقضية كما مر فهو مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية قال السيد الزاهد لا شك ان المبحوث عنه هو التصديق المأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو ان يحصل فى الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وقال فى موضع صدق القضية مطابقتها للواقع والتصديق بها ان يحصل فى الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع اى ان المحمول ثابت للموضوع فى الواقع له فنزاد على ذلك بناء على تحقيق عبد الحكيم مع نسبة المطابقة للواقع بالاختيار ومما يدل على ان مراد الشارح بالتصديق الادراك المتعلق بالقضية وهو مجموع الادراكات الثلاث (قوله فى التصديق بان الانسان كاتب) اذ ذلك تصديق بقضية لا بنسبة وهذا بخلاف ما يأتى فى القول الثانى فليتأمل (قول الشارح ادراك ان النسبة واقعة) قال السيد الزاهد هذا هو المشهور بين الجمهور وهو ان التصديق متعلق بالنسبة والذى لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة وثانيا وبالعرض بالنسبة الى آخر ما تقدم نقله عنه وهو الموافق لقول الشيخ الرئيس كما نقل الرازى التصديق هو ان يحصل فى الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وهذا من وجوه التضعيف المشار اليه بقيل فليتامل فى كلام هذا الامام فانه من المزالق التى لا يمكن الوصول اليها إلا بالهام

كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع أن الكاتب ثابت للانسان أو انتزاع ذلك اى نفيه فى التصديق بان الانسان كاتب او انه ليس بكاتب الصادقين فى الجملة وقيل الحكم ادراك أن النسبة واقعة او ليست بواقعة

الذات أولا ثم مفهوم الصفات (قوله وكون الكاتب الخ) النسبة فى الحقيقة هى ثبوت الكتابة للانسان فتسامح الشارح فى التعبير (قوله وايقاع) عطف على ادراك وقوله او انتزاع عطف على ايقاع وقوله فى التصديق اى كانتفيه (قوله فى الجملة) اشار به الى وجه تسمية الادراك المخصوص بالتصديق وانها باعتبار اشرف احتمالى الخبر المتضمن له وهو الصدق لان كل خبر فى نفسه محتمل الصدق والكذب فغلب احتمال الصدق وسمى ما تضمنه الخبر تصديقا لا تكذيبا فقوله فى الجملة اى فى احد احتماليهما (قوله وقيل الحكم ادراك) مقابل لتفسيره بالايقاع والانتزاع لانه على الاول فعل وعلى هذا انفعال او كيف قال الناصر يقتضى ان تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبنى على انه فعل من افعال النفس

قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا مايطلق التصديق على الحكم وحده

الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لماذكر ولانه الادراك ولذلك ترى كثيرا ممن ذهب الى ادراك عرفه بماسبق واشار كانبه عليه الشارح إلى ان هذه الالفاظ عبارات اه واقول تفسيره هنا بالادراك لانه بصدد نقل كلام الحكماء القائلين بهذا القول وهذه عبارتهم وغيرهم عبر عن الحكم بالايقاع والانتزاع كالامام ومن تبعه فالشارح بصدد نقل المذاهب مراعيا تعبير أربابها ويؤيده قول شيخ الاسلام تفسيره الحكم بماقاله هو ماعليه متأخرو المناطقة فهو فعل النفس وأما متقدموهم ففسروه بما حكاه بقوله وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فليس فعلا بل انفعال اه وجواب سم بان مقابلة الشارح كونه ادراكا بكونه الايقاع والانتزاع بحسب الظاهر فان الظاهر من الايقاع والانتزاع كونهما فعلين بل هو الاليق هنا لانه تفسير للحكم فى كلام المصنف الجارى على مذهب الامام فى التصديق والمنقول عن الامام ان الحكم فعل لاادراك اه مخالف لما اعترف به قبله من ان المصنف تبع صاحب المطالع فى التصديق ومذهبه مخالف لمذهب الامام (قوله قال بعضهم) هو القطب الرازى قال فى شرح المطالع التحقيق انه ليس للنفس ههنا يعنى فى مسمى التصديق تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك انها واقعة أو ليست بواقعة قال والحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات وألفاظ أى توهم ان النفس بعد تصور النسبة وطرفيها فعلا وليس مرادا اه وعلى هذا المحققون كالتفتازانى والسيد الجرجانى (قوله وهو التحقيق) علله السيد فى حاشية الشمسية بانا إذا رجعنا الى وجداننا علمنا انا بعد ادراك النسبة الحكمية الحملية أو الاتصالية أو الانفصالية لم يحصل لنا سوى ادراك ان تلك النسبة واقعة أى مطابقة لما فى نفس الامر وانها ليست بواقعة أى غير مطابقة لما فى نفس الامر اه قال الناصر كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون فى الكذب عمدا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان قال سم هذا الكلام من العجائب اما اولا فلانه ان اراد انه لا يكون فى الكذب عمدا حكم بالمخبر به فبمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض المخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ماقبله فى غاية السقوط إذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد الكذب فى الاخبار وجود حكم مخالف وأما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ماقبله فى غاية السقوط أيضا لأن الخبر لايتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام الشاك فانه لاحكم معه مع انه خبر كما صرح به فى المطول (قوله عبارات) اى معبر بها عن الادراك المخصوص غير مراد بها ما يعطيه ظاهرها من كونها أفعالا قال السيد توهموا ان الحكم فعل من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التى يعبر بها عن الحكم تدل على ذلك كالاسناد والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب وغيرها والحق انه ادراك اه قال الجلال الدوانى هذا البيان لايخلو عن بعد إذ لو كان منشأ وهمهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فالعلم والتصور أيضا كذلك مع انهم لم يتوهموا كونها فعلا ومثل ذلك يبعد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ماهو من مقولة الفعل فلذلك أبعد إذ بناء الاحكام على المعانى اللغوية مع الاعراض

تدل على ذلك قال عبد الحكيم فى حاشية الشمسية التحقيق عندى ان القول بفعلية الحكم مبناه أمر معنوى وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم والمكلف به لابد ان يكون فعلا اختياريا فالتصديق لابد ان يكون فعلا اختياريا فقالوا ان الحكم الذى هو شرط فى التصديق أعنى ايقاع النسبة او انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر وتسلمه فعل اختيارى والتكليف باعتباره وقال القاضى الامدى ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختيارى وقال التفتازانى المكلف به لا يلزم ان يكون فعلا بل جاز ان يكون من مقولة اخرى والتكليف يكون باعتبار تحصيله اه ثم اعلم ان التصديق المنطقى هو بعينه التصديق اللغوى الايمانى كما اختاره عبد الحكيم والسيد الهروى وصرح به الشيخ الرئيس فى الحكمة العلامية وصرح بذلك السعد فى شرح المقاصد أيضا

(قول الشارح كثيرا مايطلق) أى مجازا عن اطلاق اسم أحد المتقارنين على الآخر قاله الزاهد فهو مجاز علاقته المجاورة فى الذهن وهذا على ما مشى عليه المصنف فى التصديق أو من اطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام عن

(قول الشارح كما قيل ان مسماه ذلك) أى الحكم سواء كان الحكم فعلا أو ادراكا وهذا معنى قوله على القولين والقائل بأن مسماه الحكم بمعنى الادراك وبان مسماه الحكم بمعنى الفعل هم الحكماء وعبارة الرازى فى رسالة العلم فسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلاث تفسيرات أحدها بأنه عبارة عن انتساب أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وثانيها بأنه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال وثالثها بانه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقال الشيخ السهروردى فى التلويحات ناقلا عن الشيخ الرئيس التصديق حكم والحكم فعل وهو ايقاع النسبة أو قطعها فتلخص من كلام الشارح ان فى التصديق قولين احدهما انه ادراك النسبة بطرفيها مع الحكم وثانيهما انه الحكم وان فى الحكم قولين احدهما انه الايقاع او الانتزاع وثانيهما انه ادراك النسبة واقعة أو ليست بواقعة هذا ما عندى فى تحقيق مراد المصنف والشارح فى التصور والتصديق وبه تقف على ارتفاع شانهما وانهما على غاية من التدقيق وتندفع الشبه التى اوردوها بناء على الخبط الفاحش والحيرة التى وقعوا فيها بناء على اتباع الآراء والتفتيش الناقص والله سبحانه وتعالى أعلم بأسرار كلام عباده (قوله يخرج به ادراك النسبة الخ) قد عرفت اندفاعه بأن المراد المقارنة بلا واسطة فى التصديق وهى انما تكون للادراك المتعلق بالنسبة او بمجموع القضية (قوله ويدخل الحكم نفسه) قد عرفت ان مختار المصنف ان الحكم فعل ولو سلم انه ادراك فقوله بلا حكم فى قوة السالبة والسلب انما يتصور فيما يتصور فيه الايجاب وهو لا يتصور هنا قاله عبد الحكيم (قوله الذى لا يقارن الحكم دائما) أى لان التصور يقابل التصديق وقد اعتبر فى التصديق (١٩٥) مقارنته بالحكم والمتبادر الفرد الكامل وليس ذلك الا المجموع قال فى شرح المطالع لان الحكم لما كان جزءا أخيرا للتصديق فحال حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا كما يحصل مع الحكم معية زمانية فالتصور ما ليس فيه هذه المقارنة وهذا بناء على حمل التصديق على مذهب الامام وقد علمت ما فيه على انه كما قال عبد الحكيم توجيه سخيف لانها عبارة موهمة (قوله لان الحكم ادراك كما عرفت) لم لا يجوز أن يكون فعلا والتصديق هو الادراك المقارن له كما تقدم ان ذلك مختار صاحب المطالع ومن معه لم يأتوا على ذلك ببرهان (قوله لزوم اكتساب التصور من الحجة) قد عرفت ان التصديق عند صاحب المطالع ان قارن الحكم الذى هو فعل كان مكتسبا من الحجة والا فمن القول الشارح فالمكتسب من الحجة ليس التصور والبحث بل التصور المتعلق بالقضية من حيث نسبة الوقوع اليه بالاختيار الذى هو الحكم ولا ضرر فيه (قوله ويمكن أن يجاب الخ) لك حمله على ما تقدم فى الجواب عن عبد الحكيم وحينئذ لا تامل فيه (قوله وليس كذلك) قد عرفت انه كذلك (قوله فيه ان النسبة الخ) قد عرفت ما فيه وما بعده فتذكر بل هو صالح فيه أن المقارنة بادراك الوقوع من غير أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار لا تقتضى ان الادراك تصديق كما فى الكافر المعاند وكفى به مانعا من الحمل عليه على ان هذه العبارة عبارة الحكماء القائلين بهذا القول كما ان العبارة الاولى عبارة من قال بانه فعل والشارح بصدد نقل المذاهب مراعيا عبارات اربابها (قوله بانتقاش الصورة) قال السيد الزاهد صرح كثير من المحققين بان العلم المنقسم فى فواتح المنطق الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة اذ هو الكاسب والمكتسب وهو مبدأ الانكشاف بخلاف العلم بمعنى حصول الصورة فانه معنى مصدرى انتزاعى لا وجود له اللهم الا ان يراد بقولهم حصول الصورة الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بناء على أن العلم هو صورة العلوم من حيث القيام بالذهن اه مع ايضاح فعلى قياسه يقال هنا فى الانتقاش وحينئذ لا خلاف بين القولين (قوله

كما قيل ان مسماه ذلك على القولين

عن المعانى الاصطلاحية بعيدا جدا عن العلماء والظاهر ان منشأ وهمهم انهم وجدوا فى التصديق أمرا زائدا على أثر التصور وهو اطمئنان النفس واعترافها فحسبوا ان ذلك الامر الزائد هو فعل صادر عن النفس حتى يكون التصور الساذج المتعلق بالنسبة خاليا عن هذا الفعل فهذا الفعل أمر زائد منضم اليه اه وقال عبد الحكيم فى حواشى الشمسية التحقيق عندى ان القول بفعلية الحكم الذى ذهب اليه الامام ومن تبعه مبناه أمر معنوى وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم والمكلف به لا بد أن يكون فعلا اختياريا فالتصديق لا بد أن يكون فعلا اختياريا فقالوا ان الحكم الذى هو شرط فى التصديق أعنى ايقاع النسبة أو انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر وتسلمه فعل اختيارى والتكليف باعتباره وقال القاضى الآمدى ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختيارى (قوله سماه ذلك) أى الحكم وان الادراكات الثلاثة شروط لا شطور وعليه فالتصديق بسيط لا مركب وهو المختار عند المحققين لان تقسيم العلم للتصور والتصديق لامتياز كل بطريق موصل اليه فالموصل الى التصديق الحجة وللتصور القول الشارح (قوله على القولين

فقيل هو انفعال بناء الخ) قال السيد فى حاشية شرح المطالع أن من عرفه بحصول الصورة فى الذهن قائل بأنه كيف إلا أنه ذكر الحصول تنبيها على انه مع كونه صفة حقيقية يستلزم إضافة الى محله بالحصول له كما يستلزم إضافة اخرى الى متعلقه اه وما تقدم من توجيه ذلك اوجه فتامل (قوله ووجه الخ) هذا التوجيه ذكره السيد توجيها لكون التصديق هو الحكم لا مجموع التصورات والحكم الذى هو إدراك كما يعلم بالوقوف عليه (قوله وليست الحجة موصلة الخ) قال عبد الحكيم للخصم أن يمنع ذلك ويقول أن إدراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة إذا كان مع الايقاع وهو ان تنسب الوقوع باختيارك اليها فطريقة الحجة اما إذا حصل فى ذهنك كونها منسوبة اليها الوقوع من غير اختيار فلا يحتاج الى الحجة بل هو مكتسب من القول الشارح فالمكتسب بالحجة الادراك المذكور بشرط الحكم وليس ذلك الادراك نفس الحكم كما زعمت بل الحكم فعل مقارن له وليس مستفاداً من شىء تأمل (قوله ووجه كون الحكم هو الادراك) اى لا الفعل وهذا هو توجيه ما نحن فيه (قوله لم نجد للنفس بعد تصور الطرفين فعلا) قال عبد الحكيم هذا ممنوع إذ لا يحصل التصديق بمجرد ان يحصل فى ذهنك كون الشىء منسوبا اليه الوقوع فى نفس الامر بل لا بد من الايقاع وهو ان تنسب اليه الوقوع فى نفس الأمر باختيارك فان العالم بالوقوع المعاند لا يسمى مصدقاً كالكفار العالمين بصدق الرسول ﷺ (قوله بمعنى المركب الخ) قد عرفت انه ليس كذلك فتامل وإنما اطلنا الكلام فى هذا المقام لانه من المداحض فتامله فانك لا تجده فى غير هذا التعليق والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح من هذا الاطلاق) اى إطلاق التصديق على الحكم بمعنى الادراك بقطع النظر عن المتعلق فان متعلق الادراك على القول الذى حكاه الشارح هو أن النسبة واقعة وهذا تصديق بالنسبة ومتعلقه فى كلام المصنف هو القضية بدليل قول الشارح أى الحكم بأن زيدا متحرك وقد تقدم ان هذا هو الحق من القولين وإطلاقه على الحكم بمعنى الفعل (قول الشارح بمعنى الحكم) اى الادراك الاخير المتعلق بالقضية كما يفيده قوله أى الحكم بان زيدا متحرك لا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة وحاصله ان فى التقسيم الى جازم وغيره المنقسم هو الحكم بمعنى الادراك او الفعل لكن ان جرينا على الضعيف عنده وهو انه ادراك فلنجر على التحقيق وهو انه متعلق بالقضية دون النسبة كما تقدم نقله بقوله وقيل (قول الشارح إذ هو منقسم الخ) يعنى أن المنقسم إلى ذلك إنما هو الحكم سواء كان ادراكا أو فعلا أما التصورات المعتبر مقارنتها له فلا يتصور فيها غير الجازم لان التردد إنما يكون فى الحكم لا التصور إذ هو دائما مطابق بخلاف الادراك فانه عند القائل بانه التصديق قد لا يطابق فيمكن أن لا يكون جازما وكذلك الحكم بمعنى الفعل قد يكون جازما بأن يكون مكتسباً من الحجة لا يكون قال الرازى فى رسالة العلم بعد تفسيره الحكم المعتبر مقارنته للتصور الذى هو تصديق بانه فعل للنفس ان هذا الحكم هو الذى يقتضى بالحجة اما مجرد الحضور فى الذهن فلا يقتضى الا بالقول الشارح وحاصل ما أفاده الرازى فى تلك الرسالة أنه قيل أن التصديق مجموع التصورات المقارنة للحكم اى الفعل او الادراك وقيل انه نفس الفعل وقيل انه نفس الادراك وقيل انه المركب مع أحدهما فليتأمل (قوله بالمشاهدات) أى سواء كانت جزئية كقولنا هذه النار حارة أو كلية نحو كل نار حارة فان الاحساس بالجزئيات الكثيرة يعد النفس لقبول الحكم الكلى كذا فى عبد الحكيم (قوله وإن كان من الحواس الباطنة يشمل الوهم) فتكون مدركاته من الوجدانيات وبه قال بعضهم لكن قال بعض الفضلاء فى تعليقاته على شرح مختصر الاصول المعانى الجزئية الجسمانية التى يكون إدراكها بحصول انفسها تسمى وجدانيات والتى إدراكها بمثالها تسمى وهميات فمدركها الوهم اه والأول كالجوع والعطش ثم أن من الوجدانيات ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا فهذا القسم متروك لمن كتب هنا (قوله وقوله أو عقل) أى وحده فان كان حكمه بواسطة النظر سمى الحكم نظريا وان كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم أولويات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهى القضايا التى قياساتها معها كقولك الأربعة زوج فان تصور الاربعة والزوج

فى المعنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أى جازم التصديق بمعنى الحكم إذ هو المنقسم إلى جازم وغيره اى الحكم الجازم (الذى لا يقبل التغير) بان كان

متعلق بيطلق (قوله فى معنى الحكم) أى هل هو فعل أو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة (قوله ومن هذا الاطلاق) اى إطلاق التصديق على الحكم اما مجاز من إطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام او حقيقة على مذهب الحكماء وعبارة الناصر توهم انه مجاز فيهما وليس كذلك واشار الشارح بهذا الى أن فى عبارة المصنف استخداماً حيث ذكر التصديق أولا بمعنى المركب من الأمور الأربعة وأعاد عليه الضمير بمعنى الحكم (قوله إذ هو) أى الحكم لا المركب منه ومن التصورات لأن التصورات لا يتصور فيها غير الجزم (قوله الذى لا يقبل الخ) اعترض بان العلم كثيرا ما يتغير بما يعارضه من الشبه والاوهام فان كان مراده لا يقبل التغير اصلا فلا يسلم وان اراد لا يقبله بقطع النظر عن المعارض لقوته

تصور الانقسام بمتساويين فى الحال وترتب فى ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج والزوج هو كون العدد مشتملا على عددين لا يفضل احدهما على الآخر وهو غير الانقسام ولذا اذا تردد الذهن فى فردية عدد وزوجيته قسمه فان انقسم بمتساويين حكم بانه زوج وإلا حكم بانه فرد فما قيل ان الزوجية هى الانقسام

بمتساويين وهم (قوله أو عادة)

لموجب من حس أو عقل أو عادة

ففيه ان الاعتقاد كذلك وحينئذ لا يظهر فرق بين العلم والاعتقاد وأجيب بان المراد بعدم قبول التغير هنا معنى خاص هو كونه لموجب ومتى كان لموجب لا يقبل التغير بخلاف الاعتقاد فانه لغير موجب ولهذا قبل التغير وقد أشار لذلك الشارح بقوله بان كان لموجب الخ (قوله لموجب) أى سبب يقتضيه بان يخلقه الله تعالى عنده للعبد لا بمعنى التأثير أو التولد (قوله من حس) ويسمى الحكم الحاصل منه بالمشاهدات ان كان بالحواس الظاهرة ويسمى بالمحسوسات أيضا وان كان المشاهدات فى الحقيقة هى المبصرات لكنه ليس مرادا بل المراد ما يعم الاحساس بالبصر وبغيره من بقية الحواس الظاهرة قال شارح سلم العلوم ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات بل لا بد فيها من حكم العقل أيضا وقبوله وإلا لكان قولنا للسراب انه ماء من المشاهدات وكذا سائر أغلاط الوهم والحس ثم قال وهى أقسام ثلاثة الاول ما يدرك بالحواس الظاهرة والثانى ما يدرك بالحواس الباطنة ومنها الوهميات الثالث ما تدركه نفوسنا والاخيران يسميان وجدانيات (قوله أو عقل) أى وحده فان كان حكمه بواسطة النظر يسمى الحكم نظريا وان كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم فيها أوليات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهى القضايا التى قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج (قوله أو عادة) وهى ما يوجد دائما أو غالبا عند وجود شىء آخر كالاسهال من شرب السقمونيا وهى لا تستقل بالحكم بل لا بد فيها من انضمام الحس اليها فان كان السمع فهى المتواترات لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت العادة المجربات والحدسيات ولما كانت العادة لا تستقل بالحكم بل لا بد من انضمام الحس اليها حصر قوم الحاكم فى العقل والحس والمركب منهما وسكتوا عن العادة لاندراجها فى قسم المركب منهما وقال النسفى فى متن العقائد أسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وفى حاشية عبد الحكيم على القطب طرق حصول العلم منحصرة بالاستقراء فى البداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس والنظر اه واذا تأملت وجدت المآل فيها واحدا ونقل بعض من كتب هنا عن شرح السلم الكبير للشيخ الملوى ان الحدسيات تحتاج لتكرر المشاهدة كالتجريبيات اه وهو ما درج عليه الطوسى فى شرح الاشارات أو بناء على ذلك ادرجها الجماعة هنا تحت العادة ولكن قال شارح سلم العلوم لا يجب فى الحدس المشاهدة مرة فضلا عن تكررها فان المطالب العقلية التى لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا ولا تنال بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا يمكن المشاهدة هناك وعليه فلا تندرج ثم ان القضية منفصلة مانعة خلو تجوز الجمع فانه لا بد فى المتواترات من الانتهاء الى الحس والعادة تحيل الكذب فيه والعقل حاكم فى الجميع وكالحكم بان الجبل حجر فانه بالحس والعقل والناصر جعلها منفصلة

أى جريان عادة الله بخلق متعلقات تلك العلوم وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم مع احتمال جواز خرق العادة قلت المنافى للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما أن الحس ونظر العقل يفيد ان العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيرا من الامور الجائزة فى أنفسها يعلم انتفاؤها فى الخارج بالبداهة (قوله لكن لا بد من انضمام الحس اليها) فان كان السمع فهو المتواتر لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت المجربات فلا بد من التكرار فيها لكل عادى بخلاف الحدسيات فانه لا يجب فيها المشاهدة مرة فضلا عن تكررها فان المطالب العقلية التى لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا قد تكون حدسية قاله عبد الحكيم فى حاشية

القطب ثم ان الكلام فى الموجب دائما هو جريان العادة وأما الحس فانما اشترط لادراك ما تجرى فيه العادة فلا حاجة إلى الضم الذى ذكره فليتأمل (قوله مركبا من حس) وعادة عرفت ما فيه وقوله من حس وعقل فيه ان العقل هنا حاكم لا موجب (قوله لا بمعنى انه يحتمل الحكم الخ) خلاصته ان المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعا فى نفس الامر البتة وان كان ممكنا فى ذاته أفاده عبد الحكيم على شرح المواقف وللسيد الشريف فى حاشية شرح المختصر تحقيق ينبغى الوقوف

فيكون مطابقاً للواقع

حقيقة بناء على تكلف ذكره (قوله فيكون مطابقاً الواقع) قال الناصر فيه نظر دقيق لأن المطابق للواقع إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التى هى مدلول الكلام وهى ثبوت المحمول للموضوع أو انتفاؤه عنه لا الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع إذا كان فعلا لا إدراكا إذ ليس فى الواقع شىء يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت فى الواقع لموصوفه دائما صحيحاً كان أم لا اهـ وهو نظر قوى وقد يجاب عنه بتقدير مضاف أى مطابقاً متعلقه وهو النسبة الحكمية ومثله من المسامحات كثير لا يتحاشى عنه وما تكلفه سم فى الجواب بتصحيح أن المطابقة تقع بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة مخالف لما عليه المحققون قال ميرزاهد فى حواشى الجلال الدوانى على التهذيب المراد مطابقة النسبة التى هى حكاية عن الواقع ومرجع هذه المطابقة هو الوقوع فى نفس الامر ويظهر من ذلك أن المطابقة أولا وبالذات للنسبة وثانياً وبالعرض للخبر المشتمل عليها اهـ وقال الخلخالى فى حاشية الجلال أن التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصد بها المحاكاة عما فى الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشىء عن نفسه غير معقول ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما لم يقصد بها المحاكاة عن أمر واقع لا تجرى فيها التخطئة والتغليط اهـ وقال عبد الحكيم فى حواشى الشمسية المراد المدرك فمآل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد والمراد الحالة الاجمالية التى يقال لها

عليه قول الشارح فيكون مطابقا للواقع) افاد بتفريع هذا استلزام عدم قبول التغير للمطابقة فالمراد ان ذلك الذى لا يقبل التغير المطابق عن دليل والاعتقاد المطلق وإن كان عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد إلا ان مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل هو اتفاقى ولذا يقلده فيما يصيب ويخطىء فاندفع ما يقال أن اعتقاد المقلد عن دليل فيكون علما كذا ذكره بعض المحققين لكن لعله مبنى على ان المقلد يستفيد من قول مقلده علما وتقدم خلافه فتامل (قول الشارح ايضا فيكون مطابقاً للواقع) اعلم ان المطابقة مفهوم واحد يختلف باختلاف المتعلق فقد تقال لمطابقة الصورة مع ذى الصورة وقد تقال لمطابقته مع نفس الامر والواقع وقد تقال لمطابقة التصور مع قصد تصوره كمطابقة الحيوان الناطق للانسان ومنه يعلم ان التصديق لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة بالذات اصلا بأى معنى أخذ من تلك المعانى لانه ليس من قبيل الصورة العلمية وليس من شانه الحكاية عن امر والمطابقة واللامطابقة إنما يتصف بهما ما كان حكاية عن أمر نعم هو يتعلق بهما اى المطابقة واللامطابقة للقضية على القول الحق المنقول عن الشيخ كما تقدم أو للنسبة من حيث تعلقها بالطرفين على ما اختاره البعض لكنه يتصف بهما بالعرض فهو يتعلق بهما أولا بالذات ويتصف بهما ثانيا وبالعرض كذا ذكره السيد الزاهد فى حاشيته رسالة العلم ومنه تعلم ان معنى مطابقة الحكم هنا تعلقه بامر مطابق وهذا هو الاتصاف العرضى بالمطابقة والشارح رحمه الله حيث كان كلامه فى صفة الحكم لزم ان تحمل المطابقة فيه على ما هو صفة له وهو المطابقة العرضية وهو أنه متعلق بمطابق وبه يعلم ان ما اطال به العلامة هنا ليس بشىء واما ما اجاب به سم نقلا عن العلامة الصفوى فحاصله أن الحاكى هو الايقاع والانتزاع والمحكى عنه الامر الواقعى وفيه أن الحكاية كما صرح به السيد الزاهد هى نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقها على انه قال فى بيان ذلك الخبر دال وضعاً على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكم تلك الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكى فان كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة الاذعان بالايقاع او الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية فى الكيفية موافقة الحكاية للمحكى فهما ثبوتيان اوسلبيان وإن لم يكونا كذلك فهى مخالفة فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع لما فى الواقع فى الكيفية والكذب مخالفته إياه فيها انتهى وفيه ان مدلول الخبر هو أن المحمول ثابت للموضوع فى الواقع بناء على أن مدلول الصدق لأن المتكلم مذعن بمدلول الخبر الذى هو صدق المتكلم على أن الموافقة فى الثبوت أو النفى ليست حكاية ثم إنك قد عرفت أن الحكاية هى نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقها وهو فى الحمليات كون الموضوع فى نفسه بحيث يصح الحكم بانه المحمول وفى الشرطيات كون القضيتين فى نفسهما بحيث يصح الحكم بالانفصال بينهما او كونهما فى نفسهما بحيث يصح الحكم بثبوت إحداهما على تقدير ثبوت الاخرى وحينئذ فالتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر أن الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عدمها كلام مؤول بأن المراد بالنسبة منشأ انتزاعها كذا حققه السيد الزاهد فى حاشية دوانى التهذيب وغيرها فما قيل أن التغاير بين مفهوم القضية وما فى الواقع اعتبارى وهو كان

فى المطابقة غير سديد (قوله إذالذى فى الواقع هو النسبة التامة) قدعرفت أنه لانسبة فى الواقع وقدصرح به أيضا السيد الشريف فى شرح المواقف فلابدله من التأويل ومثله ما يأتى (قوله لايعرف لاحد فيما أعلم) قال عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف يطلق العلم على التصور وعلى الحكم بناء على أنه فعل بالاشتراك اللفظى وتكلف بعضهم بجعل الاشتراك معنويا فقال كان الاوائل قسموا المعانى الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وقسموا مايلحقه إلى مايجعله محتملا للصدق والكذب وإلى مالايجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به من الامر والنهى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما كذا نقل عنه أى السيد انتهى وأصل هذه المقالة أنه وقع فى الشفاء والاشارات وغيرهما تقسيم العلم إلى تصور ساذج (١٩٩) وتصور معه تصديق فلزم خروج التصديق عن العلم وعدم حصر التقسيم فقيل المقصود من التقسيم ظهور مايعرض للتصور وهو التصديق ثم يقسم العلم اليهما اى التصور والتصديق قسمة حاصرة وكانه قيل مايطلق عليه لفظ العلم أما تصور واما حكم وهو التصديق وقال المحقق الطوسى فى نقد التنزيل أن التصديق والشك والوهم والتمنى والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك لا نفسه والاوائل قسموا المعانى الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به فى الامر والنهى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما اه وهذا كله على أن الحكم فعل وقد سلكه المصنف والشارح كما ترى فانظر ذلك مع قول الشيخ لايعرف لاحد ولعمر الله لاحيلة لمحتال مع هذين الامامين إلا التسليم ثم إن الذى يدخله الجزم وهو عدم احتمال النقيض وعدمه وهو احتمال النقيض إنما هو التصديق بمعنى الحكم أما التصورات معه فلا تحتمل النقيض كما هو مقرر فى التصور فلذا قال الشارح أن الضمير عائد على التصديق بمعنى الحكم فان قلت إذا بنينا على أن التصديق فعل كيف يكتسب من الحجة وقد مر أنه فعل اختيارى لايكتسب من شىء خصوصا وقد صرح بعدم اكتسابه المحقق الرازى فى رسالة العلم قلت هو من

(علم

الاذعان والتسليم اه وكتب المحققين من الاعاجم الذين هم العمدة فى هذه الفنون طافحة بأن المطابقة إنما تعتبر بين النسبة الذهنية والخارجية وان التغاير بينهما اعتبارى بل اعتبار المطابقة واللامطابقة بين الايقاع والانتزاع الذى هو فعل من أفعال النفس وبين النسبة الواقعة مما ينكره الوجدان لانه فعل من افعال النفس لاتتعقل فيه الحكاية عما فى الخارج ولايعقل كونه ثبوتيا اوسلبيا لانهما وصفان للنسبة تأمل ولا تكن أسير التقليد ولا ممن يحمله التعصب على ماليس بسديد (قوله علم) قال الناصر إطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذى هو فعل لا إدراك كما مشى عليه الشارح لايعرف لاحد فيما اعلم ثم العلم الالهامى كعلم الملائكة والانبياء يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أى قوله بأن كان لموجب الخ فتركها أصوب ثم كل علم قابل للتغيير أى الزوال بما يضاده كالنوم فان لم يزد فى التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على علم أصلا اه أقول حاصل كلامه اعتراضات ثلاثة الاول منها أنه جرى هنا على القول بأن الحكم إدراك ولئن قلنا أن المراد الحكم بمعنى الايقاع قدرنا مضافا أى ملابس علم فالعلم حينئذ هو النسبة الحكمية لا الايقاع وجواب الثانى أن الكلام ههنا فى العلم ذى السبب وهو الحاصل للبشر المعبر عنه بالعلم الحصولى وأما علم الملائكة فمن قبيل العلم الحضورى عند الحكماء وأما عند أهل السنة فحقيقة علمهم مغايرة لحقيقة علم البشر وأما الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم فان علمهم بلغ الدرجة القصوى فى كمال العلم البشرى فلا تحيط بحقيقته ولذلك قال شارح حكمة العين أنه كما يمكن الانتهاء فى طرق النقصان إلى بليد غبى لم يتيسر له أن يفهم شيئا من العلوم أصلا فكذلك يمكن الانتهاء فى طرق الكمال إلى وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى فى القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان يحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق وهذه القوة لو وجدت كان صاحبها نبيا أو حكيما اه وجواب الثالث أن العلم لايزول بالنوم ونحوه كالاغماء بل الزائل الشعور به وهو العلم الضرورى المتعلق بذلك العلم لان للنفس علما ضروريا بالعلم والحاصل لها نظريا كان أو ضروريا وقد قال عبدالحكيم فى حواشى الخيالى الذى عليه المتكلمون هو أن النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة فلا حاجة إلى ما به اطال سم من التكلفات التى لاتجدى نفعا منها تجويز أن يكون هناك من يطلق العلم على الايقاع والانتزاع وان الشارح تبعه فلا وجه للطعن فيهما بنقله فان هذا القول لو فرض وجود قائل به كان مردودا عليه كيف والعلم إدراك ولا شىء من الايقاع الذى هو من مقولة الفعل بادراك فلا شىء من العلم بايقاع أو انتزاع وينعكس إلى لا شىء من الايقاع أو الانتزاع

كالتصديق) أى الحكم بأن زيدا متحرك ممن شاهده متحركا أوأن العالم حادث أوان الجبل حجر (و) التصديق اى الحكم الجازم (القابل) للتغير بان لم يكن لموجب طابق الواقع اولا إذ يتغير الاول بالتشكيك والثانى به أو بالاطلاع على مافى نفس الأمر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح ان طابق) الواقع كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب (فاسد ان لم يطابق) اى الواقع كاعتقاد الفلاسفة ان العالم قديم (و) التصديق اى الحكم (غير الجازم)

بعلم ولا مطعن فى مقدمة من هاتين المقدمتين وقد صرح ميرابو الفتح فى حواشى الجلال الدوانى على التهذيب بانه لم يذهب احد إلى القول بان العلم من مقولة الفعل وقوله ان الشارح ثقة وانه لا وجه للطعن فى نقله الخ قد تكرر منه ذلك وقد علمت ان مثله لا ينفع فى مقام الرد على المعترض وان هذه الطريقة غير حادة فى المناظرة بل هى مباهتة سادة لسبيل تحقيق الحق وأما التزامه دخول علم الملائكة والانبياء بالتكلف الذى سلكه فى بيان الدخول فغير محتاج اليه ولا حاجة لتناول التعريف له لما سبق من البيان واما جوابه عن الثالث ففيه مقنع ولكن التحقيق ماذكرناه تدبر (قوله كالتصديق الخ) فيه مع قوله من حسن أو عقل اوعادة لف ونشر مرتب (قوله ممن شاهده متحركا) اى فالمشاهدة والابصار لزيد لا للحركة ونقل عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان الجبائى ذهب إلى ان الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر واللمس (قوله إذ يتغير الاول) هو مالم يكن لموجب وطابق الواقع وقوله والثانى هو مالم يكن لموجب ولم يطابق الواقع (قوله على مافى نفس الامر) هو المراد بالواقع والخارج وهو الشىء فى حد ذاته بقطع النظر عن ادراك مدرك واعتبار معتبر (قوله وهو اعتقاد الخ) إشارة إلى ان قوله صحيح ليس صفة لاعتقاد بل مستانف إشارة لتقسيم آخر للاعتقاد (قوله كاعتقاد المقلد) قال الناصر فى جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه قال سم لا اشكال والفرق ظاهر وذلك لان المقلد خال عن المزاحمات بخلاف المجتهد فانه ينظر فى الادلة التى تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده فيقوى ثم نقل عبارة الاحياء فى هذا المعنى والاحسن ان يقال ان المجتهد إذا استفاد الحكم من الدليل الظنى كان اعتقاده له لموجب فيكون ظنه له قويا بالغا مبلغ اليقين فهو قطعى بالنسبة له كما تقدم أول الكتاب وإن كان الدليل فى حد ذاته لا يفيد إلا ظنا ولكن الظن الذى حصل للمجتهد لا يزول إلا بقاطع قوى ولا كذلك اعتقاد المقلد فانه لما لم يكن لموجب كان عرضته الزوال والتشكيك فرسوخه عنده لعدم طريان المعارض او التشكيك حتى لو طرا عليه شىء من ذلك زال اعتقاده ولذلك قال امام الحرمين فى البرهان عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلى فهو على القطع من جنس الجهل وقال أبو هاشم الجبائى فى كتاب الابواب ان العقد الصحيح مماثل للجهل وعنى بالعقد اعتقاد المقلد اه فظهر ان لا اثر للاشكال والعجب ان الناصر قال فيما سياتى عند تعريف الجهل ان ظن المجتهد يفضى إلى العلم بموجب الامارة فلا يندرج فى الظن تامل (قوله والتصديق غير الجازم الخ) ماسلكه المصنف من جعل التصديق الغير الجازم مقسما للظن والشك والوهم قال الكمال هو المشهور فى كلام الرازى ومن تبعه ولكن التحقيق ان الشك والوهم لا حكم فيهما كما سياتى فى الشارح والشيخ ابن الحاجب جعل المقسم ما عنه الذكر الحكمى فقال العضد فى شرحه جعله مقسما دون الاعتقاد او الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه اه فقد جرى المصنف فى هذا التقسيم على طريقة ضعيفة والتحقيق ماذكره الشارح بقوله فيما بعد وقيل ليس الوهم الخ قال عبد الحكيم توهم البعض ان الشك والوهم من قبيل التصديق فلم يفرقوا بين تصورات النسبة واقعة او ليست بواقعة وبين الاذعان به (قوله بان كان معه احتمال نقيض الخ) وذلك النقيض هو الطرف المرجوح وظاهره انه لا بد معه بالفعل فيكون مركبا من اعتقادين وهو خلاف

حيث ذاته لا يكتسب امامن حيث عروضه للطرفين فهو مكتسب من الحجة وقد مر فى كلام المحقق عبد الحكيم الاشارة إلى ذلك فليتأمل فانه نهاية التحقيق فى هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله بتناوله تعريف المتن) الكلام هنا فى العلم ذى السبب الحاصل للبشر وهو المعبر عنه بالعلم الحصولى أما علم الملائكة فحضورى عند الحكماء وعند أهل السنة حقيقة علمهم مغايرة لحقيقة علم البشر وعلم الانبياء بلغ الغاية القصورى فلا تعرف حقيقته كما أشار له شارح حكمة العين (قوله فان لم يزداخ) فيه ان العلم لا يزول بالنوم ونحوه بل الزائل الشعور به وهو العلم الضرورى المتعلق بذلك العلم ولذا قال عبد الحكيم الذى عليه المتكلمون ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراك الحاصل حال اليقظة وحينئذ لا حاجة لما أطالوا به (قوله فاشار) يعنى ابن الحاجب أى بقوله الظن ما يحتمل النقيض لو قدره اى لو اخطر نقيضه بالبال لجوزه الذاكر وانما اسقط الشارح هذا لان الكلام هنا فيما يعم الظن وغيره والاحتمال فى غيره قائم بالفعل (قوله ادراك بسيط) والتوهم امر مغاير له حاصل بعد ملاحظة الطرف الاخر (قوله ليس كذلك) هذا كلام منشؤه عدم التامل بل رجحان الحكم أى الادراك تابع لرجحان المحكوم به الذى أنتجه الدليل إذ لو لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يحكم به راجع سم ما

إن كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولا وقوعها (ظن ووهم وشك لأنه) أي غير الجازم (اما راجح) لرجحان المحكوم به على نقيضه فالظن (او مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم (أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ماقبله

ماصرحوا به من أنه بسيط لأنه حكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر بمعنى أنه لوخطر بالبال لكان مرجوحا والجواب ان المراد معه ذلك ولو بالقوة وقول سم ان الظن هو للطرف الراجح وهو يستلزم مرجوحا فلابد من حضوره ممنوع فانه ليس المراد بالراجح ما قابله مرجوح بل ماقام عليه موجب غير جازم وهذا لايلزم منه حضور النقيض بالفعل قال عبد الحكيم فى حاشية القطب الظن ادراك بسيط ومتوهم أمر مغاير له حاصل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا أن الظن ادراك يحتمل النقيض فالمراد انه كذلك بالقوة ونص عليه السيد فى حاشية المختصر اه واما قوله ان الشارح اطلع على المختصر وشرحه إلى آخر ماأطال به فهو من قبيل التعلل بمالايشفى غليلا ولقد تكرر منه أمثال ذلك وماكان ينبغى له ارتكابه فضلا عن تكراره المورث للسآمة المشعر بضعف حجة المتمسك به فان الرجال تعرف بالحق لا ان الحق يعرف بالرجال والمراد بنقيض المحكوم به الطرف المقابل للنسبة من الوقوع او اللاوقوع الذى هو الحكم كما أفصح عن ذلك بقوله من وقوع النسبة الخ إلا انه تسمح فى التعبير فانه ليس محكوما به بل هو محل للحكم فجعله محكوما به بمعنى انه متعلق الحكم وليس المراد ماهو المتبادر من العبارة وهو المحمول لانه ليس هو النقيض كما هو جلى ولذلك كان التعبير الشائع بينهم نقيض الحكم ولو عبر به لكان اولى (قوله لرجحان المحكوم به) اعترضه الناصر بما ملخصه ان المحكوم به ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر إلى ذاته لان أحد طرفى الممكن ليس أولى به من الاخر فان اريد هذا فقد ظهر بطلانه وان اريد الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلو قال اما راجح لرجحان دليله لكان صوابا اه ويجاب بانانختار الشق الثانى وان المعنى رجحان المحكوم به اى الذى هو الوقوع واللاوقوع كما قررنا ذلك من حيث رجحان الحكم الذى هو الايقاع والانتزاع لرجحان دليله ومحصله ان الوقوع واللاوقوع فى حد ذاته لايقبل التفاوت بالقوة والضعف والقابل لذلك هو الحكم والوقوع واللاوقوع اثره فيتخيل فيه قبول ذلك فالدليل واسطة فى الاثبات لا فى الثبوت ولتلازمهما أثبت لأحدهما ما أثبت للاخر وماشنع به سم على الناصر فى غير محله وقوله ان رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به مكابرة وانا اوضح لك ذلك بمثال فانه إذا كان العلم ثابتا لزيد فى الواقع وقلنا زيد عالم فهذا الثبوت فى حد ذاته لاتفاوت فيه وانما التفاوت فى الاثبات وهو حكمنا بذلك الثبوت فانه تارة يكون راجحا وتارة يكون مرجوحا وتارة لا ولا كما فى الشك فقد تفاوتت الادراكات مع وحدة المدرك ومن ذلك ماقالوا ان مسائل العلوم لابد وأن تكون نظرية مع أن محمولاتها اعراض ذاتية للموضوعات والعرض الذاتى لايحتاج لواسطة فى العروض وإلا كان عرضا غريبا واجابوا بان الدليل واسطة فى الاثبات لا الثبوت وبالجملة الثبوت والنفى لايعقل فيهما تفاوت وإنما التفاوت فى الحكم بهما والعجب ممن نقل كلام سم قائلا ومن العجب ان بعض الناس جعل هذا الكلام تعسفا لافائدة فيه اه وأنا أقول الحق مع الجاعل لامع المتعجب (قوله لنقيضه) أى بالنسبة لنقيضه وإنما أتى باللام دون على لان على للاستعلاء وهذا موجود فى الرجحان دون المرجوحية (قوله من كل من النقيضين) أى الوقوع واللاوقوع وقوله على البدلية متعلق بالمحكوم به بمعنى ان الحكم بكل منهما إنما يتصور على وجه البدلية لاستحالة الحكم بذلك على سبيل المعية (قوله بخلاف ماقبله) اعتراض

(قوله وان الشك بسيط) فيه أن الشارح رحمه الله علل قول المصنف مساو بقوله لمساواته المحكوم به على البدل والمساوى لذلك هو الحكمان معا إذ لا يمكن أن يكون علة المساواة مساواة أمرين كل واحد على البدل ويكون الشك ماتعلق باحدهما فقط فالحق ان الشارح لا اعتراض عليه إلا بانه لم يجعل المعنى على طرف التمام (قول الشارح على البدل) متعلق بالمحكوم به إذ لا يمكن للنفس أن تحكم حكمين معا قصدا على انه حكم بحكمين متناقضين فلا يمكن اجتماعهما وهذا بناء على ان هناك حكما والحق أن الموجود ملاحظة النسبة على سبيل التجويز كما يأتى

(قوله وإن كان وقوع كل من متعلق الحكم الخ) بل ونفس الحكم أيضا كما عرفت (قول الشارح وقيل ليس الوهم والشك الخ) ليس المراد منه التضعيف بل حكاية مقابل المصنف ثم انه لا يلزم من نفي انهما من التصديق أنهما بهذه الحيثية من التصور فانه قال السيد الشريف في حاشية شارح مختصر الاصول الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار أنه ملاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فهما خارجان عن العلم (قوله هو إدراك ان النسبة واقعة الخ) اى إدراك أن النسبة المدركة بين الطرفين واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن إدراكنا إياها فهذا هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر الخارج أعني النسبة مع قطع النظر عن إدراك المدرك بل من حيث أنها مستفادة من البديهة أو الحس أو النظر فمآل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد قاله عبد الحكيم (قوله وهذا الادراك منتف في الشك والوهم) بل الموجود فيهما تصور ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فهو تصور وتعلق بما يتعلق به التصديق فالقول بأن فيهما تصديقا من عدم الفرق بين تصور أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وبين الاذعان به (قوله وحكمه بالطرف الاخر حكما مرجوحا) قد عرفت أن الموجود عند الواهم هو تصور الطرف الاخر أعني القضية الاخرى مع الاحتمال وليس في ذلك حكم (قوله بمعنى انه حكم جواز الخ) هذا الحكم حكم تعلق بحقيقة الشك وليس الكلام فيه إنما الكلام في أن نفس الشك حكم والفرق ظاهر فليتأمل (قول الشارح ملاحظة الطرف المرجوح) أي تصور ومعنى تلك القضية من حيث أنه مرجوح وقد عرفت انه بهذا الاعتبار ليس تصورا أيضا (قول الشارح والشك التردد) قد عرفت مما تقدم عن السيد ان الشك إن كان من حيث تصور النسبة من حيث هو فهو من الراجح التصور وإن كان من حيث ملاحظتها من كل واحد من النفي والاثبات المبني عليه التردد فليس منه وحينئذ فالتردد لازم الشك لا هو لكن مراد الشارح نقل مقالة القائل بعينها ولعل ذلك القائل عبر عنه بلازمه المشهور فليتأمل (قوله في العلم التصديقي) لان الامام قرر الدليل الاتي كما قرره الشارح وهو إنما يأتي في العلم التصديقي بدليل قوله عالم بانه عالم إذ العلم المتعلق بالقضية تصديقي وإن كان الامام قائلا بان العلم بالتصور أيضا ضروري كما يفيده استدلاله أيضا بأن غير العلم إنما يعلم به فلو علم بغيره كان دورا ومما يعين أيضا أن هذا الدليل خاص بالتصديق انه لو قرر الاستدلال الاتي على بداهة تصور الوجود لورد عليه انه إن اريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهي وإن اريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان في بداهة تصوره مناقشة سواء اريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث انكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا التخصيص والشيخ انكر التخصيص لنفيه الوجود المطلق (قوله عهدية) اى للعهد الذكرى

حكمان كما قال إمام الحرمين والغزالي وغيرهما الشك اعتقادان يتقاوم سببهما وقيل ليس الوهم والشك من التصديق إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد به مما تقدم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده ممنوع على هذا

بين المبتدأ أو الخبر (قوله اعتقادان) المراد بالاعتقاد هنا مطلق الادراك وقوله يتقاوم أي يتعادل قاله النجاري ولا يلائمه كلام المصنف فانه جعل التصديق مقسما وعد الشك والوهم من اقسامه (قوله وقيل ليس الوهم الخ) هذا هو المشهور الذي عليه المحققون (قوله إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح) أي عند الحاكم بالراجح لكونه نقيضه والنقيض أسرع خطورا بالبال من النظير فلا تصديق فيه وإنما التصديق في مقابله وهو مجرد تصور (قوله والشك التردد في الوقوع واللاوقوع) أي من غير حكم بأحدهما قال الكلنبوي في حواشي الدواني على التهذيب الشك هو التردد بين طرفي النقيض وهو الوقوع واللاوقوع فوجود طرفي النقيض في الذهن في صورة الشك مما يشهد به الوجدان العام لا ينكره عاقل (قوله قال بعضهم) كانه يعني به المولى سعد الدين فقد قال في حواشي الشرح العضدي إن جعل الشك والوهم من اقسام التصديق مخالف للتحقيق (قوله ممنوع) قال الناصر المنع حق لا شك فيه إذ الحكم هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهذا الادراك منتف في الشك والوهم قطعا والحق أحق أن يتبع اه ومثله للسيد الشريف في حواشي شرح المختصر قال المشهور في هذا المقام أن يجعل المقسم الاعتقاد المرادف لتصديق أو الحكم ويعد الشك والوهم من أقسامه وليس بصحيح إذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما أما في الشك فلأن طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم بهما ففساده ظاهر أو بأحدهما فيلزم الحكم وأما في الوهم فلأن المرجوح أولى من المساوي وأيضا في الراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا وبالجملة لابد في الحكم من رجحان ولا رجحان في الوهم والشك اه وما أطال به سم هنا من الكلام مصادم لما نقلناه عن الأئمة الاعلام وقد أسلفنا في صدر المبحث أن المصنف جرى على طريقة مرجوحة وأن

(قوله الشارح من حيث تصوره بحقيقته) تحرير لمحل النزاع وتعريض بالآمدي حيث ظن ان الكلام في مطلق التعريف فقال في قول الغزالي انما يسهل معرفته بالقسمة او المثال انهما ان افادا تميزا فيعرف بهما والا فلا يعرف بهما والعجب منه مع قول الغزالي قبيل ذلك ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف في الادراكات ثم ان قول الشارح من حيث تصوره الخ اولى من قول شارح المواقف بعد قول المتن ضروري اي تصور ماهيته بالكنه فان فيه تكلف تقدير المرفوع بخلاف ماهنا فان غايته ان قيد الحيثية مطوى وإذا كان ضروريته من حيث التصور فالضروري هو التصور ولذا قال الشارح فان علم كل احد الخ وحينئذ فلا حاجة لما قيل ان كلام المصنف على حذف مضاف والاصل العلم بالعلم وإلا لما قيل ان المصنف أطلق العلم على متعلقه (قول الشارح بقرينة السياق) اى سابق الكلام ولاحقه أما الاول فلأنه ذكر ذلك بعد التقسيم المفيد تصور كل قسم لا بحقيقته وذكره كذلك قرينة على ان الخلاف في العلم من حيث تصوره بحقيقته وأما الثاني فلان نقل القول بانه عسر التحديد يفيد ان الكلام في تصوره بحقيقته لعدم قول احد بعسره لا بحقيقته (قول الشارح في المحصول) كتاب في اصول الفقه والمحصل في اصول الدين (قول المصنف ضروري) اى تصوره كما عرفت وان كان من حيث حصوله ضروريا او نظريا فقول الشارح اي يحصل معناه يرتسم في النفس بمثاله وبصورته ولو عبر بذلك لكان اولى إذ قد فرقوا ومنهم الشريف في شرح المواقف بين الحصول والتصور بان ارتسام ماهية العلم بنفسها في النفس في ضمن جزئياتها هو حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تصورها وارتسامها بمثالها وبصورتها هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها والمتنازع فيه هو الحصول بمثاله وصورته لا حصوله بنفسه الذي هو الحصول الاتصافي

على هذا (والعلم) اى القسم المسمى بالعلم من حيث تصوره بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام الرازي في المحصول (ضروري)

الراجح هو هذه الطريقة التي نقلها الشارح فهي احق بالاتباع كما قاله الناصر (قوله اى القسم المسمى الخ) اشارة الى ان ال عهدية والمعهود العلم التصديقي المشار له بقوله وجازمه الذي لا يقبل التغير علم فيكون التعريف لنوع من العلم لا لمطلق العلم وقضية كلام غيره الاطلاق وكان الحامل له على التخصيص قوله بعد ثم قال هو حكم الذهن الخ وايضا للتخصيص نكتة وهو ان العلم التصديقي نوع من الاعتقاد فليس بغيره ولا كذلك العلم التصوري فانه نوع واحد (قوله من حيث تصوره بحقيقته . وذلك التصور إنما يكون بالحد الحقيقي لاشتماله على الذاتيات وقيد الحيثية للاحتراز عنه من حيث الحصول فانه ينقسم إلى ضروري ونظري ومن حيث تصوره بالرسم المميز عن غيره بدون الاطلاع على الحقيقة فانه سهل وقد ظن الامدى ان الخلاف في مطلق التعريف فاستبعد كلام امام الحرمين والغزالي الآتي فافاد الشارح ان محل الخلاف انما هو الحد الحقيقي لا الرسمي وقد نبه الشارح على ان كون ذلك محل الخلاف مستفاد من سياق كلام المصنف (قوله بقرينة السياق) اى سياق المتن وقول الناصر والمراد بقرينة السياق قول الشارح في الاستدلال الاتي ومنها تصور الخ وقوله في جوابه بل يكفي الخ مردود بان المقصود الاستدلال بكلام المصنف على ما هو المراد له والدليل المذكور ليس من كلامه تامل (قوله قال الامام الرازي الخ) ذكر في شرحي المقاصد والمواقف ان الامام استدل على ضروريته بوجهين احدهما ما ذكره الشارح إلا انه تصرف فيه ثانيهما انه لو كان مكتسبا فاما بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب وأجاب بان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا اه فهذا الوجه استدلال على بداهة مطلق العلم لا العلم التصديقي نعم الوجه الثاني خاص بالعلم التصديقي ولذلك قصر الشارح المدعى عليه والذي دعاه إلى ذلك صنيع المصنف (قوله ضروري) في الناصر يجوز إطلاق الضروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا العالم بالوجود ضروري وقولنا الوجود ضروري وإطلاقه في المتن على العلم من اطلاق الثاني دون الاول وإلا لقال والعلم بالعلم ضروري وعلى الاطلاق الاول جرى الشارح في قوله لان علم كل احد اه ورده سم بانه غفلة عن قول الشارح من حيث تصوره بحقيقته لانه يفيد ان المراد ان تصور حقيقة العلم ضروري فرجع الحال إلى ان العلم بالعلم ضروري لان تصور العلم علم بالعلم اه ثم قد يتوقف في إطلاق الضروري على متعلق العلم وهو المعلوم فان الضرورة والنظر وصفان للعلم لا للمعلوم

(قول الشارح أى يحصل) هو أولى من قول العضد أى معلوم بالضرورة فان هذا انما يقال حيث يقع الضرورى صفة لمتعلق العلم (قول الشارح بمجرد التفات النفس الخ) الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس سببا للحصول بل لخصوصية الاطراف فى البديهى وهو ما يكفى فيه التفات العقل ولغيرها من الحدس والتجربة فى الضرورى يدخل فيه حينئذ فمعنى كفايته عدم الاحتياج معه لنقل سواء احتيج لحدس او تجربة فى الضرورى او لخصوصية الاطراف فى البديهى فلذلك فسر الشارح السببية المفهومة من قوله بمجرد بعدم الاحتياج إلى النظر ولو اقتصر على قوله من غير نظر لم يفد معنى السببية فى قولهم البديهى ما يحصل بمجرد الالتفات وان ذلك عام فيه وفى غيره خلافا فالظاهر تخصيصهم الالتفات بالبديهى وحينئذ تعلم ان التجريد اماعن ماعدا الالتفات وهو فى البديهى او عما عدا النظر وهو فى الضرورى واقتصر فى التفسير على عدم النظر لانه المحقق فيهما جميعا فليتأمل وما اجابوا به فانه خارج عن قانون التوجيه (قول الشارح واكتساب) عطفه على النظر لما قيل انه أعم من النظر لجواز الكسب بغير نظر بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر لا نعلمه كما فى المواقف (قول الشارح لان علم كل احد) هذا دليل بناء على ان الحكم ببداهة البديهى يجوز ان يكون نظريا للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيه بناء على ان يكون الحكم بالبداهة أيضا بديهيا لكن كثرة المناقشة فيه تأبى عن كونه تنبيها والمراد بالعلم التصديق بدليل قوله بانه عالم الخ إذ العلم المتعلق بمعنى القضية تصديق ولان التصور لا جزء له وقد قال بجميع اجزائه ثم ان كان المراد منه الحكم فقط فالمراد بالاجزاء ما يحتاج اليه وان كان المراد منه مجموع التصورات الثلاث والحكم الذى هو فعل عند الامام كما هو رايه فى التصديق (٢٠٤) فالمراد الاجزاء حقيقة وعلى هذا الثانى فالعلم اى التصديق هو مجموع الادراكات والفعل المتعلق ذلك المجموع بمعنى القضية التى هى انه عالم بانه موجود ولسنا نعنى انا إذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت تصوراتها مرتبة مع الحكم حصل لنا شىء آخر غير تلك التصورات والحكم متعلق بالقضية لان الوجدان يكذبه بل نعنى ان الاجزاء اذا استحضرت فى الذهن مرتبة حتى حصلت فيه صورها مجتمعة كان ذلك المجتمع تصديقا متعلقا بمعنى القضية وقد مر تحقيق ذلك فارجع اليه (قول الشارح حتى من لا يتاتى منه النظر) اشار بهذا إلى دفع ما يتوهم من ان هذا الاثبات فيه دور حيث توقف بداهة التصديق على بداهة بعض أفراده وحاصل الدفع ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت بالكسر بداهة العلم الذى هو احد طرفيه بخصوصه فلا دور (قول الشارح بانه عالم بانه موجود) الى هنا فيه تصديقان الاول فى قوله علم كل احد بانه الخ والثانى فى قوله عالم بانه الخ كذا يؤخذ من شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم واعلم ان تحرير هذا الاستدلال يحتاج لمقدمة وهى انهم استدلوا على بداهة تصور العلم أولا بان علم كل احد بوجوده ضرورى وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى فاجيب بان الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم الجزئى غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية ولا نتصور شيأ منها فضلا عن بداهتها بل نحتاج فى تصورها إلى توجه مستأنف اليها وقد تقدم الفرق بين الحصول والتصور فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن بداهته فدفع بان تصديقه بانه عالم بانه موجود ضرورى والعلم احد تصورات هذا التصديق فيكون تصوره ضروريا فدفع بالجواب الآتى فى الشرح هذا ما فى المواقف والمقاصد وشرحيهما وحاشية شرح المختصر العضدى إذا عرفت هذا عرفت انه لا بد فى هذا الاستدلال من تصديقين كما مر حتى يكون احد تصورات التصديق الاول متعلقا بالتصديق الثانى والتصديق الاول بجميع اجزائه بديهى ومنها تصور التصديق الثانى فتصور هذا التصديق بديهى فتصور مطلق التصديق بديهى وهو المطلوب وحينئذ فاذا ركبت القضية فما ذكره الشارح قلت علم كل احد بهذا العلم ضرورى ان جعلت العلم المتعلق بالكسر موضوعا اوكل احد عالم بهذا العلم بالضرورة فان جعلته محمولا كما قاله عبد الحكيم فى حل عبارة المواقف فان اردت توجيهه على قانون الاستدلال

أى يحصل بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل احد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان بانه عالم بانه موجود او ملتذ او متألم ضرورى

اللهم الا ان يكون ذلك بطريق المجاز لكن العبارة توهم انه معنى اصطلاحى فلينظر (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال الناصر يعنى بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات والبديهيات وهو اخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه إذ هو أعم بعد أخص وأجاب سم بمنع قوله لا فائدة فيه بل فيه فائدة جليلة وهى بيان المراد هنا بالضرورة الذى هو محل النزاع وانه الضرورى بالمعنى الاعم (قوله لان علم كل احد) قرر فى شرحى المقاصد والمواقف هذا الدليل بوجه اخر وهو ان علم كل احد بوجوده بديهى وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى فمطلق العلم بديهى

قات علم كل أحد بانه عالم بوجوده ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور علم انه موجود وهو علم تصديقي خاص والعام في ضمنه فتصور مطلق العلم التصديقي بديهي وهو المطلوب وقد منع ذلك الشرح وقرره على ذلك الوجه شيخ الاسلام والكافي الا انهما لم يرعيا ترتيب الشرح حيث قالا إذا ركبت القضية قلت علم كل أحد بانه موجود معلوم بالضرورة لكن المآل واحد فهو موافق أيضا لما في المواقف والمقاصد وشرحيهما وحاشية العضد كما مر واما ما قيل ان ما قاله شيخ الاسلام انما يوافق ما في المقاصد والمواقف دون الشارح فان الذي يوافقه ان تقول قولنا أنا عالم بانى موجود قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة والتصورات والحكم ضرورية ومن جملتها تصور العلم بانه موجود فيكون ضروريا وهو اى العلم بانه موجود علم تصديقي متعلق بقضية هى انا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئى لمطلق العلم التصديقي يلزم ان يكون تصور مطلق العلم التصديقي ضروريا بالتضمن الجزئى لكلية فثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل احد الخ هو العلم الذي وقع محمولا في انا عالم وقوله بانه عالم مصدوقه التصديق المشتمل عليه انى موجود فالعلم الاول تصور والثاني تصديق وقد افصح الشارح عن ذلك بقوله فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعلق التصور بالتصديق ففيه ان ما في الشارح هو ما في المواقف وغيره غايته انه اورده بصورة هى التى آل اليها الاستدلال في المواقف وغيرها وهى صورة دفع الاعتراض المورد على أول الاستدلال كما عرفت وانما أفاد تعلق العلم بالعلم المطلوب لان المرتسم في النفس حينئذ جزئى متعلق بحقيقة العلم تعلق العلم بالمعلوم والمعلوم ليس حاصلا في النفس صفة لها بل حاصل فيها حصولا ارتساميا بصورته لا اتصافيا بان يكون يكون حاصلا

بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود وملتذ أو متألم

وهو المطلوب اه والشارح قرر الدليل على الوجه الذي ذكره لانه جعله استدلالا على بداهة العلم التصديقي لقصر المصنف المدعى عليه (قوله بجميع اجزائه) اى وهى ادراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ماجرى عليه المصنف تبعا للامام وإذا ركبت القضية حسبما ذكره قلت علمى بانى موجود او ملتذ او متألم معلوم لى بالضرورة فقوله وهو اى العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده أو التذاذه أو تألمه قاله زكريا ومثله في الكمال والنجاري وهو وان كان موافقا لما ذكرناه عن شرحي المواقف والمقاصد لكنه لا يلائم تقرير الشارح والذي يلائمه ان تقول قولنا مثلا انا عالم بانى موجود أو متألم أو ملتذ قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة ومجموع التصورات الثلاثة والحكم والاربعة ضرورية ومن جملتنا تصور العلم بانه موجود الخ فيكون ضروريا وهو اعنى العلم بانه موجود الخ لم تصديقي متعلق بقضية هى أنا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئى لمطلق العلم التصديقي فيلزم ان يكون تصور العلم التصديقي لتضمن الجزئى لكلية فما ثبت له من ضرورة تصوره يثبت لكلية فثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل احد الخ هو العلم الذي وقع محمولا في انا عالم وقوله بانه عالم مصدوقه التصديق المشتمل عليه قوله انى موجود فالعلم الاول تصور والثاني تصديق وقد افصح عن ذلك الشارح بقوله فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعلق التصور بالتصديق فانهم نصوا على ان التصورات لا حجر فيها فتتعلق بكل شيء ثم ان الشارح سلك في الاستدلال طريقة الامام من ان التصديق مركب لانه بصدد تقرير دليله والتصديق عنده هو الادراكات الاربعة أو الثلاثة والحكم ولا يكون بديهيا إلا إذا كان كل من أجزائه بديهيا ولذلك استدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات واما عند الحكماء فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط وتقرير الدليل عليه تام ايضا ولذلك قال في شرح المقاصد ان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على نظر وكسب اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا أو شرطا وذلك

بنفسه والمتنازع فيه هو الحصول بالصورة كما يعلم من رد أول الاستدلال وعليه عبد الحكيم والفنري في حواشي المواقف (قول الشارح بانه موجود) قدمه لما قيل أن العلم بالوجود اسبق العلوم (قول الشارح بجميع أجزائه) المراد بالجزء ما يحتاج اليه سواء كان شرطا او جزأ ولا ينبغي ان يخص بمذهب الامام في ذلك والمراد بالاجزاء تصور العلم بانه موجود وتصور الضروري وتصور النسبة بينهما والحكم في قضية علم كل أحد بهذا العلم ضروري أو كل أحد يعلم هذا العلم بالضرورة ولو قال الشارح بعد قوله ضروري والعلم احد تصوري هذا التصديق بصيغة التثنية كما صنع في المواقف لكان اولى لانه يكون اشارة الى جعله موضوعا أو محمولا ولا حاجة الى ذكر تصور النسبة والحكم (قول الشارح بجميع أجزائه أيضا) زاده دفعا لما أورد على من لم يزده من أنه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر لجاز ان تكون تصوراته كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا وحاصل الرد ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه بدليل حصوله للبله والصبيان إذ لا يتأتى منهم نظر لا في حكم ولا في تصور فقوله حتى من لا يتأتى الخ قدم على

الدعوى كما يعلم من شرح المواقف (قول الشارح بالحقيقة) بيان لمحل النزاع كما تقدم (قول الشارح وهو علم الخ) أى العلم بأنه موجود علم تصديق خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا لان المطلق فى ضمن المقيد وهذا على تقدير القول بوجود الطبائع فى ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتى لما تحته واما على القول بانها امور انتزاعية وانه ليس ذاتيا لما تحته فكلا كذا فى عبد الحكيم على المواقف وقال الفنرى هذا ان كان الاستدلال بحصول الخاص بداهة على حصول العام كذلك واما اذا كان المراد ان هذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الاعتراض له لكن هذا مع عدم موافقته لكلام الشارح هنا يحتاج لبيان وجه السبق فتدبر (قوله فهو هنا) اى التصديق المتعلق بانا عالم وهو المعبر عنه فى الشرح بقوله كل أحد يعلم (قوله تخليط) قد عرفت انه مآل الشارح غايته انه لم يرتب كترتب الدعوى وهو العلم بالعلم ضرورى (٢٠٦) (قول الشارح واجيب الخ) جواب بمنع القضية القائلة ومنها تصور العلم الخ وحاصله

بالحقيقة وهو علم تصديق خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقى بالحقيقة ضروريا وهو المدعى وأجيب بانا لا نسلم انه يتعين ان يكون من اجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفى تصوره بوجه فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقى بالوجه لا بالحقيقة الذى هو محل النزاع (ثم قال) فى المحصول أيضا (هو) اى العلم (حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك فحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى (وقيل هو ضرورى فلا يحد)

لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان هذا هو تحرير الكلام فى هذا المقام على وجه خال من شوائب الاوهام (قوله واجيب الخ) واجيب ايضا بان البديهى لكل احد ليس تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل أحد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها واورد عليه انه لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها ومعلوم ان العلم من المعانى النفسية لحصوله فى النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب والجواب ان حصول المعانى النفسية فى النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود الاصلى وهو الاتصاف بتلك المعانى لا التصور لها وقد يكون بصورها وهو المعنى بالوجود الظلى وذلك تصور لها لا اتصاف يوضح ذلك ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الانكار فى نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه فى نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشئ فى النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه (قوله ثم قال فى المحصول) حكاية لكلام الامام بنوع تصرف فيها وقد نص الرضى على جواز التصرف فى لفظ المحكى عنه وإلا فهذه ليست عبارة المحصول بل تؤخذ من تقسيم ذكره وخرج بحكم الذهن الشك والوهم لانه لا حكم فيهما اذ هما تصوران كما هو المختار وبالجازم الظن وبالمطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله فحده مع قوله الخ) أشار الشارح به الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام انه ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتنافى كلامه لان مقتضى حده أن لا يكون ضروريا وقد قال انه ضرورى واجاب الشارح عن الامام بقوله وصنيع الامام الخ (قوله بعد حده) متعلق بقوله فالذى وقع من الامام التحديد أولا ثم الحكم بأنه ضرورى خلاف ما يفهمه كلام المصنف

ان العلم بانه عالم بالشئ تصديق وهو انما يستدعى تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع أن الكلام فيه قال فى شرح المقاصد على انه ان أراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم أو فى الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب فتأمل قيل وأجيب أيضا بان البديهى لكل أحد ليس تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعى تصور العلم به فضلا عن بداهته انتهى وهذا اختلاط فان هذا انما يصلح جوابا للاستدلال بان علم كل احد بوجوده ضرورى والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل لا للاستدلال بان العلم بالعلم بالشئ ضرورى فانه لا يتوجه فيه إلا جواب من الشارح ولعل هذا المجيب اغتر بما فى شرح المختصر العضدى على احتمال فيه وقد بين السعد هناك فساده بما لا مزيد عليه (قول الشارح فيكون الضرورى تصور مطلق العلم التصديقى بالوجه) قيل انه لا يلزم من كون التصور بالوجه كافيا فى جزئى خاص ان يكون كافيا فى العام لانه قد يتصور الخاص بالوجه ويكون العام متصورا بالحقيقة كما اذا تصور الانسان بكونه حيوانا كاتبا مع تصور الحيوان بالحقيقة وهو وهم فان الكلام فى ان تصور العام من حيث انه فى ضمن الخاص وحاصل بتصوره ومتى كان كذلك لا يمكن ان يتصور الا بما تصور به الخاص والمثال الذى ذكره لا يوافق المطلوب فليتامل فى هذا المقام فانه مزلة اقدام (قول الشارح ثم قال فى المحصول الخ) اى معنى هذا الكلام لان هذا يؤخذ من تقسيم ذكره قاله بعضهم (قول المصنف لموجب) اى يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن موجب فصح اخراج تقليد المصيب بقولنا لموجب فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل من قول المقلد لكن

إذ لا فائدة فى حد الضرورى لحصوله من غير حد وصنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده اولا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظرى مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضرورى اختيارا دل على ذلك قوله فى المحصل اختلفوا فى حد العلم عندى ان تصوره بديهى اى ضرورى نعم قد يحد الضرورى لافادة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظرى (عسر) اى لا يحصل إلا بنظر دقيق لخفائه (فالراى) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صونا للنفس عن مشقة الخوض فى العسر قال كما أفصح به الغزالى تابعاً له ويميز عن غيره الملتبس به من اقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق

من العكس فثم لترتيب الذكرى كما قال الشارح (قوله إذ لا فائدة) المنفى الفائدة الاصلية للتحديد وهى تصور الحقيقة بقرينة قوله لحصوله من غير حد وقوله الاتى نعم قد يحد الضرورى الخ فلا تنافى بين الكلامين (قوله وصنيع الامام) اى فى المحصول لا يخالف هذا اى القول بانه ضرورى لا يحد (قوله وان كان سياق المصنف الخ) من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف تقديره صنيع الامام اى وان كان سياق المصنف صنيع الامام ملابسا بخلاف القول لانه ضرورى لا يحد حيث قابل صنيع الامام بهذا القول (قوله اختيارا) اى من عند نفسه (قوله اختلفوا فى حد العلم) ان فيما يحد به وهو الظاهر ويحتمل ان المراد فى حده وعدمه (قوله لافادة العبارة عنه) من اضافة المصدر لمفعوله الثانى وفاعله ومفعوله محذوفان اى لافادة الحد الشخص الذى يعرف الشىء بحقيقته ولا يحسن التعبير عنه تفصيلا العبارة عنه فان الشخص قد يعلم حقيقة الضرورى ويعجز عن التعبير عما فى نفسه فحده لا ينافى بداهته فهذا مخصص لعموم قوله سابقا لا فائدة فى حد الضرورى (قوله عسر) اى جدا فلا يرد ان جميع الحدود عسرة لانها كشف عن ذاتيات الشىء وامتياز الذاتى عن العرضى عسر كما بيناه سابقا (قوله المسبوق بذلك) اى المسبوق من الشخص المعرف بكسر الراء فلا يرد انه كيف يكون التصور سابقا على التعريف مع ان التعريف يؤدى اليه (قوله فالراى) قيل انه من كلام المؤلف ولكن قول الشارح قال كما افصح الخ يقضى بانه من كلام امام الحرمين (قوله تابعا له) أى لامام الحرمين لانه تلميذه و مقول القول ويميز الخ أى يميز تمييزا رسميا وقوله من أقسام

مطابقته ليست ناشئة منه بل اتفاقية (قوله غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت الامام قد خصص العلم بالتصديق قلت التخصيص به أمر حادث اصلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم بقى ان قوله لا غبار عليه الخ فيه شىء فانه يخرج عنه علم الله أيضا إذ لا يسمى اعتقادا وليس عن ضرورة أو دليل ويجاب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى تصور وتصديق وضرورى وكسبى فلا ضير فى خروج علمه تعالى (قول الشارح إذ لا فائدة فى حد الضرورى) لم يعلل بان غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم به لدار لبطلانه لانفكاك الجهة لان غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئى لا بتصور حقيقة العلم والذى نطلب حصوله بغير العلم تصور حقيقة العلم (قول الشارح عما ورد على حدودهم) من الاعتراضات القوية نحو عشرين (قوله وبن السيد الخ) من تمام الايراد تدبر (قوله والثانى هو المراد) فيه انه لا يلايم الاستدراك بقوله نعم قد يحد الخ فانه صريح فى أن الاختلاف فى أنه يحد لا فى العبارة المحدود بها وعبارة العضد اختلف فى تحديد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد أما القائلون بانه لا يحد فافترقوا فرقتين فقال الامام والغزالى ذلك لعسر تحديده وقيل لانه ضرورى لوجهين ذكرهما ثانيهما ما استدل به الإمام فيما مر وهو صريح فى ان الاختلاف فى انه يحد لا فى عبارة الحد فتدبر (قوله قضية قول شيخ الاسلام الخ) هذه القضية موافقة لقول المواقف قال امام الحرمين والغزالى يعسر تحديده وطريق معرفته القسمة والمثال وهكذا نقل السعد عبارة الغزالى فى حاشية شرح المختصر وان كانت العبارة مختلفة (قوله وفيه الخ) فيه تأمل (قول الشارح ويميز عن غيره الملتبس به الخ) يعنى لا اشتباه للعلم التصديقى بسائر الكيفيات النفسانية ولا بالعلم التصورى انما الاشتباه للعلم التصديقى باضداده والقسمة المذكورة تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام فى العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقى من الاعتقاديات فلا تكون مفيدة لمعرفته كذا فى عبد الحكيم على المواقف ومنه تعلم ان الامام يقول ان تعريف العلم المطلق نظري عسر من جهة اشتماله على القسم الملتبس بغيره وهو التصديق فلما كان كذلك خص المصنف مقالة الامام بالتصديق وان قول الشارح بعد اعتقاد جازم الخ ليس رسما للعلم لان مراد الامام رسم المطلق أو تعريفه فليتأمل ثم ان قول الشارح ويميز الخ حكاية لمآل كلام الإمام والغزالى وملخص كلام الغزالى فى المستصفى هكذا ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر فى أكثر الاشياء بل فى أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف فى الادراكات الخفية لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يرسم العلم فى النفس بحقيقته ومعناه واما المثال فهو أن ادراك

البصيرة شبه إدراك الباصرة فكما أنه لا معنى للابصار إلا انطباع صورة المبصر أى مثاله المطابق فى القوة الباصرة كانطباع الصورة فى المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات فى العقل فالنفس بمنزلة حديدة المرآة وغريزتها التى بها تتهيأ لقبول الصور اعنى العقل بمنزلة صقالة المرآة واستنارتها وحصول الصورة فى مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقله السعد فى حاشية العضد ثم قال وبه يتبين ان مراده عسر تحديده بالحد الحقيقى لا بما يفيد امتيازه اه فلما اقتصر فى الاخراج على ماعدا التصور علم أن المراد بالادراكات فى كلامه الاعتقادات إذ هى الواقع فيها الاشتباه دون التصور إذا عرفت هذا عرفت ان قول الشارح اعتقاد جازم الخ ليس رسما من الامام للعلم كما انه ليس بحد حقيقى بل هو خارج القسمة كما صرح به فى شرح المواقف حيث قال اما القسمة فهى ان تميزه عما يتلبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم اوغير جازم والجازم اما مطابق اوغير مطابق والمطابق اما ثابت اوغير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن الخ ثم ان مراد الامام ان طريق معرفته المحقق المعول عليه القسمة والمثال وإن كان يمكن معرفته بالرسم ايضا إلا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التى ذكرها (٢٠٨) القوم فانه ذكر هذا الكلام بعد إبطاله جميع الرسوم التى ذكرها القوم وعلى هذا عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف مؤيدا له بان تصريح الغزالى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين نص فى ذلك وقال العضد أن مراد الامام أنه يعسر تعريفه مطلقا حتى بالرسم ولا يبعد أن الشىء قد يعلم بتقسيم يخرجه فيجعل له اسم ويتميز عن غيره فى مثال جزئى ولا يعرف له لازم بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداها لا يصلح للتعريف لازم إلا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب ونعلم أن اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كذلك لكن لا نعرف المطابق وغيره بضابط ضرورة وإلا لم يحصل ان الجهل لاحد تنتهى ويؤيده انه لو كان مراد الامام والغزالى التحديد الحقيقى لكان الواجب ان يقولا فطريق معرفته الرسم لا الحد إذ الرسم هو المتعارف بعد الحد دون القسمة والمثال وفيه كما قال عبد الحكيم فى حاشية المواقف أن التحقيق أن ما يستلزم تمييز الماهية يكون حدا او رسما وإلا فلا يكون المنطق بمجموع قوانين الاكتساب فيجب تأويل قول الامام والغزالى وصرفه عن الظاهر بان يراد فطريق معرفته المحقق المعول عليه كما مر خصوصا والعبارة التى صرح بها الغزالى كما مر صريحة فى ذلك واما ما استند به من قوله وإلا لم يحصل الجهل لاحد الذى معناه انا لو كنا نعلم بضابط كلى يفيدان اى اعتقاد مطابق واى غير مطابق لم يكن شىء من اعتقاد اتنا جهلا لعلمنا حينئذ بانه هل هو مطابق اولا باعتبار ذلك الضابط فلا يصلح للاستناد لان مدار معرفة الماهية على معرفة حقيقة المطابقة وانها اى شىء هى لا على معرفة ما تحققت فيه ومالم تتحقق فيه ثم ان قوله ولا يصلح للتعريف الخ فيه بحث لان المعتبر فى الرسم هو كون اللازم مختصا بالماهية شاملا لافرادها منتفيا عما عداها واما كون ذلك بينا فلا إذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلا عن كونه بينا وما يقال ان التعريف لا يكون الا باللازم البين فمعناه ان يكون بحيث يحصل منه الانتقال الى الملزوم البتة قاله السعد (قول الشارح فليس هذا حقيقته عندهما) اى مع صلاحيته لان يكون رسما

ثابت فليس هذا حقيقته عندهما وظاهر ما تقدم من صنيع الامام الرازى أنه حقيقة عنده (ثم قال المحققون

الاعتقاد من للتبعيض لا لمحض البيان إذ العلم من أقسامه لكونه أخذ جنسا فى تعريفه قال الغزالى فى المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر فى أكثر الاشياء بل أكثر المدركات الحسية فكيف فى الادراكات وإنما يبين معناه بتقسيم او مثال الخ (قوله ثابت) اى لا يقبل التغير بان كان لموجب (قوله انه حقيقة عنده) فيه ان الامام لم يعرفه بانه اعتقاد الخ بل بانه حكم الذهن الخ وقد يقال باتحاد مآل العبارتين (قوله ثم قال المحققون) ثم للترتيب الاخبارى أى ثم بعد العلم بما تقدم أخبرك بأن المحققين الخ وقد نقل المصنف عن المحققين أنهم قالوا فى العلم الحادث بامرين الاول لا يتفاوت فى جزئياته وهو ومقابله الذى هو قول الاكثرين بالتفاوت جار على كل من القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم والقول بتعدده بتعدد المعلوم لانه على كليهما له جزئيات اما على القول بالاتحاد فله جزئيات باعتبار المحال واما على القول بالتعدد فله جزئيات بهذا الاعتبار وجزئيات اخرى باعتبار التعلق الامر الثانى انه يتفاوت بكثرة المتعلقات وهذا إنما يجرى على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم لا على مقابله لانه عليه ليس للعلم متعلقات تفاوت قلة وكثرة بل كل معلوم يتعلق به علم يخصه نعم يتفاوت العلم على هذا بقلة الغفلة وكثرتها وإلف النفس وعدمه فقول الشارح بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم راجع لقوله وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات دون قوله لا يتفاوت وان الجزئيات فى قوله لا يتفاوت العلم فى جزئياته هى الجزئيات باعتبار المحال فقط على القول بالاتحاد وباعتبار المحال والمتعلقات على القول بالتعدد وان الجزئيات فى قوله وانما التفاوت فيها بكثرة المتعلقات هى الجزئيات باعتبار المحال فقط لابتنائه على القول بالاتحاد ولا يذهب عليك

لا يتفاوت) العلم

ان القول بالاتحاد لا يوافق تفسير الحكماء العلم بانه حصول الصورة أى الصورة باعتبار حصولها بناء على ماهو التحقيق عندهم من ان العلم من مقولة الكيف على ما بيناه غاية البيان فى حواشى الخبيصى فانه على هذا المذهب يتعدد بتعدد المعلوم قطعا سيما على القول بان العلم هو عين المعلوم والتفاوت اعتبارى فانه باعتبار تعلقه بالقوة الغافلة علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم كذا قال بعض من حقق الفرق بينهما وفى بعض حواشى شرح الدوانى على العقائد العضدية ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فى العلم والمعلوم ان الحاصل فى العقل لو عرى عن اعتبار حصوله فى العقل وكونه موجودا ظليا لاتحد مع الموجود العينى المعلوم فالاعتبار داخل فى ماهية العلم والا فاختلافهما بالحقيقة أمر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات حيث قال السماء المعقول ليس السماء الموجود اه ولنعم ما قال الامام الرازى المختار عندى ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا أنه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون العلم صفة واحدة لتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة فى ذاتها تامل (قوله لا يتفاوت) بل هو من قبيل المتواطىء لا تتفاوت افراده فى حقيقته فالحكم بان زيدا اعلم من عمرو مثلا ليس التفاضل فيه من حيث حقيقة العلم بل من حيث المتعلقات وأورد الناصر ان من جزئيات هذه المسئلة زيادة الايمان ونقصانه والمحققون على انه يقبلهما ففى نسبة عدم التفاوت للمحققين نظر اه والجواب ان الزيادة والنقص فى الايمان بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فهو شىء واحد لا تفاوت فيه قال التفتازانى فى شرح العقائد ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لانه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقص والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رضى الله عنه أنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى عليهم فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاصة وحاصله انه يزيد بزيادة ما يجب الايمان به ثم قال وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى اه فايراد الناصر رحمه الله انما يتم على الاخير فيجاب بان المراد بالمحققين هنا المحققون فى الاصول وذاك قول المحققين من أهل الكلام وان كان هذا الجواب ضعيفا جدا واجاب الكمال بان القائل بان العلم لا يتفاوت قائل بان الايمان الذى هو التصديق المخصوص لا يزيد ولا ينقص والمصنف تابع لامام الحرمين فى النقل عن المحققين وامام الحرمين قائل بان الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو خلاف المتصور لاصحابنا اه ولكن الذى فى الخيالى على العقائد ان امام الحرمين يقول بالزيادة والنقص فليحرر النقل ثم هذا كله مبنى على ان التصديق الذى هو مسمى الايمان هو التصديق المنطقى وهو ما عليه كثير من المحققين فيكون من جنس العلوم لكنه مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل له ما ذكره أمير المؤمنين سيدنا على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وقال بعض المحققين المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا فانه لا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية أو انفعالا وهو

(قول المصنف لا يتفاوت) أى سواء كان متحدا أو متعددا وكذلك مقابله الآتى لكن الاول خص بالواحدة بقوله وإنما الخ والمراد بالجزئيات ان كان متحدا حصصه الكائنة فى المحال أى الأشخاص كعلم زيد وعلم عمرو وان كان متعددا يزاد على ذلك حصص علم عمرو مثلا المتعددة بتعدد المعلوم والمراد بعدم التفاوت ان لا تكون الحصة الكائنة فى جزئى أكثر من الحصة فى آخر فيلزم ذلك ان ليس بعض الجزئيات أقوى من جهة الجزم من الاخرى فلذا فرع عليه قوله فليس بعضها الخ فاندفع ما قيل أن قول الشارح فليس بعضها الخ يشير الى أن العبارة مقلوبة أصلها لا تتفاوت الجزئيات فى العلم لان التفاوت إنما يكون بين متعدد فتدبر

(قول الشارح فى الجزم) اخذه من عود الضمير للعلم و من الحصر بعد بقوله وانما (قول الشارح بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات كما يدل عليه قوله فيما ياتى وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره اذ لو رجع الى الاول ايضا لقال وعلى هذا يتفاوت فى الجزم ولا يقال الخ (قول الشارح والاشعرى وكثير الخ) هو لا من قال لا يتفاوت فى الجزم أيضا فنفوا التفاوت رأسا يدل عليه ذكرهم قبل المقابل الاتى نعم لا مانع من التفاوت فى المتعلق بكثرة الف النفس وعدمه (قول الشارح وقال الاكثرون) مقابل قول المحققين (قول الشارح فى جزئياته) اى الكائنة فى زيد وعمرو بناء على انه لا يتعدد والكائنة فى زيد مثلا ايضا بناء على انه يتعدد فقوله اقوى فى الجزم من العلم الخ اى الكائنين فى شخصين او فى شخص واحد (قول الشارح واجيب الخ) وما قيل من ان الضرورى لا يقبل المعارض بخلاف النظرى فيكون اقوى ففيه ان الكلام فيما لا يقبل التغير اذ هو المسمى بالعلم ولذا قال فى شرح التجريد الجديد العلم النظرى متى حصل من مباديه كان كالضرورى فى امتناع التشكيك فيه وان غفل عن المبادى كما فى المسائل الهندسية والحسابية (خاتمة) اورد بناء على ان التصديق الايمانى ليس من مقولة الفعل وانه فرد من افراد التصديق المنطقى كما هو راى رئيس الحكماء

ابن سينا ان المحققين على انه يقبل الزيادة والنقص ففى نسبة عدم التفاوت للمحققين نظر ٭ والجواب ان الزيادة والنقص فيه بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فشىء واحد لا تفاوت فيه كما قاله التفتازانى فى شرح العقائد ولهذا المقام عرض عريض فعليك بشرح المقاصد (قوله اتفاقا) اى من المختلفين هنا والا فقد قال ابو سهل الصعلوكى بتعدده (قول المصنف انتفاء العلم بالمقصود) اعلم ان عبارة التجريد للطوسى هكذا العلم اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت ثم قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه قال شارحه القوشنجى يعنى اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت ثم قال والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسيم لاحدهما قال شارحه بحسب الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد يقابله العدم للملكة والثانى يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشىء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا اهـ فعلم ان الجهل البسيط هو عدم العلم اعنى اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت وان الجهل المركب هو الاعتقاد الجازم للشىء على خلاف ما هو سواء كان ثابتا اولا ولذا ادخل فيه السيد فى شرح المواقف اعتقاد المقلد غير المطابق وان الجهل البسيط ليس ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها كما نص عليه فى شرح المواقف اذا تمهد هذا فظن المجتهد بناء على ان الحق لا يتعدد وهو الصحيح ان كان مطابقا فليس جهلا بسيطا وهو ظاهر اذ ليس هو عدم للعلم اليقينى بل ذلك العدم يجامعه ولا مركبا ايضا لاعتبار عدم المطابقة فيه مع انه ليس اعتقادا ايضا وان لم يكن مطابقا وليس بسيطا ايضا لكونه ليس عدم اعتقاد بل ذلك لازمه كما مر ولا مركبا لاعتبار الاعتقاد الجازم فيه كما تقدم وهو

فى جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا اقوى فى الجزم من بعض وان كان نظريا (وانما التفاوت فيها) (بكثرة المتعلقات) فى بعضها دون بعض كما فى العلم بثلاثة اشياء والعلم بشيئين

حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب اهـ وحينئذ لا يكون الايمان من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيف او انفعال فهو امر وراء العلم وعليه لا سؤال ولا جواب لكن هذا القول مزيف بما هو مبسوط فى حواشى شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ٭ وبقى هنا بحث وهو ان يقال انه يلزم على القول باتحاد العلم ان تكون علوم آحاد الامم مماثلة لعلوم الانبياء وان لا يترجح بعض المؤمنين على بعض فى العرفان ولا شك ان مقام الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين فى العرفان وهو العلم بالله فوق مقام الامم ولا شك ايضا فى تفاوت المؤمنين فى العرفان ٭ واجيب بان الانبياء عليهم الصلاة والسلام اطلعوا من صفات الحق سبحانه على ما لم يطلع عليه غيرهم فالتفاوت بحسب المتعلق وايضا فحضور الانبياء لا يدانيه حضور غيرهم فالتفاوت باعتبار عروض الغفلة لغيرهم دونهم وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعض فى العرفان انما هو بحسب زيادة المعارف وقلة الغفلات عنها بعد حصولها وقد اشار أكمل العارفين صلى الله عليه وسلم بقوله فى حديث الصحيحين لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا إلى ان التفاوت بكثرة المتعلقات إذ لو قصدت الاشارة إلى التفاوت فى العلم الواحد لكانت العبارة عن ذلك لو تعلمون كما اعلم وأشار صلى الله عليه وسلم إلى التفاوت باعتبار اعتراض الغفلات بقوله فى حديث مسلم لو تدومون كما تكونون عندى لصافحتكم الملائكة فى الطرق فنبه ان الغفلة تختلسهم فى غيبتهم عنه وتتحاشاهم بحضرته الشريفة صلى الله عليه وسلم (قوله فى جزئياته) المراد بها افراد العلم القائمة بذوات العالمين (قوله فى الجزم) اى الذى هو حقيقة العلم وإنما التفاوت باعتبار الف النفس وعدمه فلا ينافى هذا ان العلم النظرى مساو للعلم الضرورى ولكن يقال عليه ان العلم النظرى يعارض بخلاف الضرورى فالحق ان الجزم الضرورى اقوى لانه لا يعارض (قوله بكثرة المتعلقات) والتفاوت

ما فى المواقف و المقاصد و المحصول و شروحها و ثبوت الجهل بهذا المعنى للمجتهد لا يضر إذ ليس مكلفا باصابة الحق فى الواقع بل يظن ما هو الحق فى الواقع باعتبار ظنه و بهذا التحقيق ظهر فساد ما يقال إن كان المراد بالعلم المضاف اليه الانتفاء مطلق الادراك لزم أنه مجاز فى التعريف بلا قرينة و إن ظن المجتهد للشىء على خلاف هيئته جهل و إن كان المراد العلم اليقينى لزم إن ظن المجتهد الحكم من الامارة جهل فانا نختار الثانى قولك ظن المجتهد الخ ممنوع فان ظن المجتهد ليس اعتقادا جازما غير مطابق الذى هو حقيقة الجهل المركب و الجواب عن كون ظن المجتهد المخطىء فيه جهلا مركبا بأنه مجرد احتمال لا ينبنى عليه جعل الحكم الظنى من أفراد الجهل لا يغنى عن الحق شيئا فان الكلام فى واحد مما تعرض فيه ظنون المجتهد لا بعينه فتأمل فى هذا المقام و لا تلتفت إلى ظلمات الأوهام (قول الشارح بان لم يدرك أصلا) الحق فى هذا المقام أن يقال أن انتفاء العلم من صادق بصورتين هما انتفاء العلم أصلا و هو البسيط أو انتفاؤه من حيث التعلق فقط بان يوجد علم و ينتفى تعلقه بالمقصود و لا بد حينئذ أن يتعلق بغير مقصود لحصل إدراك الشىء على خلاف هيئته و هو المركب و هذا هو مراد الشارح بقوله أو أدرك الخ فالجهل المركب على هذا معرف باللازم و إنما درج الشارح على هذا دون أن يجعل انتفاء العلم بالمقصود أعنى هذا المفهوم هو حقيقة الجهلين لما فى شرحى المواقف و التجريد و غيرهما من أن الجهل المركب هو الاعتقاد فهو وجودى يدلك على أن الشارح درج على هذا قوله بعد القول الثانى

بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى و الاشعرى و كثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشىء غير العلم بذلك الشىء و اجيب عن القياس بأنه خال على الجامع و على هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره و قال الاكثرون يتفاوت العلم فى جزئياته إذ العلم مثلا بأن الواحد نصف الاثنين أقوى فى الجزم من العلم بأن العالم حادث و أجيب بأن التفاوت فى ذلك و نحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومين دون الاخر (و الجهل انتفاء العلم بالمقصود) أى ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلا

بحسب هذا المنى ليس تفاوتا فى الحقيقة (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات فان التفاوت فى الحقيقة إنما هو فيها دون العلم (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات و اما على التعدد فلا يعقل التفاوت فى المتعلقات لان كل متعلق له علم (قوله قياسا على علم الله) اى فانه واحد مع تعدد المعلومات خلافا لقول ابى سهل الصعلوكى بتعدده (قوله خال عن الجامع) لان علم الله سبحانه قديم و علم المخلوقات حادث فلا جامع بينهما و الاشتراك فى التسمية لا يسوغ القياس ألا ترى ان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا و الفرق بين العلم و القدرة فى ذلك متعذر و ايضا تعدد العلم القديم يلزم عليه تعدد القدماء بل عدم تناهيها لان معلوماته سبحانه و تعالى غير متناهية (قوله و على هذا) اى قول الاشعرى و كثير من المعتزلة (قوله و نحوه) اى من النظريات التى بعضها اخفى من بعض (قوله كالف النفس باحد المعلومين) اى لوضوحه و عدم خفائه (قوله انتفاء العلم بالمقصود) صدق باعتقاد المقصود على ما هو به و يظنه كذلك ٭ فان قيل صدقه على الظن يلزم منه ان ظن المجتهد للأحكام من الأمارات جهل ٭ قلت قد مر انه ظن يفضى إلى العلم بموجب الامارة فلا يندرج فى الظن الذى يصدق به الحد قاله الناصر و هو مبنى على ان المراد بالعلم المنفى العلم بالمعنى السابق فلو حمل على مطلق الادراك كما حمله عليه غيره لم يرد شىء من ذلك إلى ان استعماله بمعنى الادراك عند الاصوليين مجاز فوقوعه فى التعريف محتاج لقرينة و لا قرينة هنا و قد يقال ان الأصوليين لا يتحاشون عن امثال ذلك فى التعريفات و قد يدعى وجود القرينة و هى ظهور ان الاعتقاد الجازم المطابق لغير موجب و الظن ليس واحد منهما جهلا ثم لا يخفى شمول التعريف التصور الساذج فيكون انتفاؤه جهلا بسيطا و ليس فى التصورات جهل مركب فانه إذا تصور الانسان بأنه حيوان صاهل مثلا ليس فيه خطأ فى نفس التصور بل فى الحكم المتضمن له كما تقدم شرحه (قوله بالمقصود) اللام فيه و فى المعلوم للجنس اى ما يصدق عليه من فرد

فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا فلو كان المركب انتفاء أيضا لخرج من التعريف الثانى كالبسيط و بهذا ظهر فساد جعل أل فى المحلين للسببية و إن صحت فى الاول على ما ستعرفه فى الجواب الاتى لانه مبنى على أنهما عدميين حقيقتهما انتفاء العلم بالمقصود و ذلك يتحقق بسبب عدم الادراك أصلا أو بسبب عدم تعلقه بالمقصود و كذا ما قيل من أن قوله انتفاء العلم أمر كلى وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين و صادقا عليهما صدق الكلى على افراده و مبنى الايراد على أن الانتفاء محمول على الادراك و ليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلى فى افراده فليس بشىء إذ الجهل المركب لا انتفاء فيه بوجه إنما الانتفاء لازمه و كذا ما قيل لا مانع من حمل العدمى على الوجودى لانه متى أريد بالعدمى عدم الشىء امتنع حمله قطعا كما بينه الفطرى على المطول

ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته فى الواقع ويسمى الجهل المركب لانه جهل المدرك بما فى الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أى إدراك

فاكثر إلا لكان مفهوم التعريفين انتفاء العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته فلا يتناول لان الا انزر من افراد الجهل (قوله بأن لم يدرك أصلا) تفسير لانتفاء العلم بالمقصود على وجه يظهر به تناوله لقسمى الجهل أعنى البسيط والمركب وقصر التعريف الثانى على المركب فقط فقوله انتفاء العلم الخ أمر كلى يندرج تحته القسمان وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك الخ أو أدرك وهذا الامر الكلى وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكلى على افراده ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله أو أدرك الخ فاندفع ما أورده الزركشى فى شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لانقل خلاف فى تعريفهما وما أورده الناصر من أن الادراك أمر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدمى اه فان مبنى الايراد على أن الانتفاء محمول على الادراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلى فى افراده نعم لو حمل عليه وقيل الادراك انتفاء الخ اتجه ماذكره ولاحمل هنا وحينئذ لاحاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمى على الوجودى كما فى قولك البياض لاسواد ناقلا له عن السيد فى حواشى المطول دافعا به إشكال التفتازانى تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدمى ولا يجوز حمل العدمى على الوجودى ولما تكلفه سم فى جوابه بما لا يخلو مع طوله من سقامة وما سلكه من نقل كلامه من تعسف (قوله ويسمى الجهل البسيط) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لان كلا منهما وجودى وقال الكثير من المعتزلة أن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو للمماثلة لا للمضادة وذلك لان التميز بينهما ليس الا بالنسبة للمتعلق وهى المطابقة وعدم المطابقة والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسبين لانها متأخرة عن طرفيهما فتكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وحيث لااختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما فى تمام الماهية فيكونان متماثلين وهو المطلوب (قوله أو أدرك على خلاف هيئته فى الواقع) يشمل ظن المجتهد الغير المطابق فيكون جهلا مركبا والظاهر أنه لا محذوف فى تسليم ذلك ولا ينافيه ترتب وجوب العمل بموجبه فى حقه والعلم بأن هذا حكم الله فى حقه لان ذلك باعتبار ظاهر الامارات التى استند اليها والكلام هنا باعتبار الواقع نعم قول المواقف والمحصول وغيرهما فى الجهل المركب أنه الاعتقاد الجازم الغير المطابق يخرج الظن أفاده سم ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الشناعة القوية فالحق أنه على القول بأن كل مجتهد مصيب وهو ما ذهب اليه الاشعرى وجمهور المتكلمين كالقاضى وطائفة من المعتزلة كأبى الهذيل والجبائى وابنه بناء على أن الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد يكون ظن كل مجتهد بالنسبة اليه مطابقا للواقع ولكن المختار خلافه وهو أن الحكم عند الله واحد فيكون المصيب واحدا لا بعينه واليه ذهب إمامنا الشافعى والاستاذ أبو إسحق وجماعة من الفقهاء وعلى هذا لا يكون الحكم مطابقا للواقع ولكن هذا مجرد احتمال جار فى سائر المسائل الاجتهادية الظنية ومثله لا ينبنى عليه جعل الحكم الظنى الاجتهادى من افراد الجهل المركب نعوذ بالله من ذلك لانا لم نتحقق عدم مطابقته للواقع بل ذاك تجويز عقلى وفرق بين العلم بعدم المطابقة اللازم عليه ما ذكر وعدم العلم

(قول الشارح لانه جهل المدرك بما فى الواقع) أى بالهيئة الثابتة للشىء فى الواقع وقوله مع الجهل بانه جاهل أى حال كونه مصاحبا ولازما

بالمطابقة

للجهل بانه جاهل فتسميته مركبا لانه يصحبه جهل آخر وليس المراد ان مسمى الجهل المركب مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم من عبارة شرح المواقف حيث قال بدل قول الشارح مع الجهل و يعتقد انه يعتقده على ماهو عليه فان مسماه الذى هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب فى الاعتقاديات (قول الشارح اى ادراك مامن شانه ان يعلم) المراد بالادراك التصديق فان التصديق كما يكون فى الصادق يكون فى الكاذب كما تقدم فى تقسيم التصديق وقدمر أيضا أنه يتعلق أولا و بالذات بالقضية وثانيا و بالعرض بالنسبة فالمعنى حينئذ الجهل هو التصديق بمجموع الطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما على خلاف حال ذلك المجموع فى الواقع بان يكون حاله فى الواقع عدم ثبوت ثبوت محموله لموضوعه فيما اذا صدق ثبوته له وعكسه فى عكسه ثم أن قولك ادراك مامن شانه أن يعلم على خلاف هيئته ينحل الى قولك ادراك هيئة لشىء لم تدرك هيئته التى هو عليها فى الواقع اذ المراد بالادراك التصديق وهو متعلق بالمجموع كما هو الحق او بالنسبة حال كونها رابطة بين الطرفين ولا تصور فى ذلك فاذا أدركنا أن الانسان (٢١٣) حيوان صاهل اى صدقنا بذلك صدق عليه انه جهل لانه تصديق بذلك المجموع على خلاف هيئته اذ هيئته وحاله فى الواقع عدم ثبوت ثبوت الحيوان الصاهل للانسان فما قيل ان قوله على خلاف هيئته مخرج لتصور الشىء على خلاف حقيقته فى الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا ليس بشىء وهذا الذى حررناه فى الجواب هو معنى مانقل عن المصنف جوابا للسؤال عن الفرق بين قوله تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ماهو به حيث قال ظاهر عبارة الامام أن المعلوم تصور ولكن على خلاف ماهو به وهو متناقض لان تصوره يعطى وقوع تصوره وقوله على خلاف ماهو به يعطى أنه لم يقع تصوره وان اراد تصور ماهو معلوم فى نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم فى نفسه لم يتصور وانما تصور فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه والسر فى ذلك الفرق أن ماهو به هو الحقيقة وادراك الحقيقة على خلاف ما هى به متناقض لان ادراك الحقيقة تصورها على ماهى به اى ادراكها بذاتياتها فلايمكن أن يكون على خلاف ماهى به بخلاف ادراك ماشانه ان يعلم على خلاف هيئته أى حاله الواقعى فان معناه التصديق بحالة اخرى له كما اذا صدقت بان زيدا قائم وهو ليس بقائم فقد صدقت بحالة اخرى لزيد قائم هى ثبوت معنى تلك القضية فى الواقع مع ان حالها عدم ثبوتها ومثل ذلك مااذا صدقت بان زيدا حيوان صاهل فانه تصديق بالشىء على خلاف هيئته فان هيئته فى الواقع عدم الثبوت اذا عرفت هذا عرفت أن الجواب بان الموجود على كلام الامام تصور ولا جهل فيه لانه لم يتصور الانسان وإنما الجهل فى تصديق ضمنى وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان مبنى على تسليم عدم التناقض وان التصور فيهما معناه التصور الحقيقى لا مطلق الادراك وهو بعيد اذ كيف يقول الامام بان الجهل المركب تصور الا ان يكون منعا لان الموجود على كلامه تصديق اذا عرفت حاصل ماتقرر عرفت عدم استقامة جواب سم بان المراد بالهيئة مايعم الصورة فليتامل فانه يحتاج للطف القريحة

مامن شأنه أن يعلم (على خلاف هيئته) فى الواقع فالجهل البسيط على الاول

بالمطابقة والموجود فيما نحن فيه هذا دون الاول (قوله على خلاف هيئته) فى التعبير بهيئته اشارة الى ماعليه المحققون من ان الجهل المركب لا يكون فى التصورات وانما يكون فى التصديقات لان الهيئة هى الحالة الثابته للشىء التى هى صفة من صفاته فيخرج تصوره على خلاف حقيقته كتصور الانسان بانه حيوان صاهل فانه لا جهل فى التصور لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل فى تصديق ضمنى وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان وبهذا اندفع ماقاله الناصر أن تصور الشىء على خلاف حقيقته فى الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به لكان اشمل اه ولا حاجة لما اطال به سم فى دفعه (قوله لانه جهل المدرك بمافى الواقع) أى بالهيئة الثابتة للشىء فى الواقع وقوله مع الجهل بانه جاهل اى حالة كونه مصاحبا ولازما له الجهل بانه جاهل له فتسميته جهلا مركبا لانه تصحبه ويلزمه جهل آخر وليس المراد ان مسمى الجهل المركب مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم فان مسماه الذى هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب فى الاعتقاديات وفى شرح المواقف سمى مركبا لانه يعتقد الشىء على خلاف ماهو عليه فهذا جهل بذلك الشىء ويعتقد انه يعتقده على ماهو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا (قوله مامن شانه ان يعلم) افاد بهذا التفسير اندفاع اشكال ان تصور المعلوم علم به فيصير المعنى علم المعلوم والمعلوم لا يعلم لانه تحصيل للحاصل وشمول التعريف لما فى اسفل الارض وقد يقال لا ورود لهذا الاشكال لان الفرض ان الموصوف معلوم والمجهول انما هو صفته مثلا اذا تصور العالم بانه قديم فالعالم معلوم والجهل فى اثبات صفة القدم له ثم ان الذى من شأنه ان يقصد ليعلم و مامن شانه أن يعلم مرجعهما شىء واحد وادعى الناصر ان بينهما عموما وخصوصا وجهيا يجتمعان فيما من شانه ان يعلم وان يقصد كالمعلومات الشرعية

(قول الشارح ليس جهلا على هذا) بل هو واسطة (قوله والقسمان الاولان الخ) فيه انه مناف لما تقدم عن شرح المواقف من ان الجهل البسيط بجامع الظن وقال فى شرح المواقف ايضا ان الاعتقاد المطابق مثل للعلم باتفاق الكل فمقتضاه انه ليس بعلم فيجامعه الجهل البسيط أيضا (قوله أو ظنه ظنا غير مطابق الخ) قد عرفت ان ذلك الظن ليس بجهل بل الجهل عدم العلم اليقينى الثابت الجامع له سواء كان الظن مطابقا اولا وكذلك فى الشك والوهم (قوله او كان الذهن خاليا منه) يفيد ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط فان خلو الذهن منه يشمل خلوه من شكه وتوهمه وقد تقدم انهما تصوران وقد قال بذلك سم وغيره من الحواشى لكنه مخالف لما تقدم عن التجريد من أن الجهل البسيط عدم العلم اليقينى نعم الجهل لازمه فانه إذا لم يتصور لزم انتفاء العلم اليقينى بحاله ويؤيد هذا قول المواقف الجهل البسيط عدم العلم ويقرب منه السهو وكانه جهل سببه عدم استثبات التصور وقال السيد عقبه أى العلم تصوريا كان او تصديقيا فلولا أن المراد بالعلم فى تعريف الجهل البسيط اليقينى لما كان للمغايرة بين العبارتين وجه وقول السيد بعد ما تقدم وليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حال الغفلة وأخواتها وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور فانه صريح مضادة العلم للشك مع انه تصور فلو كان عدم التصور جهلا لكان التصور علما لا مضادا له وأيضا كان لا يستقيم قول الشارح فى الجهل البسيط بان لم يدرك أصلا لتصريح هذه العبارة بانه يجامع الظن والشك فى متعلق واحد إذ المضادة والجامعة إنما هى بالنسبة اليه كما صرح به فى شرح المواقف وما استروح به سم لما قاله غير مفيد فتأمله (قوله هو قسم خلو الذهن) فيه نظر يعلم مما تقدم قريبا (قوله يدخل فيه الأقسام الاربعة الباقية)

الشارح

لم يعتبر المطابقة وعدمها فى الشك والوهم لما تقدم انهما تصوران لا يمكن فيهما عدم المطابقة وبه يتبين انهما ليسا بادراك للشىء على خلاف هيئته لان ذلك تصديق لا تصور وعلم من هذا ان الشك والظن والوهم والاعتقاد ليس واحد منها بعلم ولا بجهل بهذا المعنى المراد فى هذا المقام سواء طابق الظن والاعتقاد الواقع ام لا وان كان كل منهما قسما من مطلق العلم ولله در المصنف حيث ذكر كل واحد من تلك الاقسام على حدته وقال فى الجهل انتفاء العلم أى ذلك القسم المسمى بالعلم ولقد أطنبنا فى هذا المقام لانه مزلة أقدام (قوله بان عدم إدراك الشىء الخ) هذه عبارة غير محررة وتحريرها ان يقال بان عدم إدراك الشىء اصلا اخص من انتفاء العلم به إذ انتفاء العلم شامل لعدم الادراك أصلا وللادراك على خلاف هيئته فى الواقع وعدم الادراك هو الصورة الاولى وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (قوله دفع اشكال تعلق الخ) قيل لا ورود لهذا الاشكال لان الغرض ان الموصوف معلوم والمجهول إنما هو صفته مثلا إذا تصور العلم بانه قديم فالعالم معلوم والجهل فى إثبات صفة القدم له وأنت خبير بان هذا محوج إلى حذف فى كلام المصنف بان يكون أصله تصور هيئة المعلوم على خلاف هيئته الواقعية وهو سمج فتامل (قوله واجيب بانه يمكن تاويل الهيئة) قد عرفت ما فيه (قوله الشارح واستغنى الخ) لان الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف العدم فانه أعم (قوله قلت هى نكتة الخ) أطال الناس

ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد فى قولى غيره عدم العلم عما من شانه العلم

مثلا وينفرد الأزل فيما شأنه أن يقصد ليعلم وليس من شأنه أن يعلم كذات الله تعالى فان شأنه أن يقصد ليعلم وشانه ان لا يعلم لتعذر اسباب علمه تعالى وينفرد الثانى فيما من شانه ان يعلم وليس من شانه أن يقصد ليعلم كاسفل الارض ومافيه اه ورد بان قصد علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل وان ما تحت الارض ليس من شانه ان يعلم فلا انفراد لواحد منهما فى مادة عن الاخر (قوله ليس جهلا على هذا) اى بل هو واسطة (قوله من قصيدة ابن مكى) المسماة بالصلاحية لأنه أهداها للسلطان يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالى فاقبل عليها وامر بتعليمها حتى للصبيان فى المكاتب قال فى تلك القصيدة

وان أردت أن تحد الجهلا ۝ من بعد حد العلم كان سهلا

وهو انتفاء العلم بالمقصود ۝ فاحفظ فهذا أوجز الحدود

وقيل فى تحديده ما أذكر ۝ من بعد هذا والحدود تكثر

تصور المعلوم هذا جزؤه ۝ وجزؤه الآخر يأتى وصفه

مستوعبا على خلاف هيئته ۝ فافهم فهذا القيد من تتمته

(قوله واستغنى الخ) أى لأن الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف العدم فانه أعم (قوله عما من شانه العلم) قال الناصر المقام لمن دون ما إلا ان يقال وصفه بعدم العلم قربه إلى غير العاقل اه قال سم وايضا فما تطلق على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه ايثار ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لها ولا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره اه وتعقبه بعض من كتب بقوله انه كلام من لم يعرف مواقع الكلام اه ووجهه ان غرض الناصر ابداء مناسبة للتعبير بما دون من لا الاعتراض على

الكلام فى هذه العبارة وعندى أنه أشبه باللعب (قوله أنه مجاز لامتناع كافر الخ) أى بدليل عدم إطراده وإلا لزم الاتصاف بالمتقابلين
حقيقة فيما إذا صار الكافر مؤمنا والنائم يقظانا والحلو حامضا والعبد حرا ه فان قيل إنما يمتنع ذلك لو اتحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام
فى اللغة و بطلان ذلك معلوم لغة لكن كون المؤمن للنائم و الغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد الاجماع على بطلانه والتحقيق ان النزاع
فى حقيقة إسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لافى مثل الكافر و المؤمن و النائم و اليقظان والحلو و الحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما
يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى كالمؤمن وفى بعضه الاتصاف به بالفعل البتة كالحلو و الحامض قاله السعد فى حواشيه وحينئذ
فاستدلال المحكم به غير صحيح لانه كلام فى الاطلاق اللغوى والدعوى عدم حصول العلم حين

النوم والغفلة فتامل (قوله قلت

لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم إنما يقال فيما من شانه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود مالا يقصد كاسفل الارض ومافيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ماسبق صحيح وإن كان قليلا ويقسم حينئذ إلى تصور ساذج أى لاحكم معه وإلى تصور معه حكم

الشارح فلاحاجة لقول سم ولا يخفى الخ فانه يفهم من سوق هذه الجملة أنه فهم من كلام الناصر الاعتراض فاشار بها إلى ان الشارح لا يرد عليه شىء لانه ناقل عبارة الغير فاعتراض الناصر يتوجه على ذلك الغير فبذا اخرج الكلام عن موضوعه وفهم منه خلاف ماهو الغرض فكان اللائق ان يحذف هذه الجملة ويقتصر على ما زاده على الناصر من التوجيه فقول من قال رادا على المتعقب ومن المصائب ان بعض من طمست غشاوة التعصب بصيرته فهم انه تعقيب لما قاله الناصر وقال ان كلام سم كلام من لم يعرف مواقع الكلام فانظروا من الذى لم يعرف مواقع الكلام واعجبوا من اجتراء هذا الرجل على ذلك الامام اه خروج عما يقتضيه الحال ومحض تشنيع فى المقال ومثله لا ينبغى ان يرتكبه فحول الرجال فانه عدول عن الانصاف إلى سلوك طريق الاعتساف وقول ذلك القائل ان ذلك الرجل فهم ان كلام سم تعقب للناصر وهم فانه وان لم يصرح بذلك الا ان فحوى الخطاب تفيد أنه فهم من كلام سم الانتصار للشارح بناء على ما فهمه من كلام الناصر والحال انه ليس كذلك (قوله لاخراج الجماد) متعلق بالتقييد وكما يخرج الجماد والبهيمة تخرج النائم والغافل ونحوهما فانهم ليس من شانهم العلم (قوله كاسفل الارض ومافيه) اى فى الاسفل وهذا بالنسبة للانس دون الجن ومثله مافوق السموات ومافيها (قوله واستعمال) مبتدا خبره قوله صحيح وقوله خلاف الخ حال وحاصل ما قاله ان المراد بالتصور التصور المطلق المرادف للعلم الصادق بالتصور الساذج والتصديق لا التصور بالمعنى السابق المقابل للتصديق كما اشار اليه بقوله وينقسم حينئذ اى حين اذ يستعمل بمعنى مطلق الادراك الى تصور ساذج الخ فهو اعم من قول غيره الجهل اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق وقوله خلاف ما سبق اى من استعماله فى التصور الساذج خاصة وبه يعلم ان للتصور استعمالين وان استعماله فى مطلق التصور قليل بالنسبة الى استعماله فى التصور الساذج كما اشار الى ذلك بقوله وان كان قليلا واعلم ان ما فى الشرح هنا هو بمعنى ما فى طالعة الشمسية وللسراج والحواشى هناك كلام كثير لم يخصنا هنا ولا يتعلق به غرض على انه سبق شىء يتعلق بما هنا وتكلمنا هناك بما فيه مقنع والناصر لشغفه بالاعتراض لخص شيئا مما ذكروه هناك وذكره هنا وتكلم معه سم ومن تأخر بعده ايضا والكل مستمد من مواد ذلك الكتاب فمن اراد تحقيق هذا المبحث فليرجع اليه ومسئلة تقسيم العلم الى التصور والتصديق طويلة الذيل حتى ان القطب الرازى افردها

وهو يؤيد الخ) فيه تأمل اذ المقصود فى التعريف الاول (قول الشارح واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك) أى ليتناول التصديق الذى هو الجهل المركب وليس المراد أن التصور فى كلامه مراد منه هنا قسميه أعنى التصور والتصديق إذ الجهل المركب تصديق فقط ضرورة انه لاخطأ فى التصور وكان يرد عليه ما أورده المصنف على السائل عن الفرق (١) المتقدم نقله عن منع الموانع فما قيل أن عبارة المصنف اعم من قول غيره الجهل اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق ليس بشىء (قوله اعترضه العلامة الخ) قد تحققت فيما سبق ان التصديق عند المصنف هو ما عند الكاتبى وصاحبى الكشف و المطالع
وهو الادراك المركب من الادراكات الثلاثة المصاحب للحكم الذى هو فعل وهو أن تنسب الوقوع بالاختيار إلى معنى القضية ولقد
سبق البرهان على وثاقته وفساد ما عداه فاندفع هذا الايراد ولا حاجة بنا الى الاطالة (قوله اذ لا يصدق حينئذ الخ) اذ النفى لا يصدق إلا
فى محل يصدق فيه الايجاب كامر (قوله وهو مخالف المانسبه للشارح هنا) قيل يمكن جريان الشرح فى المقامين على قولين وقد عرفت ان

(١) قوله أى بين تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين تصور المعلوم على خلاف ماهو به وقوله المتقدم الخ أى من ان تصور
المعلوم فى كلام الامام يقتضى تصوره على ماهو به اى ادراك حقيقته بذاتيته فيناقض قوله على خلاف ماهو به بخلافه فى كلام المصنف
فانه انما يقتضى التصديق به على هيئته هى خلاف هيئته اى حاله الواقعى وان ذلك المعلوم لم يتصور بحقيقته حتى ينافى ذلك تصوره على خلافها

هذا الكلام كله لا يعول عليه (قول الشارح الحاصل) قيد فى كون الذهول والغفلة هما السهو فيفيد ان الذهول والغفلة يكونان مع الحصول وعدمه (قوله فيقال الان على ذلك) فيجتمعان مع السهو وقوله وعلى عدم حصول الشىء فيهما بان لم يحصل أصلا أو حصل وزال فينفردان عنه ولذا قال وهما أعم مطلقا من السهو

(مسئلة ه قول الشارح فعل المكلف) أخذه من المقابل (قول المصنف المأذون)

وهو التصديق (والسهو الذهول) أى الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بأدنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله ه (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجبا ومندوبا ومباحا) الواو للتقسيم والمنصوبات احوال لازمة للماذون اتى بها لبيان اقسام الحسن (قيل وفعل غير المكلف) ايضا كالصبى

بتأليف مستقل وحشاه العلامة مير زاهد الهندى بحاشية أتى فيها بنفائس تحقيقات لم يسبق اليها ونحن ذكرنا شيئا من ذلك فى حواشى الخبيصى (قوله وهو التصديق) الضمير راجع لمجموع التصور والحكم على نحو ماسبق من التاويل لا للتصور المقيد بالحكم لانه لم يذهب اليه احد وان كان هو الظاهر من العبارة تامل (قوله والسهو الذهول) مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والغفلة مترادفان وانهما اعم مطلقا من السهو وان الثلاثة مباينة للنسيان وقد قال الناصر هذا قول لا أعلم له سندا ثم ساق مايخالفه عن المواقف وشرحه اه وقول سم فى جوابه انهما لم يبتدعا ذلك بل هما ناقلان له وانهما ثقتان حجتان وانهما لم ينقلا ذلك عن المواقف وشرحه ولا التزما موافقتهما حتى يضرهما مخالفتهما لا يجدى نفعا بل الواجب فى صناعة التوجيه الاتيان بنقل عن امام ثقة بما يؤيد كلام الشارح والمصنف ومثل هذا الكلام تكرر منه ونبهنا غير مرة على انه غير نافع فى مقام المناظرة بل هو مخل برتبة قائله من العلم (قوله الحاصل) اى فى الحافظة والذهول من المدركة فلا تنافى (قوله فيتنبه) تفريع على قول الحاصل (قوله زوال المعلوم) اى من الحافظة والمدركة معا وهذا إنما يتخرج على القول باثبات القوى الباطنة وقد اثبتها الحكماء ونفاها المتكلمون (قوله فعل المكلف الخ) اشارة إلى ان الماذون صفة موصوف محذوف وانه من باب الحذف والايصال ولتحسن المقابلة بينه وبين قوله قيل وفعل غير المكلف والمراد بالمكلف الملزوم بما فيه كلفة إلا البالغ العاقل بدليل قوله فيما ياتى والساهى الخ وفى تفسير الحسن والقبيح هنا بالماذون والمنهى ولو بالعموم وفيما سبق بما يترتب عليه المدح والذم الخ الاخص مما تقدم تنبيه على ان لهما اطلاقين (قوله الواو للتقسيم) وهى فى تقسيم الكلى إلى جزئياته ان لوحظ اجتماعها تحته أجود (قوله أحوال لازمة) أى لأنواع المأذون فيه كما يفيده قوله أتى بها لبيان أقسام الحسن اما على وجه التوزيع بان يكون كل منهما حال لازمة لقسم من هذه الاقسام فهو نظير مامثل به النحاة من قولهم حبذا المال فضة وذهبا او على وجه لزوم مجموعها لمجموع هذه الاقسام فيكون المعنى الحسن فعل المكلف الماذون فيه متنوعا إلى ماذكر وليس المراد انها لازمة لمفهوم الماذون حتى يرد ماقاله الناصر ان الحال اللازمة هى غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلا من الوجوب وغيره ينفك عن الماذون بان يتصف الماذون بواحد من الاخرى فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعها (قوله قيل) قائله البيضاوى قال فى المنهاج مانهى عنه شرعا فقبيح وإلا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف بناء على ان الحسن مالم ينه عنه وهو لتناوله فعل غير المكلف أعم من تفسيره بالمأذون فيه إلا أن بعض من كتب على المنهاج اعترضه بان جعل فعل غير المكلف جنسا غير حسن فان تقسيم الحكم وان كان بواسطة المتعلق يستدعى ان يكون الفعل من افعال المكلفين على انه لا حسن إلا بالشرع عند الاشعرية وورود الشرع بحسن افعال البهائم ممنوع اه وحينئذ فيقرأ وفعل غير المكلف بالرفع عطفا على الماذون فيه بحسب الظاهر وعلى موصوفه المحذوف بحسب الحقيقة

هذا غير معنى الحسن المتقدم عن المعتزلة أعنى ترتب المدح والثواب أو عدم الحرج وإلا لدخل فعل غير المكلف فى القول الاول أيضا (قول الشارح الواو للتقسيم) هى فيه أجود دلالة على اجتماع الاقسام تحت المقسم فان هذا من تقسيم الكلى لجزئياته ومتعينة فى تقسيم الكل إلى أجزائه (قول المصنف وفعل غير المكلف) عطف على المأذون ويدخل فيه الافعال الاضطرارية وانما ضعف هذا القول لان الكلام فى الحسن عند أهل السنة والحسن عندهم هو المأذون فيه شرعا والذى أذن الشارع فى فعله وتركه هو المباح فقط وأما فعل غير المكلف فليس مأذونا فى فعله وتركه بل لا منع فيه عن الفعل والترك عقلا إذ لم يتعلق به خطاب الشارع قال السعد فى حاشية العضد وقد تقدم فى الشرح أيضا حيث قال ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل ولا

(قوله ومن أبعد البعيد) لا بعد فيه فضلا عن ابعديته حيث كان المراد بالحسن مالا حرج فيه قال السيد فى حاشية شرح المختصر وتعريف الحسن بما لا حرج فى فعله يشمل المباح وفعل غير المكلفين ومثله السعد ولم يخرجا شيئا وهو الموافق للمتن تدبر

والساهى والنائم والبهيمة نظرا إلى أن الحسن مالم ينه عنه (والقبيح) فعل المكلف (المنهى) عنه (ولو) كان منهيا عنه (بالعموم) اى بعموم النهى المستفاد من اوامر الندب كما تقدم (فدخل) فى القبيح (خلاف الأولى) كما دخل فيه الحرام والمكروه (وقال إمام الحرمين ليس المكروه) أى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى (قبيحا) لانه لايذم عليه (ولا حسنا) لانه لايسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضا نظراً إلى أن الحسن ماامر بالثناء عليه كما تقدم فى أن الحسن والقبيح بمعنى ترتيب المدح والذم شرعى

ولا يقرأ بالنصب عطفا على الأحوال السابقة إذ لا يصح إدراجه فى المأذون فيه شرعا لأنه لا إذن فيه والحسن أحد قسمى فعل المكلف المتعلق به الحكم فيحتاج للجواب بانه اندرج فيه من حيث هو بقطع النظر عن كونه أحد قسمى فعل المكلف وإن لم يقطع النظر فيه عن ذلك القول الاول ثم ان فعل غير المكلف يشمل عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول كما لا توصف بالقبح فيكون واسطة عليه ويتناول ايضا فعله المنهى عن نوعه نحو زناه وسرقته ومن ابعد البعيد ذهاب احد إلى حسن ذلك فيراد بقوله مالم ينه عنه أى مالم ينه عن نوعه فيخرج وفيه بعد وأبعد منه القول باستثنائه فان الاستثناء فى التعريفات غير معهود (قوله مالم ينه عنه) يتناول التعريف افعال الله كذا قالوا وممن صرح بذلك البدخشى فى شرح منهاج البيضاوى قال فى شرح قوله وفعل غير المكلف لان عدم النهى عنه شرعا اما لعدم صلوحه لتعلق الاحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف وذلك اما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل الساهى والنائم والمجنون والطفل والبهيمة وإما لتعلق منافيات النهى به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة (قوله ليس المكروه قبيحا) فعلى هذا ليس كل ما نهى عنه قبيح بل يختص بالحرام وقوله أى بالمعنى الشامل الخ المحل للعناية لان ظاهر العبارة أن المراد بالمكروه ماثبت بدليل خاص وتفسيره بما يشمل خلاف الاولى خلاف الظاهر فلا وجه للاتيان باى وقد يوجه نظرا إلى أن إمام الحرمين لم يفرق بينهما فى الشامل كما تقدم (قوله اى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) لا يقال لا قصور على إرادة معناه الاخص لاستفادة نفى خلاف الاولى بطريق مفهوم الموافقة الاولوى من نفى قبح المكروه لانا نقول لا يكفى استفادة نفى قبحه بالاولى فى جعله واسطة بل لا بد من نفى حسنه أيضا وهو لا يستفاد من نفى حسن المكروه لا بالاولى ولا بالمساوى لان المكروه اعلا واغلظ والمفهوم لا يكون ادون (قوله لانه لا يذم عليه) أى وإنما يلام عليه (قوله وإن لم يؤمر به) الضمير عائد على الثناء عليه لا على المباح بقرينة قوله الحسن ماامر بالثناء عليه (قوله على ان بعضهم جعله واسطة ايضا) صرح به إمام الحرمين أيضا فى تلخيص التقريب والارشاد فيكون له فى المباح قولان وإن أوهم خلافه اقتصار المصنف فى النقل عنه على جعل المكروه واسطة ولو قال الشارح على أن إمام الحرمين جعله واسطة أيضا لأفاد ذلك وكان فيه إشارة إلى الاعتراض على المصنف فلذلك قال الكمال وعجيب نقل الشارح ذلك عن بعضهم مع تصريح إمام الحرمين وأعجب من ذلك ذكر شيخنا العلامة شمس الدين البرماوى ذلك فى شرح الالفية بحثا له نعم وقع للامام فى التلخيص فى موضع آخر ان المباح حسن (قوله نظراً إلى الحسن الخ) وأما القبح فباق على تعريفه المتقدم فالمتفق عليه كون المباح واسطة تغيير تعريف المباح (قوله ترتب المدح والذم) قال الناصر الترتب لزوم شىء عن آخر وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبيح فالمراد هنا ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقوله كما تقدم ليس بظاهر وأجاب سم بان المفهوم من صنيع الشارح أن الامر بالثناء على الشىء تابع للامر بذلك الشىء وعلى هذا يكون المراد فى قوله السابق

(قول الشارح والساهى الخ) أفاد أن المراد بالمكلف الملزم بما فيه كلفة لا البالغ العاقل (قول المصنف والقبيح الخ) هذا غير القبح المتقدم عند المعتزلة ايضا فان المكروه عندهم واسطة (قول المصنف لانه لايذم عليه) أى ذما يقتضى العقاب من الشارع فهو وان جعلهما واسطة لكنه يجعل الحسن والقبح بالمعنى الذى أراده شرعيين خلافا للمعتزلة فالحسن عنده ما أمر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ماامر بذم فاعله فقوله لأنه لايسوغ الثناء عليه اى مامورا به من الشارع (قول الشارح على ان بعضهم جعله واسطة نظراً الخ) قيل أن الامام نفسه فى تلخيص التقريب والارشاد جعله واسطة فيكون له فى المباح قولين فكان الاولى للمصنف نقل هذا القول له هنا ايضا قلت قول الشارح نظرا إلى ان الحسن الخ يدفعه فان جعله واسطة بهذا النظر إنما هو فى مقام الرد على المعتزله القائلين بانه واسطة نظراً لعدم الحسن والقبح فيه بالمعنى الذى أرادوه وهو كونه فى ذاته بحيث يثاب عليه أو يذم وكلام الامام هنا فى الحسن عند الشرع وهو ماأذن فيه الشارع ومنه المباح ولذلك يسوغ الثناء عليه بخلاف المكروه فلله در هذين الامامين (قوله وأجاب سم الخ) أجاب سم بجوابين جعلهما المحشى جوابا واحداً فلا يخفى على من تأمل مافيه

(مسئلة * قوله جائز الترك الخ) أى مع وجود السبب وقيام العذر فخرج الواجب المخير على انه ليس بجائز الترك فان الواجب فيه واحد لا بعينه وهو لا يجوز تركه (قوله بمعنى الامكان العام) يعنى ان الجواز ليس بمعنى استواء الطرفين بل بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب فهو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقة جهة للقضية وليس المراد ان هنا قضية جهتها جواز بمعنى الامكان العام إذ الجواز هنا موضوع والامكان انما هو جهة القضية يعتبر حصوله بعدها وأيضا الجواز هنا شرعى والجواز بمعنى الامكان العام عقلى (قول الشارح والا لكان يمتنع الترك) دليل استثنائى حاصله لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب كان يمتنع الترك لكن التالى باطل الملازمة ظاهرة وبيان بطلان التالى انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والفرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعنى عدم الوجوب وهو المدعى ثم انك قد عرفت ان المراد بجائز الترك ما وجد سببه مع قيام المانع من الاداء فان المنفى هو وجوب الاداء كما يصرح به قول الشارح لا على وجوب الادا. ومتى وجد المانع فاما ان يمنع الحكم أو السبب فان كان الاول فظاهر عدم الوجوب وان كان الثانى فهو أولى فانه متى امتنع السبب امتنع المسبب بالاولى فعلم ان جواز الترك للاداء لمانع ينفى الوجوب قطعا فما قيل يجاب بمنع التناقض فان المنافى للوجوب جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك فى بقية الاوقات وليس هذا تناقضا لاختلاف زمنى النفى والاثبات وكذا ما قيل ان الجواز من جهة المانع والوجوب من جهة السبب كلام منشأه عدم التأمل (قوله يسمى عند المناطقة بقياس الخلف) قال التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى وشرح الشمسية ليس كل قياس استثنائى متصل بلو استثنى فيه نقيض التالى فهو قياس الخلف بل يشترط ان يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وحينئذ يكون كما استقر عليه رأى الشيخ الرئيس عبارة عن قياسين أحدهما اقترانى شرطى والآخر استثنائى متصل يستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال فحينئذ ينتج انه لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم اه واجراؤه هنا ان تقول لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت نقيضه اعنى وجوبه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال وهو اجتماع النقيضين ينتج انه لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت المحال لكن المحال اعنى اجتماع النقيضين ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب ومن البين ان الشارح انما استدل ببطلان التالى فيثبت نقيضه فيثبت المدعى كما مر فتدبر (قوله وقال اكثر الفقهاء الخ) فهو يسمى واجبا فى حال العذر مع وجوب الترك فى الحيض وجوازه فى غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الامر بالصوم باقيا ويكون القضاء ليس بامر جديد بل بالامر السابق وانما تركت الصوم لعذرها والحق انها لم تؤمر به حال الحيض وان القضاء بامر جديد لقول عائشة رضى الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم وهى سيدة الفقهاء فلو كان بالامر الاول لم تقل نؤمر (قوله مختلفا) فيه ان موضوع المسئلة ومحل النزاع هو حال العذر وقد عرفت حقيقة الحال وان الدليل

(مسئلة * جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم ممتنعه (ليس بواجب)

وبمعنى ترتب المدح والذم شرعى أن الشىء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكون الشىء مأمورا به بدليل ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المامور به وحينئذ فقوله كما تقدم تنظير للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا إلى ان الحسن ما امر بالثناء عليه كالحسن الذى تقدم فى ضمن ان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعى فانهم نظروا فيه إلى ما ذكر ولا اشكال فى هذا المعنى وليس حوالة على ما تقدم حتى يستشكل بان ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف الحوالة على التصريح بالمعنى الذى تقع الحوالة باعتباره ولم لا يكفى فى الحوالة ارادته ويكون تنبيها على ارادته اه وأثر التكلف عليه ظاهر (قوله جائز الترك) أى الذى انعقد سبب وجوبه وطرأ العذر بعده أو قبله واستمر لحينه كالصلاة فى الحيض واما الذى لم ينعقد له سبب فلا قائل بانه واجب وزاد بعض قيدا مطلقا لاخراج الواجب المخير والواجب الموسع لانه يجوز تركه فى حالة دون اخرى ولا حاجة له لان ما جاز تركه فيهما ليس الواجب وانما الواجب الاحد المبهم وهو لا يجوز تركه على انه لا يتوهم دخولهما لان المراد جواز الترك مع قيام العذر وهما لا تامل (قوله سواء كان جائز الخ) الاول كفطر المسافر والثانى كصوم الحائض واشار به إلى انه ليس المراد بالجواز استواء الطرفين بل ما هو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقة وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف وبعض الناظرين فهم من قول الناصر فهو كالامكان العام عند المناطقة انه يصح تخريج ما هنا عليه وما درى ان الجواز والامتناع هنا بالمعنى الشرعى وكذلك الوجوب والذى اعتبروه هناك هو الجواز العقلى كالوجوب والامتناع فكيف مع تخالف الاصطلاحين ينطبق ما هنا على ما هناك وايضا الجواز هنا واقع موضوع القضية والجواز بمعنى الامكان جهة للقضية معتبر حصوله بعد انعقادها

(وإلا لكان ممتنع الترك) وقد فرض جائزه (وقال أكثر الفقهاء

انعقادها ولذلك ارتبك في تقرير الامكان وخبط خبط عشواء (قوله وإلا لكان الخ) دليل استثنائي حاصله انه لولم يكن جائز الترك ليس بواجب بان كان واجبا كان ممتنع الترك لكن التالي باطل اما الملازمة فظاهرة وأما بيان بطلان التالي فقد أشار له الشارح بقوله وقد فرض الخ وبيانه انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع ان لايكون جائز الترك والغرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلملزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعني عدم الوجوب وهو المدعى وأجيب بمنع التناقض فان المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في بقية الاوقات وليس هذا تناقضا لاختلاف زمني النفي والاثبات وفي قول الشارح الآتي وجواز الترك الخ اشارة الى ذلك وجعله الناظرون هنا من قبيل قياس الخلف وليس كما زعموا بل هو كبقية الاقيسة الاستثنائية التي يستدل فيها ببطلان التالي فيبطل نقيضه فيثبت المدعى كما قررناه إذ ليس كل قياس ابطل فيه المقدم ليثبت نقيضه وهو المدعى قياس الخلف قال السعد في شرح الشمسية ولما كان القياس منحصرا في الاقتراني والاستثنائي وجب رد هذا القياس يعني قياس الخلف وتحليله الى ذلك وقد وقع فيه اختلاف عظيم والذي استقر عليه راى الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصلتين احدهما من الملازمة بين المطلوب الموضوع على انه ليس بحق ونقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة بذاتها والاخرى من الملازمة بين نقيض المطلوب الموضوع على انه حق وبين امر محال وهذه الملازمة ربما تحتاج الى البيان فينتج متصلة من المطلوب على انه ليس بحق ومن الامر المحال وثانيهما استثنائي مشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب وتلخيصه أنه لولم يتحقق المطلوب يتحقق نقيضه ولو تحقق نقيضه لتحقق المحال لكن المحال ليس بمتحقق فنقيض المطلوب ليس بمتحقق فالمطلوب متحقق اه (قوله وقد فرض الخ) ضميره المستتر يعود للشيء المتصف بجواز الترك بجردا عن صفته وإلا صار المعنى وقد فرض جائز الترك جائز الترك (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) اى خالفوا في ذلك فقالوا بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع انه يجوز لهم تركه ولم أقف على سلف للمصنف في نقل ذلك عن أكثر الفقهاء وقول الزركشي أن المصنف تبع في ذلك المحصول منتقد فان الذي في المحصول نقله عن كثير من الفقهاء لا عن اكثرهم ويعارضه في الحائض نقل الامام النووي فانه لم ينقل إلا وجها عن بعض أصحابنا ونقل مقابله عن الجمهور فقال في شرح المهذب أجمع المسلمون على انه لا يجب على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وتؤمر بتأخيره اه وقول البيضاوي قال الفقهاء مراده الكثير منهم كما في المحصول وعليه حمله المصنف في شرحه نعم نقل ابن برهان الوجوب على الحائض عن كافة الفقهاء من اصحابنا واصحاب ابي حنيفة وهو معارض بما سياتي من نقل ابن السمعاني عن الحنفية خلافه وبما سبق من نقل النووي خلافه عن الجمهور قاله الكمال واجيب بان الزركشي نقل عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني في كتابه

تام لاغبار عليه (قول الشارح المانع من الفعل) المراد بالمانع عندهم المحرم إذ الحكم ثابت عندهم فلا يمنعه المانع هو ولا سببه وفيه أن التحريم ينافي وجوب الاداء وهو المطلوب (قول المصنف وقال أكثر الفقهاء الخ) نقل هذا ابن برهان عن كافة فقهاء الشافعية والحنفية ونقل الزركشي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني ان مذهبنا يجب عليهم في الحال إلا انه يجوز لهم التاخير الى زوال العذر" واعلم أن هذا المقام يستدعي بسط المقال فنقول حاصل مافي المنهاج للبيضاوي وشرحه للصفوي والتوضيح للتفتازاني أنه قالت الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضا عليهم القضاء بقدره قال التفتازاني هؤلاء يقولون ان القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء لان الفعل الموجب في وقته بالدليل الدال عليه لا يسقط وجوبه بالعذر والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ماوجب عليه لان خروج الوقت بدون الفعل يقرر ترك الامتثال وهو ما يقرر ما عليه من العهدة فان قيل من جملة هيآت المأمور به الوقت ولا قدرة عليه بعد الفوات قلنا فيقتصر الفوات على ماتحقق العجز في حقه ويبقى أصل العبادة مقدورا ٭ فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات ٭ لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة أن يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء ولا يعصي بالتأخير لانا نقول معناه انه أمر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يكون اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء اه هذا تحقيق هذا المذهب وأما تحقيق الجواب عنه فيحتاج الى مقدمة أيضا وهي أنه قال التفتازاني في موضع آخر اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء

على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل وهو بمعنى قول الصفوى فى شرح المنهاج الوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج فى الترك فالمنع من الترك فصل للوجوب اذ به يمتاز عن اخواته وإذا كان كذلك وهم قد

قالوا ان الدليل الذى اوجب القضاء هو الذى اوجب الاداء فقد قالوا ان دليل الاداء منع من الترك فان قالوا امنع من الترك المطلق وان لم يمنع من الترك وقت العذر قلنا الكلام انما هو فى الايجاب وقت العذر وحينئذ فقول السعد فيما بقى الوجوب مع نقص فيه ممنوع إذ الشىء لا يبقى بدون جزئه ومن هنا قال العضد فى هذه المسئلة ان الجواز ينافى الوجوب قطعا وقد أشار الشارح المحقق إلى هذا بقوله وإلا لكان ممتنع الترك وبهذا يظهر ان القول بان اكثر الفقهاء يقولون ان الباقى وقت العذر هو الوجوب دون وجوب الاداء كلام لا معنى له فليتأمل وانما اطنبنا مع تقدم اشارة اليه لما رأينا فى حواشى الكتاب من الاكثار من النقول التى تجاوزوا بها مواضيعها وتركوا المسئلة ما اصاب احد منهم محل النكتة فيها والله الهادى إلى سبيل الرشاد (قول الشارح واجيب الخ) منع لكبرى القياس القائل الحائض ومن معها شهدوا الشهر وكل من شهده وجب عليه الصوم لا للاستدلال بالاية إذ الكلام على السند غير موجه ثم ان الشارح صور المتعين بصورة الدعوى لقوتهما (قول الشارح وبان وجوب القضاء الخ) منع لاقتضاء وجوب قدر الفائت وحاصله أنا لا نسلم انه يتوقف على وجوب اداء الفائت الذى اعترف به الاكثر كما تقدم تحريره بل يكفى فيه سبق إدراك السبب وقد عرفت ان هذا المنع بعد الإتمام ايهام التناقض بقوله وإلا لكان ممتنع الترك الخ

يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم اى الحيض المانع من الفعل ايضا والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتى به بدلا عن الفائت وأجيب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

الاصول ان مذهبنا يجب عليهم فى الحال الا انه يجوز لهم تأخيره إلى زوال العذر ويكفى هذا مع نقل ابن برهان سلفا للمصنف ونقل ابن السمعانى انما يعارض نقل ابن برهان بالنسبة للحنفية لا بالنسبة لاصحابنا (قوله يجب الصوم على الحائض الخ) اى فيكونون مخاطبين به فى حالة العذر بمعنى أن ذمتهم مشغولة به بخلافه على القول الاول فليسوا مخاطبين به ووجوب القضاء عليهم لانعقاد السبب فى حقهم لا لكونه واجبا عليهم فى حالة العذر (قوله وهؤلاء شهدوه) فيه اشارة لقياس اقترانى تقريره هكذا الحائض والمريض والمسافر شهدوا الشهر وكل من شهده وجب عليه الصوم فهؤلاء يجب عليهم الصوم اما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فدليلها الآية لان الموصول مع صلته فى معنى المشتق وتعليق الحكم به مؤذن بعلية مبدا الاشتقاق فيستفاد منه ان علة وجوب الصوم شهود الشهر اى حضوره ولما كان هذا الدليل معارضا بالدليل السابق احتاج أصحاب هذا القول للجواب عنه بمنع التناقض كما قررناه سابقا واشار اليه الشارح بقوله وجواز الترك لهم الخ (قوله المانع من الفعل) المنع فى هذا وفى قوله اللذين لا يمنعان الخ لا يراد به المنع الحسى لظهور انتفائه ولا المانع المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم لان الحكم وهو الوجوب ثابت عندهم فتعين ان المراد المحرم اى سبب التحريم لكن يرد حينئذ على عموم قوله المرض والسفر ما أدى إلى التلف منهما فانه محرم اهـ ناصر والجواب أن المراد المحرم تحريما بحيث لو وقع كان فاسدا غير مجزىء وهذا ليس إلا فى الحيض اما المسافر والمريض فانهما يصح صومهما فى هذه الحالة ويجزىء مع التحريم كالصلاة فى الارض المغصوبة (قوله أيضا) أى كما انه عذر فى الترك وهذا راجع لقوله اما ممتنعة وقوله والمرض الخ راجع إلى قوله سواء كان جائز الفعل (قوله ولانه يجب الخ) عطف على معنى الكلام الذى قبله أى فوجب عليهم لشهودهم الشهر ولوجوب القضاء وهذا دليل ثان للاكثر حاصله ان القضاء واجب عليهم بقدره اى بقدر ما فاتهم من الايام وهو واجب فيكون الاصل واجبا لانه لا يؤتى ببدله إلا إذا كان هو واجبا فيكون الصوم واجبا فى حقهم حالة العذر وهو المطلوب وما قالوه هنا من ان الاستدلال بالاية على الوجوب فى محل العذر غير صحيح المقتضى ذلك ان الاستدلال وقع بالآية مع انها ذكرت سندا لكبرى القياس ومعلوم أن الكلام على السند غير موجه من طرف المانع وليس مما نحن فيه فالوجه ما قلنا انه منع لكبرى القياس (قوله موجب) أى سبب للوجوب عند انتفاء العذر لا مطلقا والعذر قائم هنا (قوله وبان وجوب القضاء) جواب من طرفهم أيضا عن الدليل الثانى حاصله أنا لا نسلم ان وجوب القضاء يقتضى أصل الوجوب بل المدار على تحقق سبب الوجوب وهو شهود الشهر وقد حصل وبحث فيه الناصر بانه لا يلاقى ما أجيب به عنه وهو الدليل الثانى لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء

(قول الشارح لاعلى وجوب الاداء) أى الذى قال به الأكثر لما عرفت أنهم قالوا أن القضاء يجب بالدليل الذى أوجب الاداء وحينئذ يستقيم قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلا الخ واندفعت شكوك الناظرين (قول الشارح لقدرة المسافر الخ) فيه أن المانع تحقق الجواز المقتضى دفع الوجوب وهو فى المسافر وغيره سواء لاعدم القدرة (قول الشارح يجب عليه أحد الشهرين) أى فالواجب هو القدر المشترك كما فى خصال الكفارة بمعنى أن الشارع رتب الوجوب على ارادته فايهما فعله وقع واجباً أما خصوص الشهر الاول إن لم يرد صومه فليس بواجب بل جائز الترك وحينئذ فلا اختلاف بين قول الامام والقول الاول الصحيح فى المسافر إذ الشهر الاول ان تعلقت إرادته بصومه وصامه لم يكن جائزا لترك بل واجب الفعل كما نص عليه التفتازانى فى التوضيح إنما الاختلاف بينهما فى التفرقة بين المسافر وغيره وقد عرفت أنه لا وجه للتفرقة بينهما فليتأمل (قول المصنف والخلاف لفظى) أى من حيث الجواز والوجوب كما بينه الشارح بقوله لان ترك الخ فلا ينافى ترتب فوائد أخرى ليست محل الاختلاف فاندفع ما فى الحاشية (قوله هل يجب التعرض للأداء)أى على القول بوجوب التعرض لذلك ولعل الصواب أن يقال أن الفائدة تظهر على القول بوجوب التعرض لذلك فتأمل (قوله واعلم الخ) قد عرفت أن مبنى الخلاف أن القضاء وجب بموجب الاداء او بادراك السبب فتامل

لاعلى وجوب الاداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الأداء فى حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعاً والمريض حسا فى الجملة

القضاء بقدر الفائت واجب كبدله وإلا لم يكن بدلا بل فعلا مقتضياً وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشىء آخر لا تعلق له بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه اهـ قال سم وهو اشكال حسن ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء فى قوله بأن وجوب القضاء الخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعنى كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته فحاصل الجواب لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق إدراك سبب الوجوب أى لم لا يجوز أن يكون مجرد ادراك سبب الوجوب مصححاً لكون القضاء بقدر ما فات والبدلية إذ يكفى فى تحققها أنه كان يجب لولا العذر ولا بد لنفى ذلك من دليل (قوله لاعلى وجوب الاداء) فيه بحث لان وجوب الاداء ان أريد به الوجوب فى الجملة أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله وإلا الخ وان أريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقاً قاله الناصر قال سم وجوابه باختيار الشق الثانى وقوله لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب الخ قلنا الحصر فى قوله إنما يتوقف إضافى أى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على القاضى بل يكفى فيه استدراك سبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع أنه ذكر فى تعريف القضاء الوجوب فى الجملة لانه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وإن تحقق الوجوب فى الجملة بل قد ينتفى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لادراك السبب كالوعم العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقاً مع وجوب القضاء على من أدرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقياً وأن لا يتوقف إلا على إدراك السبب لان القضاء دائر معه وجودا وعدما بخلاف الوجوب فى الجملة (قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر) أى بناء على أن علة وجوب القضاء وجوب الأداء على القاضى كما يدل عليه آخر كلامه اما على أن العلة فى وجوب القضاء الوجوب فى الجملة فلا يتأتى ذلك (قوله لعدم تحقق وجوب الاداء الخ) ان أراد لعدم تحققه فى هذه الحالة فلا يلزم منه نفى الوجوب فى حد ذاته ألا ترى أن المعسر بالدين لا يجب عليه الاداء فى هذه الحالة مع الحكم بأنه واجب عليه وفى حال العسر لا يوصف بالوجوب تأمل (قوله وقيل يجب الصوم الخ) نقله ابن السمعانى عن الحنفية (قوله حسا أو شرعاً مطلقاً) واقتصر عليه لأجل أن يبين أنه فى الجملة (قوله فى الجملة) أى لا فى التفصيل وبيان ذلك أن المريض قد لا يمكنه الصوم لعجزه عنه وقد يمكنه لكن مع مشقة تبيح الفطر فاذا قيل أنه عاجز عن الصوم حسا على الاجمال صح ذلك نظرا الى عجزه فى احدى حالتيه وان كان لا يصح نسبة العجز اليه تفصيلا

(وقال الامام الرازى) يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فايهما اتى به فقد اتى بالواجب كما فى خصال كفارة اليمين (والخلاف لفظى) اى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا (وفى كون المندوب مامورا به) اى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على ان امر حقيقة فى الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى ورجحه الامام الرازى أو فى القدر المشترك بين الايجاب والندب أى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى اما كونه مامورا به بمعنى انه متعلق الامر اى صيغة افعل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز فى الندب ام حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتى (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) اى من هنا وهو ان المندوب ليس مكلفا به اى من اجل ذلك (كان التكليف الزام مافيه كلفة) من فعل أو ترك (لا طلبه) أى طلب مافيه كلفة على وجه الالزام أو لا

لعدم عجزه فى الحالة الاخرى قاله الكمال (قوله وقال الامام الرازى الخ) هذا القول موافق لما قبله فى الحائض والمريض ومخالف للاول لانه يقول الشهر الحاضر لا يجب لا بنفسه ولا بطريق البدل ويمكن ان يقال بمثل قول الامام فى المريض لان عذره كالمسافر وهو المشقة الا ان يفرض فى مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه او عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه وان كان حراما (قوله احد الشهرين) فيخاطب حال سفره بالاحد الدائر فيكون من قبيل الواجب المخير بخلاف ماقبله فانه يخاطب برمضان وجواز التاخير للعذر (قوله دون المعنى) اى فلا ثمرة له وفيه ان له ثمرة فقد نقل ابن الرفعة ظهور فائدته فى وجوب التعرض للاداء والقضاء فى النية ونوقش (قوله اى مسمى بذلك حقيقة) اشار به الى ان محل الخلاف كونه يسمى مامورا به تسمية حقيقية لا كونه متعلق الامر أى صيغة افعل إذ لا خلاف فيه (قوله مبنى على ان ا م ر) كتبت مفككة الحروف للاشارة الى ان المراد هذه المادة حيثما وجدت فى فعل او مصدر أو مشتق (قوله كصيغة افعل) ليس التنظير بها فى أنها حقيقة فى الايجاب بقرينة قوله فيما ياتى سواء قلنا انها مجاز فى الندب الخ بل التنظير فيها انما هو فى ان امر حقيقة فيها (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) لانه ليس ملزوما به فيجوز تركه ومقابل الاصح انه مكلف به بمعنى انه مطلوب بما فيه كلفة وحينئذ لا خلاف فى المعنى بل الخلاف لفظى مبناه الخلاف فى تفسير التكليف وانما تعرض لذلك ولم يكتف بالعلم بالخلاف فيه من ذكر الخلاف فى التكليف كما ترك التعرض للمكروه وخلاف الاولى اكتفاء بذلك لوقوع الخلاف بينهم فى خصوص المندوب ولم يقع فى خصوص المكروه وخلاف الاولى (قوله ومن ثم الخ) صريح فى أن تعريف التكليف بما ذكر مترتب على انتفاء التكليف بالمندوب مع ان الامر بالعكس وهو ماسلكه المصنف والعضد فى شرح المختصر وقد يقال ان بينهما تلازما مصححا الترتب كل منهما على الآخر وإن كان الاظهر العكس (قوله وهو ان المندوب) فيه تعريض بالاعتراض على المصنف حيث لم يقل الشارح والمباح وان قوله اى الاصح لمجاراة كلام المصنف وخص المندوب دون المباح لان المباح لا دخل له فى العدول عن احد التعريفين الى الآخر وقال سم بل يتوقف عليه أيضا لانه لو كان

(قول الشارح أى مسمى بذلك حقيقة) اعلم أنه لا نزاع فى أنه يتعلق بالمندوب صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازا أى سواء كان استعمالها فى الطلب على وجه الندب حقيقة أو مجازا بناء على أنها أى صيغة افعل موضوعة للطلب الجازم أو لمطلق الطلب وانما النزاع فى أنه هل يطلق عليه لفظ المامور به حقيقة (٢٢٢) ولا خفاء فى أنه مبنى على ان امر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك بينه وبين الندب ومن هنا ظهر انه لا وجه لجعل هذه المسئلة مستقلة بل المناسب ان يجعل المسئلة ان امر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك ثم يفرع عليها ذلك الا ان المصنف تابع ابن الحاجب فى ذلك وأشار الشارح الى الاعتراض بقوله مبنى على ان امر (قوله متعلق الامر) أى صيغة افعل أى المستعملة فى الطلب غير الجازم سواء كان ذلك الاستعمال حقيقيا او مجازيا (قوله لا خلاف فيه) لانه متعلق به الصيغة المسماة أمرا بلا خلاف (قول الشارح كصيغة افعل) اى فانها تسمى أمرا حقيقة اى تسمية حقيقية لا مجازية سواء استعملت فى طلب جازم أو لا وعبارة السعد فى التلويح هكذا الخلاف فى ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة فى الندب كما فى قوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز لا فى أن استعمال صيغة الامر فى الندب حقيقة او مجاز فانه خلاف آخر وهذا أى الخلاف الاول ماذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخى وأبى بكر الرازى وقال فى حواشى العضد من يجعل امر للطلب الجازم أو الراجح يجعل المندوب مامورا به ومن يجعله للجازم فقط يسمى المندوب مندوبا اليه لا مامورا أى مطلوبا طلبا جازما وان كان متعلقا لما يسمى صيغة أمر عند النحاة وأهل اللغة (قول الشارح سواء قلنا انها مجاز) فانها صيغة أمر استعملت استعمالا مجازيا تدبر (قول الشارح اى الاصح ليس مكلفا به) يقتضى انه قيل انه مكلف به من حيث

المباح

(خلافاللقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قوله بالثانى فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث اعتقاد اباحته تتميما للاقسام والافغيره مثله فى وجوب الاعتقاد (والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب) وقيل انه جنس له لانهما ماذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح أيضا بفصل الاذن فى الترك على السواء

المباح مكلفا به ما صح ان التكليف الزام ما فيه كلفة لان المباح لا الزام فيه فيكون التعريف غير جامع اه ويرد عليه التكليف بالمباح على القول به انما هو من حيث الاعتقاد وهو واجب فيكون ملزوما به فيدخل من هذه الحيثية (قوله خلافا للقاضى أبى بكر) قال امام الحرمين فى البرهان فاما التكليف فقد قال القاضى أبو بكر انه الامر بما فيه كلفة والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة فان جمعتهما قلت الدعاء الى ما فيه كلفة وعد الامر على الندب والنهى عن الكراهة من التكليف والاوجه عندنا فى معناه انه الزام ما فيه كلفة فان التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف والندب والكراهة يفترقان بتخيير المخاطب والقول فى ذلك قريب فان الخلاف فيه آيل الى المناقشة فى عبارة نعم الشرع يجمع الواجب والندب والحظر والكراهة فاما الاباحة فلا يحتوى عليها معنى التكليف وقال الاستاذ رحمه الله انها من التكليف وهى هفوة ظاهرة ثم فسر قوله بانه يجب اعتقاد الاباحة والذى ذكره رد الكلام الى الواجب وهو معدود من التكليف وهو موافق عليه * فان قيل هل تعدون الاباحة من الشرع قلنا نعم هى معدودة على تأويل ان الشرع ورد بها اه بلفظه (قوله كالواجب والحرام) ذكرهما وان كان متفقا عليهما مع ان المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى ليرجع الى الاربعة الاشارة بقوله (قوله تتميما للاقسام) متعلق بقوله زاد او بقوله فقال وقوله والا اى وان لم نقل ان زيادته لتتميم الاقسام فلا يصح ذكره لان غيره مثله فى وجوب الاعتقاد (قوله ان المباح ليس بجنس للواجب) بل هو نوعان لجنس وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى فهما مفهومان متباينان كالانسان والفرس وأحد المتباينين لا يصدق على الاخر فلو كان جنسا له لوجب صدقه عليه كصدق الحيوان على الانسان (قوله لانهما ماذون فى فعلهما) افاد هذا التعليل ان المباح والواجب اندرجا تحت امر كلى وهو انما يفيد أن الاباحة قسم للواجب وليس هو المدعى والتعليل الذى يفيده هو ان المباح يصدق على الواجب صدق الجنس على نوعه والجواب ان محط التعليل قوله واختص الواجب الخ (قوله بفصل المنع من الترك) اى فيكون مندرجا تحته ممتازا عنه بهذا الفصل وقوله بفصل المنع الاضافة بيانية (قوله قلنا واختص المباح الخ) أى فلا يصح أن يكون جنسا له ولا يصح إلا إذا أخذ المباح على عمومه فحيث وجد فى كل واحد منهما فصل مباين للآخر كانا متباينين تباينا كليا لا يصدق شىء منهما على الآخر فهما نوعان لفعل المكلف الماذون فيه (قوله على السواء) أى حالة كون المباح الواجب سواء فى

ذاته وهو مقتضى قول العضد قال الاستاذ الاباحة تكليف ولا يخفى بعده او يحمل على انه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته اه فتعبيره باو يفيد أن ما قبله صحيح إلا انه بعيد وتبع العضد فى ذلك ابن الحاجب فلعل المصنف تبعهما ووافقه الشارح أولا حيث قال أى الاصح الخ مسايرة له ثم بين بطلانه بقوله وزاد الاستاذ الخ فأفاد أن الاستاذ يخالف فيه من حيث كونه مباحا وقد أخذ الشارح هذا من امام الحرمين فى البرهان حيث نقل قول الاستاذ ونقل تفسيره بما قاله الشارح عنه ايضا والله أعلم باسرار كلام عباده (قول الشارح تتميما للاقسام) ولانه يشتبه بالبراءة الاصلية بخلاف غيره (قول الشارح لانهما مأذون الخ) به يندفع انه لو كان جنسا له لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر البطلان وهذا هو وجه القول الاصح الذى فسر المباح بالمخير فيه تدبر (قوله ايضا لانهما ماذون فى فعلهما) عبارة ابن الحاجب المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح قال العضد فى شرح قوله ماذون الخ قالوا الماذون فى الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير ماذون فى تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك اه وهو بمعنى قول الشارح لانهما ماذون فيهما الخ إذ معناه لانهما حاصل فيهما الماذون فى الفعل وهو تمام المباح وجزء الواجب فيصدق الاول على الثانى فاندفع ما فى الحاشية وما قاله الناصر أيضا من ان الخلاف واقع فى المباح بمعنى المخير فى فعله وتركه (قوله على السواء) يصح ان يرجع للاذن فى الترك أى مستويا مع الاذن فى الفعل

(قول الشارح فلاخلاف فى المعنى) تفريع على تعليل المخالف ورده تدبر (قوله لبيان المراد) لان المفاد بدليل الكعبي (قول الشارح ومايتحقق بالشيء الخ) هذا مابه يتم دليل الكعبي وإن كان مذكورا فى كلامه جوابا لسؤال فان أصل دليله السكوت وترك القذف وتركه واجب فالسكوت واجب ومالايتم الخ قال العضد كانه جواب مايقال السكوت ليس الترك بل الترك يحصل به فأجاب بذلك واعلم أنه أورد على الكعبي أنه لايلزم من وجوب شيء وجوب مايحصل به إذا تعددت أمور كل منها محصل له وليس هذا التزاما لانه واجب مخير لان المخير لابد ان يكون واحدا من أمور معينة بان يعين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ويرد بان احدها يتم به الواجب قطعا ومايتم به الواجب واجب وفيه أنه إن اراد بالواجب ماتعلق به إيجاب الشارع فممنوع وإن أراد به أنه لابد منه لاجل تحصيل الواجب فسلم لكن لايفيد إذ الكلام فى الواجب شرعا وهو ماتعلق به الخطاب ولم يتعلق بذلك وأورد عليه ايضا انا لانسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذى هو واجب لان ترك الحرام هو الكف المكلف به فى النهى والكف عن شيء يقتضى ان يقصد وأن يخطر ذلك الشيء بالبال فمن لم يقصد الكف عن شيء وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلايكون آتيا بترك الحرام الذى هو الواجب وإن كان غير آثم لعدم فعل المنهى عنه فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أوغيره غير لازم وقد تقدم نقل هذا عن المصنف فى بحث تكليف الغافل وأما ماقيل من أنه إذا اجتمع الكف والمباح مثلا فالواجب لايقارنه ففيه أنه لايتم إلا به فهو واجب وكذا ما قيل أن هذه الدعوى والدليل فى مصادمة الاجماع فلا يسمعان لما قال الكعبي أن دليلنا قطعى فيتأول الاجماع بان المباح غير واجب لذاته وإن وجب لغيره وهكذا وأورد عليه أيضا أن الصلاة حرام إذا ترك بها واجب قال ابن الحاجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين (قوله وأراد بالواجب المخير) عرفت مافى هذه الحاشية بتمامها مماسبق فلا نعيده إلا أن قوله فظهر الخ كالذى قبله اشتباه لان ذلك التوقف

فلاخلاف فى المعنى إذ المباح بالمعنى الأول أى المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثانى أى المخير فيه وهو المشهور غير جنس له اتفاقا (و) الاصح (انه) اى المباح (غير مامور به من حيث هو) فليس بواجب ولامندوب وقال الكعبي أنه مأمور به أى واجب إذ مامن مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكوت ترك القتل ومايتحقق بالشيء لايتم إلابه وترك الحرام واجب ومالايتم الواجب إلابه فهو واجب كما سيأتى فالمباح واجب ويأتى ذلك فى غيره

اختصاص كل بقيد أو حال من الاذن فى الترك أى حاله كونه مساويا للاذن فى الفعل (قوله فلاخلاف فى المعنى) تفريع على مجموع تعليل المخالف ورده وحاصله ان المباح بمعنى الماذون فيه جنس للواجب واما بمعنى المخير فى فعله وتركه فهو مقابل له ويستحيل أن يكون جنسا له لان مفهومه التخيير بين الفعل والترك ومفهوم الواجب اعتبر فيه منع الترك ويجب تحقق مفهوم الجنس فى نوعه فلو كان جنسا له للزم اجتماع النقيضين وحينئذ فللمباح استعمالان فلم يتوارد القولان على محل واحد وماقاله الناصر ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير فى فعله وتركه وانه لامعنى له غيره معارض بماقاله القرافى فى شرح المحصول لو فسرت الاباحة برفع الحرج عن الاقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولايخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير المتقدمين وإنما فسرها بمستوى الطرفين المتاخرون نعم اعتراضه بأن ماقاله الشارح يفضى إلى أن قول المصنف والاصح غير صحيح متوجه إلا أن يقال أن التصحيح باعتبار كون الاول موافقا للمشهور ولايخفى ضعفه (قوله وهو المشهور) الضمير للمعنى الثانى (قوله من حيث هو) أى من حيث هو مباح لان حيث لاتضاف إلا إلى الجمل * واعترض بأنه يوهم تقييد محل الخلاف بذلك وليس كذلك فاللائق ان يقول وانه غير مامور به اى من حيث هو فالخلف لفظى كالتى قبلها تنبيها بالفاء وأى على وجه كونه لفظيا مع إفادة كون الخلاف فى التى قبلها أيضا لفظيا وأجاب سم بان هذا الايهام مندفع بقول المصنف والخلف لفظى فانه صريح فى عدم اتحاد محل الخلاف فيكون قول المصنف من حيث هو بيان منه لمرادهم اه وقد يقال أن الحيثية للاطلاق فلا يرد شيء (قوله أى واجب) فسر المامور به بالواجب مع ان المامور به اعم من الواجب والمندوب لان الواجب هو الذى ينتجه دليل الكعبي (واعلم) أن دليل الكعبي المنقول عنه هكذا فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فأورد على الصغرى أنا لانسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام بل هو شيء يحصل به ترك الحرام فان أجيب بان المراد كذلك منعت الكبرى بانه لايلزم من وجوب الشيء وجوب المعين الذى يحصل الواجب به إذ يمكن حصوله بغيره وهنا كذلك لامكان ترك الحرام بفعل غير المباح فاجيب عن هذا المنع بان المراد الواجب المخير بمعنى ان الواجب فى ترك الحرام هو ذلك المباح او غيره مما يتحقق فيه ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الامور التى يتحقق بكل منها الواجب الذى هو ترك الحرام لا من حيث خصوصه

لايثبت المدعى إذ المدعى عكسه وهو ان كل مباح يتوقف عليه ترك حرام وقد عرفت أنه قد يوجد المباح ولا يوجد الترك فتأمل (قول المصنف والخلف لفظى) اى لو صحت مقالة الكعبى فغيره لايخالفه فيها اذ الغير انما يقول المباح غير واجب بالنظر لذاته فلا يضره ان يقول انه واجب نظرا للعارض فجعل الخلف لفظيا وان غيره لايخالفه مبنى على (٢٢٥) فرض الصحة والافقد تقدم بطلان مقالة الكعبى فكيف يوافقه غيره فتدبر (قول المصنف أيضا والخلف لفظى) ومعنى الاصح حينئذ ان التعبير المبنى عليه الاصح هو الاوفق بالنظر فان الكلام فى المباح من حيث مايعرض فان النظر حينئذ ليس فى المباح من حيث هو مباح وكذلك كون معنى المباح مستوى الطرفين أولى من كونه لمأذون لأن ذاك هو الجامع المانع دون غيره وعلى هذا القياس فان قلت المباح من حيث هو لا يتأتى القول فيه بانه واجب أو جائز فان المطلق من حيث هو مطلق لايكون مقيدا وكل من القولين قيده بقيد اما بحسب ذاته أو بحسب مايعرض قلت المراد بالحيثية بيان ملحظ القول الاصح لا الاطلاق الذى هو قيد فى محل الخلاف ولا التقييد كذلك فتأمل (قول المصنف وان الاباحة حكم شرعى) قيل انه مكرر مع ماتقدم فى قوله ولا حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة وفيه

كالمكروه (والخلف لفظى) اى راجع إلى اللفظ دون المعنى فان الكعبى قد صرح بما يؤخذ من دليله من انه غير مأمور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره ومن أنه مأمور به من حيث ماعرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لايخالفه فى ذلك كما اشار اليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الاصح (ان الاباحة حكم شرعى) إذ هى التخيير بين الفعل والترك

خصوصه ويرد عليه ان المخبر يجب ان يكون واحدا من امور معينة لا يقال يكفى التعيين النوعى وهو حاصل بكونه واجبا اومندوبا او مباحا * قلنا لابد فى التعيين النوعى من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا إذ لايكفى مجرد اعتبارى من الاعراض العامة والشارح رحمه الله لما رأى توجه المنع على الصغرى عدل إلى الاسلوب الذى ذكره ثم انه طوى الصغرى وذكر ثلاث مقدمات تتوقف عليها الاولى ان كل مباح يتحقق به ترك حرام الثانية ترك الحرام واجب الثالثة مايتحقق به الشىء لايتم إلا به واما قوله ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب فهو الكبرى فنظم القياس على ماقرره هكذا المباح شىء لايتم الواجب إلا به وكل شىء لايتم الواجب إلا به فهو واجب ينتج المباح واجب (قوله كالمكروه) فانه مامور به من حيث انه يترتب على تركه محرم ومثله الواجب والمندوب بالاولى قالوا ويتحقق بالحرام ايضا فيعتبر فيه الجهتان كالصلاة فى ارض مغصوبة وفى كون الحرام المتلبس به ذا جهتين توقف لما فيه من التهافت فانه يتضمن حينئذ طلب فعل ومنع وليس كالصلاة فى الارض المغصوبة فالاولى ان يقال ان درجات الحرام متفاوتة كالسكر مثلا والقتل فيجعل الاول وسيلة لدفع الثانى وكقبلة الاجنبية لترك الزنا بها مثلا فيدفع اشد الضررين باخفهما ويبقى النظر فيما اذا تساويا واجابوا عن هذا الدليل باجوبة منها انا لانسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذى هو واجب لان ترك الحرام هو الكف المكلف به فى النهى والكف عن شىء يقتضى ان يقصد وان يخطر ذلك الشىء بالبال فمن لم يقصد الكف عن شىء وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلايكون آتيا بترك الحرام الواجب وان كان غير آثم فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وان اجتمعا فالواجب الكف لا مايقارنه من مباح او غيره ومنها ان هذه الدعوى والدليل فى مصادمة الاجماع فلا يسمعان للاجماع على ان المباح والواجب قسمان متباينان وان الاول جائز الترك دون الثانى ومنها انا لانسلم ان ماهو ترك الحرام يكون واجبا وانما يكون واجبا اذا حمد فاعله وذم تاركه فالفعل الذى زعمت انه فعل المباح وترك الحرام ان قصد به التعبد فلا نسلم انه فعل المباح لان المباح لايحمد فاعله وهذا يحمد فاعله وهو قريب من الاول (قوله والخلف لفظى) ظاهر تقرير الشارح انه راجع للخلف بين الكعبى وغيره وان كون الخلف الذى قبله لفظيا مما افاده الشارح وكان مستنده فى ذلك كون المصنف اشار فى شرح المختصر إلى ان الخلف لفظى فى مسئلة الكعبى ولم يتعرض لمثل ذلك فى التى قبلها والاولى حمل الخلف فى عبارة المصنف على الخلف فى كل من المسئلتين لانه اكثر فائدة ولا مانع من الحمل عليه قاله الكمال (قوله قد صرح) اى فى بعض كتبه (قوله كما اشار اليه المصنف) من هنا اخذ سم جوابه عن بحث الكمال السابق وعلى هذا يكون التعبير بالاصح بمعنى الاولى وإلا اذا كان الخلاف لفظيا لاخلاف فى المعنى (قوله إذ هى التخيير بين الفعل والترك) اشار به مع قوله فى تعليل مقابل الاصح بقوله إذ هى انتفاء الحرج عن الفعل والترك إلى ابتناء الخلاف المذكور على الخلاف فى تفسير الاباحة وبهذا يظهر ان القولين لم

 ان الخلاف السابق ليس مبنيا على تفسير الاباحة إذ هى على كلا القولين بمعنى التخيير كما يعلم مامر إذ الكلام هناك فى ثبوت الاحكام عند الشارع قبل ورود خطابه ولو كانت هناك بمعنى عدم الحرج لم تكن حكما عند الشارع واما هذا الخلاف فهو مبنى على الخلاف فى تفسير الاباحة ولهذا اختصت الاباحة هنا من بين الاحكام إذ لم يقع خلاف فى تفسير باقى الاحكام

المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا إذ هى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الأصح (أن الوجوب) لشيء (إذا نسخ) كان قال الشارع نسخت وجوبه (بقى الجواز) له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه من الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه إذ لا قوام للجنس بدون فصل ولا إرادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى إذ لا دليل على تعيين أحدهما (وقيل) الجواز الباقى بقومه (الاباحة) إذ بارتفاع الوجوب ينتفى الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالى لا يبقى الجواز لان نسخ الوجوب يجعله كان لم يكن

يتواردا على محل واحد فلا خلاف فى المعنى فلو أخر المصنف قوله والخلف لفظى عن هذه المسئلة ليعود اليها ايضا كان اولى (قوله إذ هى انتفاء الخ) فان انتفاء الحرج لا يتوقف على الشرع لانه يحصل بالسكوت بخلاف التخيير ولو فسر هذا البعض الاباحة بالتخيير ما صح له نفى أنها حكم شرعى ولذلك قيل الخلاف لفظى هنا ايضا واورد الناصر على التعريف انه يشمل المكروه واجاب سم بان المراد بالحرج ما يشمل اللوم وأورد أيضا أن الاباحة فعل وانتفاء الحرج انفعال فلا يصح التفسير وأجاب سم بانه لا مانع من نقل الاصطلاح ما هو فعل إلى ما هو انفعال (قوله إذ نسخ) اى مع عدم بيان ما نسخ اليه فان بين اتبع (قوله بما) الباء بمعنى مع وما واقعة على فصل (قوله إذ لا قوام) أى تحقق ضرورة انتفاء المعلول لانتفاء علته لان الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس فيستحيل وجود الجنس مجردا عن الفصل وقد قال فى شرح المطالع كون الفصل علة لحصة النوع مما لا شك فيه لان الجنس إنما يتحصص بمقارنة الفصل فما لم يعتبر الفصل لا يصير حصة (قوله للجنس) وهو الاذن فى الفعل فانه قدر مشترك بين الايجاب والندب والاباحة والكراهة (قوله عدم الحرج) أى عدم الاثم فلا يرد بحث الناصر بان عدم الحرج يخرج المكروه فلا يصح شمول الجواز له وحاصل رده ان الجواز بالمعنى الاعم وهو عدم الاثم (قوله وقيل الجواز) هذا يقتضى انه عطف على قوله اى عدم الحرج فالخلاف فى التفسير وليس مقابلا لقوله بقى الجواز ويأتى مقابله فى قوله وقال الغزالى (قوله ينتفى الطلب) بناء على ان النفى ينصب على القيد والمقيد معا وإن كان خلاف الغالب من انصبابه على القيد (قوله فيثبت التخيير) بناء على ان الغالب انصباب النفى على القيد (قوله كان لم يكن) اى كان لم يوجد وجوب (قوله

فاندفع البحث بلا تكلف * ثم اعلم أن معنى هذا الكلام أنه اختلف فى مفهوم لفظ الاباحة فى عرف الشرع فنحن نقول هو التخيير فيكون حكما شرعيا وهم يقولون هو انتفاء الحرج فلا يكون شرعيا قاله السعد فى حاشية العضد وبه يعلم أن الخلاف وارد على شيء واحد فلا يكون لفظيا فان نظر إلى الظاهر من ان الخلاف فى انها حكم شرعى اولا كان لفظيا وكذلك مسئلة المباح ليس بجنس للواجب والشارح ترك البيان هنا إحالة على ما هناك (قوله فان تحكيم العقل الخ) قد عرفت ما فيه فتدبر (قول المصنف بقى الجواز) أى بقى موجودا خارجيا إذ هو المحتاج إلى فصل بخلاف الوجود الذهنى وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل وهو باطل ومعنى كونه موجودا انه متعلق خطاب الشارع ولا يتعلق الخطاب بما لا يكون متحصلا مطابقا لماهية نوع بان يكون عينه فى الوجود (قول الشارح الذى كان فى ضمن وجوبه) لان الجواز عبارة عن الاذن فى الفعل مع الاذن فى الترك والاذن الاول فى ضمن الوجوب دال عليه دليله بلا معارض له فيه فيبقى بعد نسخ الوجوب إذ نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك لكنه لا يبقى بدون مقومه فلا بد أن يخلف المنع من الترك شيء يقومه وهو الاذن فى الترك المتحقق فى أى فرد مما عدا ما نسخ هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج (قول الشارح الذى خلف المنع منه) إنما خلفه هذا بخصوصه لانه ضده دون غيره فبانتفاء أحدهما يثبت الاخر (قول الشارح ولا إرادة ذلك الخ) أى إرادة أنه بقى الاذن مع مقومه وقد يكون ذلك المقوم فصل الكراهة أو خلاف الاولى إذ كل منهما صالح لان يخلف المنع من الفعل وقوله قال أى عدم الحرج إذ هو متناول لكل واحد مما بقى تدبر (قول الشارح من الاباحة أو الندب أو الكراهة) قد تقرر أنه لا بد لكل واحد من هذه الثلاثة من دليل خاص والغرض أنه لا دليل هنا ولو فرض وجوده لما فليس الكلام فيما يؤخذ من الدليل بعد النسخ بل فيما يؤخذ من نفس النسخ فلعل المراد من بقاء ذلك بقاء ما يتحقق به كل واحد منها وهو المعنى العام الصالح لذلك على البدل على فرض وجود دليل فليتامل (قوله لاستحالة وجوده) اى خارجا (قوله بناء على انه علة له) اى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع فحينئذ يمكن كونه باقيا مدلولا عليه بالخطاب بعد نسخ الوجوب فتأمل (قوله والفرض خلافه) لفرض انه بقى مدلولا عليه بدليل الوجوب (قوله واجاب سم بما حاصله الخ) يؤيده قول الشارح الذى خلف المنع فان المراد بما خلفه نقيضه ولا شك فى مناقضة الكراهة للمنع تدبر (قول الشارح وقيل الجواز الباقى الخ) هذا يقتضى انه عطف على قوله اى عدم الحرج فالخلاف فى التفسير وليس مقابلا لقوله بقى الجواز بل مقابله فى قوله وقال الغزالى الخ (قوله الشارح بجعله كان لم يكن) اى لان

الوجوب ماهية فبالنسخ ترتفع ولاقيود هنا حتى ينظر اليها قال بعضهم وهذا هو الراجح لكنه يخالف ترجيح المصنف (قول الشارح لكون الفعل مضرة) هذا بيان لحكمة التحريم والاباحة لاعلة مثبتة للحكم فالمراد بقوله ما كان قبله اى بعد البعثة فاندفع مايتوهم من انه جار على طريق الاعتزال وبعبارة اخرى لكون الفعل مضرة أى مع النهى العام عن المضرة نحو لاضرر ولاضرار والدليل العام للمنفعة نحو خلق لكم مافى الارض كما مر فليس قولا بالحسن والقبح تدبر ﴿ مسئلة قول المصنف الامر بواحد مبهم الخ ﴾ قيل المراد الامر اللفظى لا النفسى لانه الايجاب فيتحد الموضوع والمحمول وأجيب بانه لامانع ولا اتحاد لان الايجاب لواحد مبهم يمكن ان يوجب احدهما معينا او الكل فيكون تعلقه باحدها ظاهرا وحينئذ يفيد الحمل فيكون المعنى حينئذ إيجاب واحد لابعينه ظاهرا يوجبه واقعا فتدبر وأقول لاحاجة إلى ذلك بل الايجاب فى الظاهر تعلق بذات الواحد غير (٢٢٧) المعين لكن لما لم يصح لان الواجب

ويرجع الامر لما كان قبله من تحريم أو اباحة أى لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتى فى الكتاب الخامس * ﴿مسئلة الامر بواحد﴾ مبهم (من اشياء) معينة كما فى كفارة اليمين فان فى ايتها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لابعينه) وهو القدر المشترك

لما كان قبله) أى قبل الوجوب (قوله من تحريم) الظاهر أن المراد التحريم الشرعى والاباحة الشرعية لا التحريم والاباحة الثابتتان قبل ورود الشرع كما تقوله المعتزلة ولا ينافيه مابعده لانه حكمة الحكم لاعلة مثبتة له كما يقوله المعتزلة (قوله الامر بواحد) فيه ان الامر بواحد معناه هنا ايجابه فيتحد المحمول والموضوع وذلك مانع من الحمل والجواب انه يحمل الامر على اللفظى بقرينة قوله يوجب دون ايجاب هذا ملخص مافى الناصر وقال سم يصح ان يحمل فيهما على اللفظى أو النفسى لكن الاول بحسب الظاهر والثانى بحسب الواقع اى الامر بواحد مبهم ظاهرا يوجب واحدا لابعينه فى الواقع وقوله يوجب لايعين الحمل على اللفظى لانه من قبيل الاسناد للمصدر مبالغة أو معناه يثبت أو يستلزم اه وفيه انه لامعنى للظاهر إلا الامر اللفظى ولا للواقع إلا الامر النفسى فلم يخرج عما قاله الناصر (قوله مبهم) اى فى الظاهر فيجامع الاقوال الاتية (قوله من أشياء معينة) أى بنوعها كما فى خصال الكفارة أو بشخصها كقول الشارع اعتق هذا العبد او تصدق بهذا الدينار كذا قالوا وفيه ان هذه صورة فرضية وإلا فالاوامر الواقعة من الشارع إنما تعلقت بالنوع وتشخصه إنما يكون بعد التلبس فيه وإنما اعتبر تعينها لعدم وقوع تعلق الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة لانه وقوع التكليف بالمحال وهو باطل قال الزركشى موضوع المسئلة إذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتخيير المستنجى بين الماء والحجر والتخيير فى الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له فى المسئلة لكن الجوينى جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه وقال شيخ الاسلام الوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف فى أصلها وأما من حيث مايترتب على فعل المكلف فمسئلة الحج خارجة عن ذلك اه قال سم وماذكر انه الوجه من عدم التقييد هو الذى يظهر انه الصواب الذى لامعنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص او لا إذ لا وجه للفرق بينهما (قوله كما فى كفارة اليمين) ومثله تخيير المستنجى بين الماء والحجر والتخيير فى الحج بين الافراد والتمتع والقران وغير ذلك (قوله تقديرا) أى معنى فانها وان كانت خبرا فالمعنى على الامر (قوله يوجب) من قبيل الاسناد للمصدر والموجب حقيقة الامر لا الأمر ومثل هذا الايجاب الندب وكذا يقال فى الكراهة فى مسئلة التحريم الاتية (قوله وهو القدر المشترك)

لابدان يكون معينا قالوا ان الواجب هو القدر المشترك لانه هو المعين دون ذات الواحد وحيئنذ فالمعنى الايجاب المتعلق بذات الواحد غير المعين ظاهرا هو فى الحقيقة إيجاب للقدر المشترك تدبر (قول الشارح معينة) احترز به عما إذا كانت غير معينة فانه تكليف مالا يطاق (قول المصنف يوجب واحدا لابعينه) قيل مفهوم واحد لابعينه معين فى نفسه والابهام إنما هو من خصوصية مايتحقق فيه فلا يرد الاشكال بان غير المعين مجهول لايكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل مايقع فهو معين اه وهو فى العضد إلا أنه ترك بعضه وهو مايدفع أن غير المعين يستحيل وقوعه وعبارته

فى الجواب قلنا هو معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة الحاصل فى ضمن واحد منها مع عدم خصوصية شىء من الثلاثة وتعينه واطلاق غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لايتعين ولا تميز له فى الذهن أو كلف بايقاعه غير معين فى الخارج اه (قول الشارح وهو القدر المشترك) اعلم أن الواجب والمخير فيه أحد الامور لكن ماصدق عليه أحد الامور فى الواجب مبهم وفى المخير معين إذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع فى مبهم والإلجاز تركه وهو بترك الكل بل فى كل معين من المعينات وتعدد ماصدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تعلق الوجوب والتخيير ينفى اتحاد متعلقى الوجوب والتخيير بحسب الذات كما إذا اوجب احد الامرين المعينين وحرم احدذينك الامرين المعينين فان كلا من الواجب والحرام احد الامرين ولا يلزم فيه ارتفاع حقيقة الوجوب والحرمة لان تعدد ماصدق عليه احد الامرين عند تعلق الوجوب والحرمة ينفى اتحاد متعلقيهما وإذا لم يتحد

متعلق الوجوب والتخيير بالذات وكان التخيير بين واجب هو احد المعينات من حيث انه احدهما مبهما وبين غير واجب هو احدها على التعيين من حيث التعيين لم يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب لان هذا لا يوجب جواز ترك كل من المعينات على الاطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الاتيان بمعين اخر وبهذا يندفع ما قال المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهما فالواجب والمخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب غير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب إذ للمكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخيير ويتركه لعدم الوجوب وذلك كما تقول صل او كل الخبز وإن اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك فى شيء واحد وهما متناقضان كذا حققه العضد واوضحه السعد وقال السيد مفهوم أحدها مبهما أمر كلى يصدق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه أمر لا يتحصل إلا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل اوجبت عليك احدها واجزت لك ترك احدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلى فى نفسه بل معناه ان أيها فعلت جاز لك ترك الباقى وأى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذلك اخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة واكل الخبز ثم قال بعد قول العضد الحق فى الحل ان الذى وجب وهو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه هو كل من المعينات لم يجب منه شيء لانه لم يوجب معينا وإن كان يتادى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها وتعدد ما صدق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب او التخيير يابى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا كما لو حرم واحدا من الامرين وأوجب واحدا فان معناه أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الاخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز الاشكال وإنما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه اه ذلك الحق الذى بينه هو ان الذى وجب وهو الواحد المبهم اعنى هذا المفهوم الكلى لم يخير فيه إذ لا يجوز تركه البتة والتخيير إنما هو فى كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يتادى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذى هو مفهوم احدها مبهما فليس معنى الواجب المخير انه خير فى نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذى خير فى افراده ولقد اشار الشارح رحمه الله بقوله وهو القدر المشترك بينها إلى الابهام فى الواجب وبقوله فى ضمن اى معين إلى التعيين فى المخير فيه ثم ان القدر المشترك بينها اعنى ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين فالواجب معين فاندفع القول بانه كلف بغير معين وأما خصوصية كل واحد فهو مخير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين بخلاف ما ذهب اليه ابن الحاجب فانه يلزم عليه ذلك وهو لازم ايضا على ما ذهب اليه السيد ويلزم عليهما معا اختلاف الواجب بالنسبة للمكلفين وهو خلاف ما قطع به تدبر اه (قوله لا بالشخص كأعتق هذا) أو هذا لأن الاوامر الواقعة من الشارع ليست إلا فى المشكك دون المتواطىء إلا أن ذلك لو فرض كان من موضوع المسئلة واعلم ان هذه المسئلة بالاقوال التى ذكرها المصنف لا بد ان لا يكون التخيير فيها بين اصل وفرعه ولا بين مبدل وبدله وان يتاتى الجمع بين الشيئين او الاشياء المخير فيها كانواع الكفارة فان كلا ليس بدلا ولا فرعا بخلاف المسح على الخفين وغسل الرجلين فليس فى ذلك تخيير

بينها فى ضمن أى معين منها

شامل للمتواطىء والمشكك كذا قالوا والمتجه أنه دائما من قبيل المشكك وأما تمثيل المتواطىء بقوله أعتق هذا العبد او ذلك العبد فهو امر فرضى كما قدمنا وإلا فموارد النصوص كلها من قبيل المشكك واورد الناصر ان المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه اه وهو إشكال يرد على ظاهر العبارة والشارح صرفها عن الظاهر بما يندفع به هذا الاشكال وإشكال اخر وهو ان الواحد بما هو واحد إنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج فلا يطلب وأجاب عنه ابن الحاجب بان المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته ورده العلامة الشيرازى بانه ينافى كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه فى ضمن الافراد والمستحيل طلبه دونها وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله فى ضمن اى معين الخ وحاصله ان مفهوم واحد لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه فى كل واحد منها فهو أمر كلى صادق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه لا يتحصل إلا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل اوجبت عليك احدها واجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلى فى نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقى فليس شيء معين من تلك الافراد موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم لا يخفى أن مفهوم واحد لا بعينه فى نفسه معين والابهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد

عندهم بالمعنى المصطلح لان المسح بدل وبخلاف الافراد والتمتع والقران فانه لا يتاتى الجمع كذا ذكره بعضهم لكن فى العضد الرد على من قال بوجوب الكل بان الاجماع على وجوب تزويج أحد الكفأين الخاطبين فلو وجب الكل لوجب تزويج الكل اه وهو يقتضى أن لا تقييد بان يتاتى الجمع والا لما توجه هذا الرد (قول الشارح وهو القدر المشترك بينها فى ضمن الخ) يعنى أن مفهوم واحد الابعينه قدره مشترك بينها ضرورة تحققه فى كل واحد منها فهو امر كلى صادق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه لا يتحصل إلا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت (٢٢٩) لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس إلى الكلى فى نفسه بل معناه ان أيها فعلت جاز لك ترك الباقى فليس شىء معين من تلك الافراد موصوفا بالوجوب على التعيين او بجواز الترك على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل تارة لهذا وتارة لذاك وليس التخيير بين واجب وغيره بهذا المعنى ممتنعا وقدمر تمام هذا فتدبر (قوله ان الواجب ذات الواحد) أى كما قاله ابن الحاجب وليس كذلك للزوم أن يكون المكلف به غير معين (قوله سواء كان متواطئا) ينبغى ان يمثل بما إذا قال اعتق من هذا النوع اومن هذا النوع لا بما إذا قال اعتق زيدا أو بكرا فانه نقله فيما مر ثم انه ليس فيما ورد بمتواطىء فاما ان نجيز ماتعلق بنوع أوشخص او نمنعهما ولا وجه للتفرقة تدبر (قوله امر بجزئيه) فالمطلوب هو الواحد الوجود الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته وفيه انه ينافى كون الواجب هو المشترك وهذا هو الرد المشار اليه ذكره السعد (قول المصنف وقيل يوجب الكل مع قول الشارح فيثاب الخ) يفيد ان الخلاف بينه وبين ماقبله معنوى وعليه العضد وابن الحاجب قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الاداء اه وذلك لما ذكره الشارح من قوله لان الامر الخ وذهب الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى بناء على تفسير أبى الحسين لهذا القول بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان بها والمكلف ان يختار أيا ما كان فهو بعينه مذهب أهل السنة والخلف لفظى لانهم إنما قالوا بوجوب الكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان العقل

لانه المامور به (وقيل) يوجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب)

الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين (قوله لانه المامور به) ضميره يعود للقدر المشترك باعتبار تحققه فى ضمن منها وفى صيغة الحصر اشارة للرد على ابن الحاجب فى قوله ان المطلوب هو الواحد الوجودى إلى اخر ماتقدم (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات) ظاهره ان الخلاف بين هذا القول وماقبله معنوى وعليه جماعة من الاصوليين كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما وذهب جماعة منهم الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى قال فى البرهان نقل اصحاب المقالات عن ابى هاشم انه قال الاشياء كلها وان صح هذا النقل فليس ايلا فى التحقيق إلى خلاف معنوى وقصاراه نسبة الخصم إلى الحيف فى العبارة فان أبا هاشم اعترف بان تارك الخلال لا ياثم اثم من ترك واجبات ومن اتى بها جميعا لم يثبت له ثواب واجبات ويقع الامتثال بواحدة فلا يبقى مع هذا لوصف الخلال بالوجوب تحصيل وتاويل هذا اللفظ عند الهشمية ان مامن خصلة من الخصال التى وقع التخيير فيها إلا وهى لو فرضت واقعة لكانت واجبة اه فهذا كما ترى راجع إلى ان الخلاف لفظى وكان من جعل الخلاف معنويا نظر لظاهر مقالتهم المذكورة وهو ان الثواب والعقاب على الكل وقد نقل الآمدى ايضا عن المعتزلة انه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (قوله ويعاقب بتركها) لم يقبل هنا ان عوقب كما قاله فيما سياتى لانه بصدد تقرير مذهب المعتزلة وهم لا يقولون بتخلف العقاب (قوله لان الامر تعلق بكل منها) دليل لدخول الكل والسقوط بواحد واعترضه الناصر بانه يخالف موضوع المسألة وهو ان الامر بواحد مبهم من أشياء معينة وأجاب سم بان الشارح أشار لذلك بقوله قلنا ان سلم الخ فانه اشارة إلى انه لا يسلم ان الامر تعلق بكل واحد بخصوصه فهو منع له ومنعه يشير إلى مخالفته لغرض المسئلة اه على انك قد سمعت انه لا مخالفة بيننا وبينهم فى التحقيق بناء على ان الخلف لفظى (قوله ان سلم ذلك) اى ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه وفى ذلك تنبيه على منعه وعلى تقدير تسليمه تنزلا لا يستلزم المطلوب وهو وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (قوله لا يلزم منه وجوب الكل) لجواز ان يكون وجوبها بدليا (قوله ماذكر) أى من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات

لايدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقبيح وان العقل يدرك الاحكام قبل الشروع (قول المصنف معين عند الله) بان يتعين بأنه الواجب فهو علم تصديقي لاتصوري إذ ذوات الاشياء المخير فيها متميزة عنده وتميزها من حيث ذواتها لايفيد المطلوب وحاصل هذا القول أن الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ويسقط بفعل غيره لعذر المكلف بانه لااطلاع له على الغيب وأما القول الآتى فمعناه أن الواجب معين عند الله تعالى قبل الفعل دون الناس وبعد الفعل معين عند الله وعند الناس وعلى الاول لايختلف باختلاف المكلفين دون الثانى هكذا يؤخذ من العضد خلافا لمن قال أن المأخوذ منه أنه من تفاريع ماقبله نعم فى منهاج البيضاوى وشرحه للصفوى انه من تفاريع الاول ووجه ذلك أنهم لما قالوا أن الواجب معين عند الله تعالى دون الناس رد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخيير

يجوزه وثبت اتفاقا فى الكفارة فانتفى التعيين فمنعوا مقدمة ذلك الدليل القائلة ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين بأنه يحتمل أن يعين الله تعالى فى حق المكلف مايختاره فيكون لاختيار المكلف تأثير فى تعيين الواجب فالتخيير ثابت مع امتناع الترك لانتفاء التعيين بانتفاء اختياره اه لكن قدعلمت أن العضد ومثله ابن الحاجب على أنهما قولان مستقلان فان عبارتهما هكذا الامر بواحد مبهم من أمور معينة مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو مايفعل فيختلف بالنسبة للمكلفين وقال بعضهم

يفيده

الواجب واحد معين لايختلف لكنه يسقط به وبالآخر اه (قوله فانه ان لم يجب العلم) أى لوفرض جوازه كما هو مبنى كلام العلامة والا فجوازه حقيقة محال لان الفرض انه طالبه والجواز يؤدى إلى انه يكون طالبا مع انتفاء العلم وهو محال تامل (قول الشارح بل يكفى الخ) لانه إنما يجب أن يعلمه حسبما أوجبه فاذا أوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالما بما أوجبه قاله العضد (قول الشارح لتميز أحد المعينات) فيه اشارة إلى الفرق بين ما تعلق به الوجوب وما تعلق به التخيير بأن الاول مبهم والثانى معين وقد مر وقوله من حيث تعينها معناه أن الواجب وهو القدر المشترك تميز بانه المشترك بين هؤلاء المعينات وهو بمعنى قول العضد المتقدم (قول الشارح بان يفعله) تصوير للاختيار فمعناه هو أن يوقعه لامجرد اختياره بدون فعل لان هذا القول لمن يقول الواجب ما يفعل كما فى العضد

فى ذلك واحد منها (معين) عندالله تعالى إذ يجب أن يعلم الآمر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فان فعل) المكلف المعين فذاك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الأمر فى الظاهر بغير معين قلنا لايلزم من وجوب علم الآمر المأمور به أن يكون معينا عنده بل يكفى فى علمه به ان يكون متميزا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا التميز احد المعينات المبهم عن غيره من حيث تعينها (وقيل هو) اى الواجب فى ذلك (مايختاره المكلف) للفعل

(قوله فى ذلك) أى أن الأمر بواحد من أشياء معينة (قوله معين عند الله) أى ولا يختلف بالنسبة للمكلفين بخلافه فى القول الآتى (قوله إذ يجب أن يعلم الآمر الخ) إشارة لقياس اقترانى من الشكل الاول هكذا الواجب شىء يلزم أن يعلمه الآمر وكل ما كان كذلك يلزم أن يكون معينا عنده اشار للصغرى بقوله إذ يجب ان يعلم الخ ولبيانها بقوله لانه طالبه والكبرى مطوية وقوله قلنا لايلزم الخ منع للكبرى وقوله بل يكفى بيان لسند المنع ثم ظاهر قوله إذ يجب ان يعلم الخ أن المراد العلم التصورى أى تصور ذات الشىء المأمور به وفيه نظر فان ذات الاشياء المخير بينها معلومة له تعالى متميزة عنده وهذا غير مفيد له بل المراد العلم التصديقى اى العلم بالمأمور به من حيث انه مامور به بان يعلم الآمر الواجب حسبما اوجبه وإذا اوجب احد الامور المعينة من حيث هو احدها وجب ان يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالما بما اوجبه وتعلق علمه سبحانه بما يفعله كل مكلف من خصال الواجب المخير لايوجب وجوب ذلك المفعول عينا على فاعله بل هو علم بما يسقط به عند الطلب لاحدها من حيث هو أحدها ويحصل به الامتثال (قوله فذاك) أى فذاك هو المطلوب أوظاهر (قوله لان الأمر فى الظاهر) أى ولا اطلاع للمكلف على مافى نفس الأمر (قوله أن يكون معينا عنده) بل العلم به يتبع الامر به (قوله عن غيره) أى عن غيره المبهم اوعن غير احد المعينات المبهم وقوله على قولنا اى ان الواجب واحد لابعينه وقوله من حيث تعينها متعلق بتميز والضمير للمعينات اى ان أحد المعينات المبهم متميز من حيث تعيين تلك المعينات التى دار بينها وانحصر فيها أى لم يخرج عنها وهذا لاينافى أنه مبهم من حيثية عدم تشخصه لانه إنما يتشخص بتلبس الفاعل به كما هو شأن سائر الافعال (قوله أى الواجب فى ذلك) الاوضح أن يقول أى ذلك الواجب المعين عند الله ليدل على ان هذا القول متفرع على ماقبله وهو ان الواجب معين عند الله كما

(قول الشارح دون غيره) احتراز عما لو فعل الكل أو اثنين فليس من موضوع لهذا القول تدبر (قوله محل نظر) الحق ما قاله شيخ الاسلام فان المعتزلة لا يقولون بغير المعين عند الله لانهم يقولون العقل يدرك الحكم عند الله بادراكه المصلحة والمفسدة فلابد أن يكون معينا عنده اذ لا تدرك فى المبهم وكذلك كون الثانى من تفاريع الاول يدل على ذلك قطعا كما تقدم نعم كونه من تفاريعه لا يقول به الشارح والمصنف وشيخ الاسلام (٢٣١) لم يدع ذلك فتدبر (قول الشارح للاتفاق الخ) تعليل لان الواجب ما يفعل وعبارة العضد لان ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقا وغيرها الشارح الى ما ترى لفساد ظاهرها فان الاتفاق ليس على أن ما يفعل هو الواجب لمنافاته للاقوال قبله بل على الخروج عن العهدة باى مفعول منها (قول الشارح للقطع باستواء المكلفين) اشارة الى أن هذا الحكم قطعى ضرورى لا يحتاج الى الاستدلال ويحتمل أن معناه للقطع المستند الى الاجماع المنعقد على عدم تفاوتهم فى ذلك والنص الوارد فى خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيها لكن كلاهما قابل للمنع فالاولى الاول فتأمل (قوله لا أن الفعل هو الذى أوجبه الخ) فيه طرف منافاة لما مر عن شرح المنهاج تدبر (قوله فان الاخير منها الخ) قال الصفوى فى شرح المنهاج قول التراجم هو الثالث والرابع من تفاريعه كما تقدم نقله (قوله فلا يمتنع تحريم واحد) فيه ان تلك المفسدة انما توجب تحريم فعل الكل لا تحريم واحد لا بعينه غايته أنه يخرج من الحرمة بترك واحد لكن لا لذات ترك الواحد بل لترك فعل الكل بتركه وكذا يقال فيما بعد المصلحة تدرك فى الكل لا فيما عدا واحد مبهم فلا مخلص الا بابطال الحسن والقبح (قول الشارح على قولنا) الاولى أن يقول فعلى قولنا أن فعل الكل لان المبنى على قولنا هو ان الواجب ماذا لا فعل الكل (قوله هو أحدها لا بعينه) والعلم عوض له من ايقاعه فى ضمن المعين (قول المصنف فقيل الواجب) حكاه ومقابله بقيل اشارة لضعفهما بما سيقوله

من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باى منها يفعل • قلنا الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا لخصوصه للقطع باستواء المكلفين فى الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهى متفقة على نفى ايجاب واحد لا بعينه كنفيهم تحريم واحد لا بعينه كما سيأتى لما قالوا من أن تحريم الشىء أو ايجابه لما فى فعله أو تركه من المفسدة التى يدركها العقل وانما يدركها فى المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير لتخيير المكلف فى الخروج عن عهدة الواجب باى من الاشياء يفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا (فان فعل) المكلف

يفيده كلام العضد لكن الشارح فسر الضمير بذلك لموافقة نظيره قبله فظاهر صنيعه والمصنف ككثير انه ليس من تفاريعه ودعوى دلالة قول الشارح ان الاقوال غير الاول متفقة الخ على ان المراد الواجب المعين عند الله ما يختاره المكلف فيكون من تفاريعه كما قاله شيخ الاسلام نازع فيها سم (قوله من أى واحد منها) بيان لما يختاره المكلف (قوله بان يفعله) تفسير لاختيار بعضها للفعل فبفعله يظهر وجوبه (قوله وان اختلف الخ) حال من قوله ما يختاره المكلف اى وان لزم اختلاف الواجب باختلاف اختيار المكلفين فلا يضر ذلك (قوله للاتفاق الخ) تعليل للقول بان الواجب هو ما يختاره المكلف (قوله لكونه أحدها) اى لا لكونه صار واجبا باختياره وهذا ابطال لدعوى الخصم وقوله للقطع الخ تحقيق لمدعانا (قوله لا لخصوصه) اى كونه مختار المكلف (قوله والاقوال غير الاول) قال الكمال القول الاخير وهو القول بانه معين عند الله وهو ما يختاره المكلف يسمى قول التراجم لما فى المحصول انه قول ينسبه اصحابنا الى المعتزلة وينسبه المعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فساده قال والد المصنف فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اهـ وفيه نظر فان ابن القطان من أصحابنا مع جلالة قدره قد حكاه عن بعض الاصوليين فكيف ينكر وقد وهم المصنف فى شرح المختصر فجعل قول التراجم هو القول بان الواجب معين عند الله (قوله لما قالوا) علة لنفى ايجاب واحد لا بعينه وتحريم واحد لا بعينه وقوله من ان تحريم الخ نشر على غير ترتيب اللف من قوله على نفى ايجاب الخ وقوله لما فى فعله الخ خبر ان وهو نشر على ترتيب اللف من قوله تحريم الشىء أو ايجابه (قوله وانما يدركها فى المعين) فيه نظر اذ قد تكون المفسدة فى فعل الجميع من اشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ بترك اى واحد منها تندفع المفسدة فادراك المفسدة فى الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه (قوله بالواجب المخير) ليس المراد انه مخير فيه نفسه لانه لا تخيير فيه بل فى افراده يشير لذلك قول الشارح لتخيير المكلف الخ فيكون وصفه بالتخيير فيه من وصف الشىء بوصف متعلقه فهو مجاز عقلى (قوله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا) اى اهل السنة وانما الواجب واحد لا بعينه (قوله على قولنا) اى من أن الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الاشاعرة والفقهاء كما فى شرح المنهاج (قوله فان فعل المكلف الخ)

الشارح فى التحقيق ولضعف الاول من جهة انه لو فعل الكل مرتبا بادئا بالادنى يثاب عليه على أعلاها فلاشىء على المصنف والشارح تدبر
(قول الشارح اخذا من حديث) اى اخذا منه بطريق القياس على ما فيه فان ما فيه نفل رمضان مع فرضه فيقاس عليه نفل
غيره مع فرضه وتنكير حديث إشارة إلى ضعفه (قول الشارح معا او مرتبا) هاتان صورتان وفى الترك صورة واحدة لانه لا يقال فيه معا أو مرتبا فهذه ثلاثة فى المنطوق وسيأتى مثلها فى المفهوم أعنى ما اذا تساوت فصور الطريقة التى حكاها المصنف منطوقا ومفهوما ستة (قول الشارح فثواب الواجب) قيد به احترازا من ثواب المندوب ولذا لم يقل فالثواب والعقاب مع انه انحصر وترك ذلك فى العقاب لان المندوب لا عقاب عليه (قول الشارح فعلت معا) اى او تركت ولا يقال فى الترك معا ولا مرتبا لانه عدم فعل الكل فلذا تركه تدبر (قول الشارح وقيل فى المرتب الخ) مقابل للقول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاضل والتساوى وعدم التفصيل بين المعية والترتيب فهذه الطريقة توافق الطريقة التى حكاها المصنف فى اربعة من ستة وهى صورتا الترك وصورتا الفعل فى المعية وتخالفها فى اثنين وهما صورتا الفعل فى
الترتيب ومنشأ ذلك ما عرفت من ان الطريقة التى حكاها المصنف تفصل بين التفاوت والتساوى لا بين المعية والترتيب من هذه الطريقة بالعكس كما يؤخذ من الشارح ثم ان الشارح حكى هذا بقيل أيضا لضعفه المأخوذ من التقطيع الآتى ايضا تدبر (قول

على قولنا (الكل) وفيها أعلا ثوابا وعقابا وادنى كذلك (فقيل الواجب) أى المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كثواب سبعين مندوبا أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى فى شعب الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لأثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا او مرتبا

هذا إنما يتاتى فيما يمكن فيه ذلك كخصال الكفارة بخلافه فى غيره كما فى القرآن والافراد والتمتع فى الحج ومثله ما إذا استعد جماعة للامامة العظمى بعد موت الامام فانه يجب على المكلفين نصب واحد منهم ولا يسوغ لهم الزيادة (قوله على قولنا) الاولى تعديه عن قوله فان فعل الكل بان يقول فعلى قولنا ان فعل الكل اويؤخره بعد قوله فقيل الواجب الخ لان المبنى على قولنا هو كون الواجب ما اذا فعل الكل (قوله اعلا ثوابا) اى كما فى كفارة اليمين فان فيها اعلا ثوابا وهو العتق واعلا عقابا وهو تركه فان الله تعالى لو عاقب بترك الخصال الثلاثة على أعلاها لعاقب على ترك العتق إذ العقاب عليه أشد من العقاب على غيره من بقية الخصال وأدناها الاطعام ثوابا من حيث فعله وعقابا من حيث تركه (قوله كذلك) اى ثوابا وعقابا (قوله أى المثاب عليه) إنما قال ذلك لان الواجب ليس اعلاها وإنما هو احدها والعلو عارض له ككونه أكثر نفعا أو متعديا (قوله أخذا من حديث) وهو حديث سلمان مرفوعا فى فضل شهر رمضان من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فى غيره قال امام الحرمين فى النهاية قابل النفل فيه بالفرض فى غيره وقابل الفرض فيه بسبعين فرضا فى غيره فاشعر هذا بان الفرض يزيد على النفل بسبعين درجة من طريق الفحوى لكن قال الحافظ ابن حجر العسقلانى انه حديث ضعيف وايضا ما ذكره فى النهاية ظاهر بالنسبة للتفاوت بين فرض رمضان ونفله واما بالنسبة إلى الفرض والنفل الواقعين فى غيره فلا فكان الاولى للشارح أن يقول واستانسوا فى ذلك بحديث الخ كما عبر به النووى حين ذكر أن ثواب الواجب كثواب سبعين مندوبا وإلا فقوله أخذا بعد جزمه بقوله الذى هو الخ موهم صحة الحديث أو حسنه وقول سم لا يضر ضعف هذا الحديث فى جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب فى الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ومثل ذلك يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف غير دافع للاعتراض فان قولهم الحديث الضعيف يعمل به فى فضائل الاعمال معناه انه إذا ورد حديث ضعيف فى فضيلة عمل يجوز للشخص أن يعمل ذلك العمل ومع ذلك هو مشروط بان لا يشتد ضعفه ولم يعارضه خبر صحيح وما نحن فيه ليس من هذا فان المقام اثبات حكم ولا يحتج بالحديث الضعيف فيه وكذلك فى تعبير الشارح بقوله اخذا المقتضى ذلك صحة الحديث او ضعفه وقد كان يكفى الشارح ان يقول الذى هو اى ثواب الواجب افضل من ثواب المندوب للحديث القدسى وما تقرب إلى عبدى بشىء احب إلى مما افترضته عليه (قوله لا يثيب عليه ثواب الواجب) أى ثواب الاكمل والا فما قاله جار فيما لو اقتصر على غير الاعلا إذ ثواب كل منها لا ينقص عن ثواب السبعين الا انه فى الاعلا اكمل منه فى غيره (قوله اومرتبا) ظاهره ولو كان المتاخر هو الاعلا فيكون هو المثاب عليه ثواب الواجب وما قبله ثواب المندوب وهو ظاهر كلام المصنف قال الكمال وهو غريب وضعفه ظاهر اه وهو كذلك لانه سقط الواجب بالاول وقول سم ان الاعلا لما كان ارجح واكمل كان تعلق الوجوب به اتم فينظر اليه فى اداء الواجب حيث وجد وان تاخر فى غاية التهافت لانا اذا نظرنا للظاهر جزمنا يقينا بان الواجب سقط بفعل الاول واما بالنظر لما فى نفس الامر وهو ترتب الثواب على الاعلا مثلا او على غيره فمما لا نعلمه ولا نطلع عليه (قوله لا ينقصه) من باب نصر يتعدى بنفسه كما هنا وكما فى قوله تعالى ثم لم ينقصوكم شيئا ويلزم كما فى نقص المال ينقص وفى المتعدى لغة اخرى ادون

لاينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يات بواحد منها (فقيل يعاقب على ادناها) عقابا ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواحد والعقاب على واحد منها فعلت معا او مرتبا وقيل فى المرتب الواجب ثوابا اولها تفاوتت او تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ماذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب احدها من حيث خصوصه الذى يقع نظر التادى الواجب به والتحقيق الماخوذ مما تقدم انه احدها لا من حيث ذلك الخصوص والا لكان من تلك الحيثية واجبا

من الاولى وهو التشديد فى القاف فى الماضى والمضارع (قوله عن ذلك) اى ثواب الواجب (قوله فقيل يعاقب على ادناها) وإن كان مقتضى ثوابه على الاعلا انه يعاقب عليه لكنه لايعاقب لانه لو فعل الادنى كان آتيا بالواجب ثم انه لم يذكر مقابله وقد ذكر الشارح له مقابلا فى ضمن التحقيق الاتى (قوله ان عوقب) انما قال ذلك لانه تحت المشيئة بخلاف الثواب فلذا لم يقيده (قوله لانه لو فعله فقط لم يعاقب) اى فضم غيره اليه لايزيده عقوبة (قوله فان تساوت) هذا مفهوم من قوله وفيها اعلا ثوابا (قوله على واحد منها خبر) ثواب اى على واحد فعلا فى الثواب او تركا فى العقاب (قوله فعلت معا الخ) اى او تركت ولا يقال تركت معا او مرتبا لان الترك عدم الاتيان بالشىء ولا يعقل فيه الترتيب وهذا تعميم فى الاستواء وعدمه كما يدل عليه المقابل (قوله وقيل فى المرتب الخ) هذا مقابل القول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاوت والتساوى وعدم التفصيل بين المعية والترتيب قال شيخ الاسلام وهذا القول هو الاوجه وقال الكمال انه الظاهر الذى يتجه الجزم به وإنما محل النظر فيما اذا فعلت الخصال كلها معا كان قيل للمكلف وكلت فلانا فى الاعتاق وفلانا فى الاطعام وفلانا فى الكسوة فقال نعم ثم وضع الطعام والكسوة وأمر الفقراء العشرين بالاخذ فاخذوا معا واقترن بذلك قول وكيل العتق انت حر وتصور المعية ايضا بمباشرته الجميع وبمباشرة بعض والتوكيل فى بعض (قوله ويثاب ثواب المندوب) لكن بدليل آخر غير الدليل الدال على وجوب واحد لان الامر بالمبهم لايدل على ندب غير الواجب (قوله الثواب الواجب) متعلق بذكر والذى ذكر لثواب الواجب اعلاها فى المتفاوتة واحدها فى المتساوية على القول الاول وأولها مطلقا على القول الثانى فقوله ويثاب ثواب المندوب يرجع للقولين (قوله وهذا كله) اى ماذكر من القولين وتفاصيلهما والاثابة ثواب المندوب على كل من غير ماذكر لثواب الواجب وقوله من حيث خصوصه وهو كونه أعلا او أول فى الثواب او أدنى فى العقاب وقوله الذى يقع صفة لاحدها وهو الاعلى او الاول وقوله نظر التادى الخ اى لا لكونه هو الواجب لان الواجب واحد لابعينه لاهو من حيث خصوصه فهذا تعليل لكون محل الثواب الواجب والعقاب احدها من حيث خصوصه (قوله الماخوذ مما تقدم) اى من قول المصنف يوجب واحدا لابعينه يعنى ان محل ثواب الواجب والعقاب تركه هو أحد خصال المخير من حيث هو أحدها لامن حيث خصوصه فمن أتى بالاطعام من خصال الكفارة مثلا وصار بفعله متعينا لثواب الواجب لايثاب عليه ثواب الواجب من حيث خصوص كونه اطعاما بل من حيث كونه احد خصال المخير حتى ان الواجب ثوابا فيما إذا أتى بخصال المخير كلها على الترتيب بقصد الامتثال هو اولها من حيث هو احدها الامن حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من ثانيها وثالثها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث هو احدها الذى تؤدى الواجب بغيره منها الامن حيث خصوصه (قوله وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا) اى مع انه إنما وجب من حيث كونه أحدها الامن تلك الحيثية وفيه

الشارح ويثاب ثواب المندوب) اى بدليل آخر لان الامر بالمبهم لايدل على ندب غيره وهذا متعلق بالقولين فى الثواب وهو قول المتن ومقابله (قول الشارح وهذا كله) أى القول بان محل ثواب الواجب الاعلى او (٢٣٣) الاول او الاحد ومحل العقاب الادنى او الاحد مبنى على مراعاة الخصوصية نظراً لتادى اى لتادى الواجب وهو المشترك بها والتحقيق الماخوذ مما تقدم من ان الواجب لايختلف باختلاف المكلفين ان محل ثواب الواجب والعقاب احدها ولا نظر الى خصوصية ماوقع لانه حتى بعد الوقوع لم يزل من حيث تلك الخصوصية مخيرا فيه والا لاختلف الواجب باختلاف المكلفين ولا قائل به على الاصح الذى التفريع عليه (قول الشارح وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا) إذ لايثاب عليه من حيث تلك الخصوصية ثواب الواجب إلا إذا كان من تلك الحيثية واجبا وقد عرفت انه منها مخير فيه فوجه هذه الملازمة انه لما اثيب ثواب الواجب على الأعلى علم ان الأعلى واجب والا فلو نظر الى ان الواجب القدر المشترك لما كان ثوابه اعلى اذ القدر المشترك بين الكل لاتفاوت فيه وإلا لما كان مشتركا فما قيل ان هذه الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتادى الواجب به وحصول (٣٠ - عطار - اول) الثواب الخاص به بعد إيقاعه وتعينه لايستلزم تعلق الايجاب به من حيث الخصوص ليس بشىء إذ كيف يثاب عليه من حيث خصوصه ثواب الواجب مع عدم تعلق الايجاب بخصوصه وتادى الواجب به يكفيه ان يثاب على القدر الواجب وهو المشترك ثواب الواجب دون الزائد فتامل (قول الشارح لامن حيث خصوصه) لان الكلام فى مقتضى الامر بواحد

مبهم ومقتضاه الثواب على القدر المشترك واما خصوصية المتعلق ومافيه من الزيادة فيثاب عليها من حيث دخولها فى الامر بفعل ؟
الخير ثواب المندوب ثم ان الشارح رحمه الله ذكر مقابل قوله وقيل يعاقب على أدناها فى التحقيق الآتى فى

حتى أن الواجب ثوابا فى المرتب أولها من حيث أنه أحدها الا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزائد على مايتادى به الواجب أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث أنه أحدها الا من حيث خصوصه (ويجوز تحريم واحد لابعينه) من اشياء معينة وهو القدر المشترك بينها فى ضمن اى معين منها فعلى المكلف تركه فى أى معين منها وله فعله فى غيره إذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) فى منعهم ذلك كمنعهم ايجاب واحد لابعينه لماتقدم عنهم فيهما (وهى كالمخير) أى والمسئلة كمسئلة الواجب المخير فيما تقدم فيها فيقال على قياسه النهى عن واحد مبهم من اشياء معينة نحو لا تتناول السمك أو اللبن أو البيض يحرم واحدا منها لابعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات ويثاب بتركها امتثالا

ان الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدى الواجب به كما تقدم وحصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه وتعينه لايستلزم تعلق الايجاب به من حيث الخصوص (قوله حتى ان الواجب الخ) تفريع على التحقيق (قوله فى المرتب) اى فيما إذا اتى بخصال المخير مرتبة (قوله لامن حيث خصوصه) أى خصوص كونه أولها وفيه انه وان قيل الواجب أولها فليس المراد به من حيث الاولية بل من حيث تحقق الواجب فيه وهو الواحد غير المعين (قوله من حيث انه احدها) اى الذى تأدى الواجب بغيره والمناسب ان يقول من حيث انه زائد على أحدها إلا أن تجعل الاضافة للعهد اى من حيث انه احدها الزائد (قوله ويجوز تحريم الخ) عبر بهذا دون ان يقول والنهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كالأمر أى فى جميع الاقوال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للمعتزلة وعن قوله وهى كالمخير للتنبيه على ان هذا الخلاف فى الجواز لافى الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة فى الجملة وإلا فالعقاب خاص بالحرام (قوله وهو القدر المشترك) فيه ماتقدم بحثا وجوابا (قوله فعلى المكلف تركه) أى القدر المشترك (قوله وله فعله فى غيره) لايقال الكف عن أحد المعينات الذى هو قدر مشترك بينها يقتضى الكف عنها كلها فينتفى الحرام المخير كما قال به القرافى لانا نقول إذا استحضرت تقييد القدر المشترك بينها بكونه فى ضمن أى معين منها ظهر لك ان الاتيان به فى ضمن واحد منها لاينافى الكف عنه فى ضمن آخر كما أشار الى ذلك بقوله فعلى المكلف تركه أى لان القدر المشترك انما يحصل فى ضمن معين (قوله إذ لامانع من ذلك) أى من فعل الغير لان المحرم واحد فتحريم واحد لا بعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق فى واحد فليس النهى كالنفى (قوله فى منعهم ذلك) أى تحريم واحد لابعينه (قوله لماتقدم عنهم فيهما) وهو ان تحريم الشىء أو ايجابه لما فى فعله أو تركه من المفسدة أو المصلحة التى يدركها العقل وانما يدركها فى المعين (قوله فيقال) تفصيل للاجمال فى قوله فيما تقدم (قوله النهى عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بان حق مقابلة الامر النهى لا التحريم (قوله بالمعنى السابق) أى مفسرا ذلك الواحد بالمعنى السابق وهو القدر المشترك بينها فى ضمن أى معين منها (قوله امتثالا) قيد الترك بالامتثال لان الثواب فيه يتوقف على قصد الامتثال به وان كان الخروج عن عهدة النهى حاصلا بمجرد الترك (قوله وعلى الاول) أى ان التحريم لواحد لابعينه (قوله

ضمن قوله انه أى محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث انه احدها اى لا أعلاها ولا ادناها تدبر (قوله حيث قال الخ) قدعرفت ان كلام الشارح فى انه يثاب عليه الثواب الخاص به مقابلة اداء الواجب الذى تعلق به الامر وهو القدر المشترك وإذا تاملت ذلك وجدت انه لامخلص عما قاله الشارح تدبر (قوله وان فعلت الخ) هذا شىء زائد على موجب الامر بواحد مبهم وليس الكلام الااليه (قول المصنف ويجوز تحريم الخ) كان الاخصر ان لو قال والنهى عن واحد مبهم من اشياء معينة كالامر اى فى جميع الاقوال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للمعتزلة وعن قوله وهى كالمخير إلا انه قصد التنبيه على ان هذا الخلاف فى الجواز لافى الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة إلا فى العقاب (قول الشارح إذ لامانع من ذلك) أى فعل الغير لأن المحرم واحد فتحريم واحد لابعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق فى واحد فليس النهى كالنفى (قول الشارح النهى عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بان الاحسن فى مقابلة الامر النهى لا التحريم (قول الشارح ويثاب بتركها امتثالا) اى بان يقصد به الامتثال وقد عرفت الفرق بين المكلف به فى الفعل غير الكف وبين الكف فى بحث الغافل فارجع اليه ان شئت

وهى

ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم فى ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أوترك غيره منها وقيل المحرم فى ذلك مايختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الاول ان تركت كلها إمتثالا أو فعلت وهى متساوية أو بعضها أخف عقاباً وثواباً فقيل ثواب الواجب والعقاب فى المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفى المتفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معاً أو مرتباً وقيل العقاب فى المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب والتحقيق أن ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث أنه أحدها حتى أن العقاب فى المرتب على آخرها من حيث أنه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير مايتأدى بتركه الواجب منها من حيث أنه أحدها (وقيل) زيادة على مافى المخير من طرف المعتزلة (لم تردبه) أى بتحريم ماذكر (اللغة) حيث لم ترد بطريقة من النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر بواحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثماً أوكفوراً نهى عن طاعتهما إجماعا قلنا الاجماع

وهى متساوية) حال من ضمير الفعلين قبله قاله شيخ الاسلام وفيه نظر لانه يلزم عليه توارد عاملين على معمول واحد ودعوى أنه من باب التنازع مشكل لانه لايكون فى الحال لاقتضائه الى الاضمار والحال لايكون ضميرا فالاولى أن يجعل حالا من ضمير فعلت وحذف مثلها من قوله تركت فهو من باب الحذف من الاوائل لدلالة الثوانى (قوله عقابا وثوابا) نشر على غير ترتيب اللف من قوله ثواب الواجب والعقاب وكذا قوله على ترك اشدها وفعل أخفها (قوله سواء فعلت معا أو مرتبا) راجع لقسمى المتساوية والمتفاوتة ولم يزد أو تركت لان الترك لا ترتيب فيه (قوله على فعل آخرها) هذا مما خالف فيه الواجب المخير (قوله لارتكاب الحرام به) أى دون ماقبله إذ الفرض أن المحرم واحد منها لابعينه ولا يحصل ذلك الا بالاخير (قوله من حيث أنه أحدها) أى لا من خصوص كونه آخرها وأشدها (قوله وقيل زيادة) أخذه من كلام الامام فى التخليص حيث قال فيه أنكر معظم المعتزلة النهى عن شيئين على التخيير ثم اختلفوا فمنهم من منعه من جهة اللغة ومنهم من منعه من جهة العقل لانه إذا قبح أحدهما قبح الآخر اه زكريا ثم إن هذا اختلاف فى الوقوع وعدمه لافى الجواز وعدمه (قوله لم ترد بطريقة الخ) يعنى ان المراد بورود اللغة بطريقه أى بصيغة لاورودها به نفسه فلا يرد أن يقال لابحث للغة عن تحريم ولا غيره من الاحكام الشرعية لان ذلك من وظائف الشريعة وكان المناسب أن يقول يعنى لم ترد بطريقة اللغة لان التعبير بالحيثية يقتضى أن عدم ورودها بطريقة علة لعدم ورودها بالتحريم إذ الاقرب هنا من معانى الحيثية التعليل لانه معنى ورودها بالتحريم (قوله على مافى المخير) أى الاقوال التى فى الواجب المخير (قوله من النهى) أى اللفظى بيان لطريقه (قوله وقوله تعالى) جواب من طرف هذا القائل عما أورد عليه من انه قد وردت اللغة بطريق ذلك فان قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أوكفورا صيغة نهى عن طاعة واحد من شيئين وحاصل الجواب ان هذا إنما يكون طريقا لذلك لو كان نهيا عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هو نهى عن طاعتهما إجماعا وقد رد الشارح هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهى عن واحد مبهم فهى طريق لذلك ولا ينافى ذلك صرفها عن ظاهرها باجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق غاية الامر انه منع من حملها على معناها الاصلى

(قول الشارح والتحقيق أن ثواب الواجب الخ) قد عرفت وجه هذا التحقيق فيما مر ثم أن مافى المصنف مبنى على ما اختاره السيد من الايجاب والتخيير ليس بالقياس الى الكلى فى نفسه بل إلى الافراد الواقع هو فى ضمنها وما ذهب اليه الشارح مبنى على ما اختاره المحقق التفتازانى تبعاً للعضد من أن الواجب لم يتعلق بمعين وان ما تعلق بالمعين هو التخيير وهو الحق الذى لايلزم عليه التكليف بغير معين ولا اختلاف الواجب باختلاف المكلفين وقد نبهناك عليه فيما مر فتأمل (قول الشارح زيادة على مافى المخير) أى إيجاب واحد لابعينه فالمنع المتقدم من حيث أنه إذا قبح واحد لابعينه قبح الكل وهنا من حيث ورود اللغة (قول الشارح كما وردت بالأمر) أى فوروده هناك مسلم اما جدلا أو من غير من مر من المعتزلة ولذا قالوا زيادة على ما فى الواجب المخير تدبر (قول الشارح حيث لم ترد) الاولى أى لم ترد

لمستنده صرفه عن ظاهره ﴿مسئلة فرض الكفاية﴾ المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض المتقدم حده (مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله)

مانع (قوله لمستنده) علة مقدمة على معلولها (قوله المنقسم الخ) اشارة الى مناسبة ذكر هذه المسئلة هنا لانها متعلقة ببعض ماتقدم (قوله مطلق الفرض) وهو الذى لا يكون باعتبار شىء ولا باعتبار عدم شىء (قوله المتقدم حده) مرفوع نعتا لمطلق أو مجرور نعتا الفرض اشارة الى ماسبق من قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فايجاب وتقدم ان الفرض والواجب مترادفان فيكون حد الواجب حدا للفرض فلا يقال ان الذى تقدم حده هو الواجب (قوله مهم) المهم ماحرك الهمة ولا يكون الا معتنى به فكانه قال امر معتنى به فظهر أن الاخصر ان (يقول مهم) لا ينظر الى فاعله بالذات وذلك لانه يلزم من كونه مهما ان يقصد حوله وبالعكس ثم ان هذا التعريف أصله للغزالى لكنه قال كل مهم دينى فحذف المصنف لفظة كل لانها لشمول الافراد والتعريف للماهية ولفظة دينى ليدخل الدنيوى كالحرف والصنائع بناء على الاصح انها فرض كفاية والغزالى يرى انها غير واجبة لان فى بواعث الطباع عليها مندوحة عن الايجاب كما قاله فى الوسيط تبعا لامامه فلذلك اخرجها بقوله دينى ويشكل عليه عده فى الاحياء والوجيز الحرف والصناعات المهمة من فروض الكفاية (قوله يقصد حصوله) أى يقصد الشارع حصوله من المكلف والمراد بالقصد الطلب اطلاقا للسبب على المسبب فان حقيقة القصد الارادة ولو أراد الشارع الواجب لماتخلف عن الوجود وأورد الناصر انه كان المناسب ان يقول تحصيله لان التكليف بالفعل وفيه ان الحصول ثمرة التحصيل لانه لا يقصد لذاته بل باعتبار ثمرته فالحصول هو المقصود أولا وبالذات بخلاف التحصيل وان كان هو المكلف به وأورد أيضا ان الحد يتناول مطلق الفرض فلا يطرد واجاب بان النظر الى الفاعل فى الكفاية وقع التقييد بتركه وفى مطلق الفرض وقع ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اه ومحصله رجوع الاول للماهية بشرط لا شىء والثانى لا بشرط شىء وفرق بينهما بان الاول اخص والثانى اعم ولذلك قال ولذا صدق الخ واجاب سم ايضا بتسليم شموله له وانه تعريف بالاعم أو بمنع الشمول إذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلى أعنى مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت الايجاب الجزئى وهو النظر الى فاعله فى الجملة اى فى بعض أفراده وهو الفرض العينى وجواب الناصر أدق فانه كشف عن ماهيتهما المراد منهما وهو اللائق بحال التعريف وسم اخرج التعريف الذى هو من باب التصورات الى التصديق لان السلب الكلى انما يكون فى التصديقات وبهذا يعلم سقوط قوله وقد يتعسف فى حمل جواب الشيخ عليه فانه لا يلاقيه فكيف ينطبق عليه لتباين الملحظين تامل (قوله من غير نظر بالذات) قرر الناصر انه خارج عن التعريف نتيجة له ولازم عنه بناء على ان اسناد القصد الى الحصول يشعر عرفا بقصره عليه فقوله فى الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل او البعض مبهما او معينا اه واقول انه على تقدير القصر يكون المعنى هكذا مهم لا يقصد إلا حصوله اى لا غيره فقوله من غير نظر الخ تصريح بلازم الحكم السلبى المستفاد من القصر إلا ان دعوى القصر لا دليل عليها فان قوله يقصد حصوله وقع نعتا لقوله مهم فجملة يقصد حصوله وان وقع فيها اسناد الا انه غير مقصود فعلى تقدير الحصر يلزم قصد الاسناد بالاخبار فيلزم التناقض على انه ليس فى الكلام مايدل على الحصر بل هو أمر ادعائى فالحق انه من اجزاء التعريف ويدل له قول الشارح الآتى وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله لصراحته فى ان المخرج له قوله من غير نظر الخ وإلا لقال فانه لم يقصد حصوله اى لم يختص القصد بحصوله (قوله بالذات) متعلق بنظر والباء للملابسة والمراد بالنظر الذاتى ماهو بالاصالة والاولية والمعنى من غير نظر ملتبس بالاصالة

ولا تعلق لها بالتحريم أصلا الا أن يقال اسناد الورود اليها مجاز كما يؤخذ من الحاشية (قول الشارح لمستنده) تامل مراده بهذه الزيادة مع ان الاجماع لابد له من مستند ولم يصرحوا بذلك فى كل موضع وأقول الصادق هنا هو ذات الاجماع فلا بد له من مستند بخلاف ما اذا كان الاجماع دليلا فان كان وان لم يعرف المستند تامل ﴿مسئلة * قول المصنف مهم﴾ المهم ماحرك الهمة فيكون معتنى به فكان الاخصر ان يقول مهم لا ينظر الى فاعله بالذات لانه يلزم من كونه مهما ان يقصد حصوله والعكس قاله بعضهم ولا يخفى ان التصريح أولى إذ لا يصدق الخ فلا يكون قيدا فى التعريف بهذا المعنى فيؤخذ فى التعريف من حيث انه قيد بهذا المعنى لا من حيث انه يصدق به فاندفع ماقيل هنا نعم قوله لثبوت الايجاب الجزئى الخ فيه شىء فان ايراد المطلق انما هو من حيث انه مطلق لا من حيث تحققه فى بعض الافراد (قوله والاول هو الذى يدل عليه الخ) يفيد ان الاطلاق ملاحظ فيما تقدم وهو كذلك

(قول الشارح أى يقصد حصوله فى الجملة) هذا تأويل لمعنى يقصد من غير نظر فان ظاهره ان عدم النظر مقصود ولا معنى له فأشار إلى أن المقصود لازمه وهو الحصول فى الجملة فاندفع ما فى الناصر ثم انك ان تأملت قول الشارح فيما يأتى فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد الخ وجدت قصد الحصول من كل عين ملزوم النظر بالذات فاذا انتفى النظر بالذات انتفى ملزومه ووجد قصد الحصول فى الجملة المقابلة لذلك الملزوم فانتفاء الملزوم لازم لانتفاء اللازم ومتى انتفى وجد قصد الحصول فى الجملة فقولنا لازمه أى بواسطة تدبر (قوله هو معنى قول المصنف) أى هو المراد منه (قوله المشعر عرفا الخ) فيه انه حينئذ يكون الاسناد مقصودا والاسناد فى التعاريف لا يقصد على ان الاشعار بذلك عرفا مجرد دعوى لا دليل عليها (قوله ما يعمل) الاولى العمل (قوله فلا يعتبرون ذلك فيه) لانه لا شك ان التعريف بالاعم من جملة طرق الاكتساب (قوله بان الصواب الخ) والا لم يكن المنطق مجموع قوانين الاكتساب وقد اتفق الكل عليه (قول الشارح لان الغرض تمييز الخ) وما قيل انه لو ابقى المهم على أنه ما أحزن النفس وعوقب بتركه لم يحتج إلى هذا فليس بشىء لانه يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتى فى قوله وسنة الكفاية كفرضها فانه شامل للتعريف ايضا (قول الشارح أى فرض الكفاية) أفاد ان المفضل هو الفرض ثم علله بقوله لانه يصان الخ اشارة إلى أن علة أفضليته أفضلية القيام به فالفرض هو الحاصل بالمصدر والقيام هو المعنى المصدرى وأفضلية المعنى المصدرى تابعة لأفضليته فهى علة باعتبار العلم فلا تنافى بين ما فى المصنف وبين ما وقع فى عبارة الاستاذ ومن معه من القيام بفرض الكفاية أفضل من القيام بفرض العين تدبر

أى يقصد حصوله فى الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو دينى كصلاة الجنازة و الامر بالمعروف ودنيوى كالحرف والصنائع وخرج فرض العين فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين اى واحد من المكلفين او من عين مخصوصة كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) اى فرض الكفاية (الاستاذ) ابو اسحق الاسفراينى (وامام الحرمين وابوه) الشيخ ابو محمد الجوينى (افضل من) فرض (العين) لانه يصان بقيام البعض به الكافى فى الخروج عن عهدته جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم له وفرض العين انما يصان بالقيام به عن الاثم القائم به فقط والمتبادر إلى الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين افضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف

بالاصالة والاولية إلى الفاعل بل بالتبع (قوله فى الجملة) هو بمعنى قول المصنف من غير نظر بالذات إلى الفاعل ولعل فائدة قول الشارح ان يقصد حصوله فى الجملة مع كون عبارة المصنف اوضح منها الاشارة إلى ان عبارة من قال يقصد حصوله فى الجملة بمعنى عبارة المصنف (قوله ضرورة انه الخ) علة لما بعد الاستثناء أى إلا بالتبع فانه ينظر للفاعل (قوله كالحرف والصنائع) العطف تفسيرى فان معناهما لغة العمل واصطلاحا الملكة الحاصلة من التمرن على العمل اه زكريا (قوله وخرج) عطف على تناول (قوله حيث قصد الخ) تعليل (قول اى واحد) اشارة إلى ان المراد بالعين الذات (قوله كالنبى صلى الله عليه وسلم) أدخلت الكاف آله فيما فرض عليهم بخصوصهم ولا يصح ما قيل انها ادخلت خزيمة فان شهادته بشهادة رجلين لان الكلام فى فرض العين وما يقال انها قد تكون فرض عين اذا تعينت يرد بان هذا عارض والاصل فيها غير ذلك (قوله احترازا) علة للنفى اعنى قوله بقيد وقوله لان الغرض علة للنفى (قوله لان الغرض الخ) يرد عليه ان التعريف حينئذ يكون غير مانع لعدم تمييزه المعرف عن جميع ما عداه ويجاب بانه جرى على طريقة المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم واشتراط الاطراد والانعكاس طريقة المتاخرين لا يقال ما المانع من زيادة جزما ويكون الفرض تمييز فرض الكفاية عن جميع ما عداه لانا نقول يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما ياتى فى قوله وسنة الكفاية كفرضها ومن جملة ما شبه به التعريف وهو لا يصح فى جانب سنة الكفاية على هذا الفرض (قوله اى فرض الكفاية) ارجع الشارح الضمير لفرض الكفاية لانه نص كلام المصنف ثم قال بعد لأنه يصان بقيام البعض به الخ اشارة لما قاله الشمس البرماوى تبعا لشيخه الزركشى أن المصنف قد وهم فى نقله عن الاستاذ والامام وابنه ان فرض الكفاية افضل من فرض العين وان صواب النقل عنهم ان القيام به افضل كما وقع فى عباراتهم لا انه نفسه افضل قال الكمال ولك ان تقول لم يهم المصنف لان الفرض هو فعل المكلف الذى هو متعلق الطلب الجازم ومتعلق الثواب والعقاب وهو الحاصل بالمصدر كالجهاد وصلاة الجنازة والقيام به فعل بالمعنى المصدرى ووصفه بالافضلية لكونه آتيا بما هو افضل فوصف الفرض بالافضلية بالاصالة والقصد ووصف الاتيان بهما بالتبعية بل ما صنعه اجود لما فيه من التنبيه على انه مقصود الائمة المذكورين اه ملخصا (قوله الكافى) صفة لقيام وقوله عن عهدته اى عهدة فرض الكفاية وقوله جميع نائب فاعل يصان وقوله عن الاثم متعلق بيصان (قوله وان لم يتعرضوا له)

(قول الشارح ولمعارضة هذا الخ) اى فالدليلان تساقطا فلا وجه لذلك الزعم (قول المصنف وفاقا للامام الرازى) عبارته فى المحصول فأما إذا تناول الامر الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشىء حاصلا بفعل البعض فمتى حصل بالبعض لم يلزم الباقين اه وهو صريح فى أن المخاطب البعض خلافا لمن قال أن عبارة المحصول تفيد الوجوب على الجميع (قول الشارح للاكتفاء بحصوله الخ) ولو كان واجبا على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب على المكلف عنه بفعل غيره وأجيب بان الاكتفاء بفعل البعض لان المقصود وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف ولا استبعاد فى السقوط بفعل الغير كسقوط ماعلى زيد من الدين باداء عمرو وفيه أن هذا يكفى فيه خطاب البعض فهو المتيقن ولا دليل على خطاب الكل (قول المصنف لا على الكل الخ) هذا يفيد ان الشيخ يقول بانه فرض على كل واحد وما أورد عليه من ان إسقاطه عن الباقين يكون رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد أن يكون مراد من قال انه يجب على الكل أنه يجب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض مدفوع بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بالصلاة عليه فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وأيضا يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط الواجب من غير نسخ كذا فى حاشية العضد للسعد (قول الشارح لاثمهم بتركه) اثم الجميع بالترك محل اتفاق فلا يرد على القائل بالوجوب على بعض مبهم أن اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين كما فى الواجب المخير (قول الشارح وأجيب بان الخ) أى وهذا لا يتوقف على خطاب الكل فاندفع ما يقال أن محصل الجواب هو مفاد التعريف المنطبق على جميع الاقوال فتامل (قوله تابع لابن الحاجب)

فى الاغلب ولمعارضة هذا دليل الأول أشار المصنف إلى النظر فيه بقوله زعمه وإن أشار كما قال إلى تقوية يعزوه إلى قائليه الائمة المذكورين المفيدان للامام سلفا عظيما فيه فانه المشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه اليه النووى والاكثر (وهو) أى فرض الكفاية (على البعض وفاقا للامام) الرازى للاكتفاء بحصوله من البعض (لا على الكل خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (والجمهور) فى قولهم أنه على الكل لاثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض

أى صريحا وإلا فقد وقع فى كلام إمامنا الشافعى رحمه الله والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا أن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعللوه بانه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية وهذا التعليل كالصريح فى أن فرض العين أفضل ولا ينافيه تقديم إنقاذ المشرف على الغرق على الصيام فى حق صائم لا يتمكن من إنقاذه إلا بالافطار لان هذا التقديم ليس للافضلية بل لخوف الفوات وهو لا يدل عليها بدليل تقديم النفل على الفرض لذلك كتقديم خسوف خيف فيه الانجلاء على مكتوبة لم يضق وقتها (قوله فى الاغلب) احترازا عما خص به النبى صلى الله عليه وسلم او غيره على ما تقدم (قوله ولمعارضة هذا) يعنى شدة اعتناء الشارع به الذى هو دليل أفضلية فرض العين وقوله دليل الاول مفعول المصدر المضاف لاسم الاشارة الذى هو الفاعل ودليل الاول هو انه يصان ثم لا يخفى ان كلا من الدليلين معارض للاخر فيتساقطان ويتساوى القولان وما قيل ان هذا الدليل أقوى فلا يعارضه الضعيف دعوى لا دليل عليها (قوله وان اشار الخ) اى لانه بوجه اخر والنكات لا تتزاحم فان التقوية من حيث العزو لا تنافى النظر من حيث الدليل وهو عطف على إشارة الاولى[1] وقوله كما قال أى فى منع الموانع وباء بعزوه للسببية متعلق بتقوية وقوله المفيد نعت لعزوه (قوله وفاقا للامام الرازى) تبع فيه المراغى والذى فى محصول الامام إنما هو وجوبه على الكل كما فهمه الاسنوى وغيره اه زكريا وقد يجاب بأن الامام ذكر فى غير المحصول ما يخالف ما فيه (قوله للاكتفاء بحصوله من البعض) اى ولو وجب على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره وأجيب من طرف الجمهور بأن الاكتفاء بفعل البعض لان المقصود كما علم وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف كما فى فرض العين ولا استبعاد فى سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو عنه (قوله لاثمهم بتركه) ولئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى ما عليه الجمهور نص الشافعى فى مواضع من الام كما قاله الزركشى وغيره (قوله ويسقط) أى الفرض المراد سقوط لازمه وهو الاثم بتركه (قوله بفعل البعض) أى بتمام فعله فلا يكفى الشروع لاحتمال انقطاعه بجنون ونحوه قال سم فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين * قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق الكمال بان فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية

---

(١) قوله وهو عطف على إشارة الاولى المناسب وهو حال من فاعل اشار الاول كما لا يخفى فتأمل اه كاتبه

وأجيب بأن اثمهم بالترك لتفويتهم ماقصد حصوله من جهتهم فى الجملة لاللوجوب عليهم قال المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فانه اهل لذلك (والمختار) على الاول (البعض مبهم) إذلا دليل على انه معين فمن قام به

يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل (قوله واجيب) اى من طرف الاول بان اثمهم بالترك اى اثم الكل بترك فرض الكفاية لتفويتهم اى تفويت الكل ماقصد حصوله من جهتهم فى الجملة بان يقوم به بعضهم لا للوجوب عليهم ثم الحصول مقصود بالذات وكونه من جهتهم فى الجملة مقصود بالتبع فلا يخالف مامر فى التعريف قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحقيق بالاستبعاد اعنى اثم طائفة بترك اخرى فعلا كلفت به وأجاب سم بانه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف فى الظاهر بتلك الطائفة الاخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان فى احتمال الامر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لاحداهما على الاخرى فى ذلك فليس فى التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك اخرى فعلا كلفت به إذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كل من الطائفتين يحتمل ان تكون المكلفة على السوية بل إذا قلنا بالمختار الاتى من ان البعض مبهم آل الامر إلى ان المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة على البدل لجميع الطوائف مستوون فى تعلق التكليف بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوى فيهم فلا اشكال على هذا فى اثم الجمع والفرق على هذا بين مختار المصنف وقول الجمهور ان الخطاب على قول الجمهور تعلق ابتداء بكل واحد لا بعينه وعلى مختار المصنف إنما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك (قوله ويدل لما اخترناه) أى الدلالة من التبعيضية على ذلك فكانه قيل ليفعل بعضكم وبحث فيه بان القائل بوجوبه على البعض يكتفى بالواحد لصدق البعض به والاية إنما تدل على الاكتفاء بجماعة إذ الامة الجماعة واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال على تمام المدعى بل على المدعى فى الجملة لدلالتها على تعلق الوجوب ببعض ماصدقات البعض وقول المصنف ويدل لما اخترناه معبرا باللام الدالة على الاختصاص الذى هو عدم مجاوزة المقصور وهو الاية عن المقصور عليه وهو الوجوب على البعض وان كان مقصورا على بعض افراده على المشعرة بالاستعلاء والاحاطة حسنا او حكما إشارة إلى ان الاستدلال استئناسى لا يصلح لالزام الغير لامكان المعارضة من طرف الجمهور بدلالتها على الوجوب على الكل لانه خوطب الجميع بالامر على وجه الاكتفاء بفعل البعض وأيضا الاستدلال بالآية ونحوها كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يؤول بالسقوط بفعل الطاعة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه واجيب بان تاويل ادلة المصنف للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ليس أولى من العكس وضعف هذا الجواب بان تاويل ادلة المصنف اولى لان الاصل فى الخطاب بالاحكام الشرعية ان يكون عاما لا يختص به بعض دون بعض ثم ان كون المطلوب منه الفعل الكل او البعض لا يقتضى ان الفاعل منظور اليه بالذات لا بالتبع من حيث توقف الفعل عليه وان زعمه الناصر (قوله أهل لذلك) اى لان يتقوى به قول الجمهور (قوله البعض مبهم) مبتدا وخبر والجملة خبر قوله المختار ولم يحتج إلى رابط لانها عين المبتدا فى المعنى والقول بان بعض مبهم هو القول بان القدر المشترك بين جميع الابعاض كما هو فى غاية الوضوح فاستدلال القرافى بآية ولتكن منكم أمة على ان الوجوب متعلق بالقدر المشترك لان المطلوب فعل احدى الطوائف ومفهوم احدها قدر مشترك بينها لا يعكر على مااختاره المصنف من ان الوجوب على البعض بل يؤيده (قوله فمن قام به) فيه ان هذا متفق عليه بين الاقوال فالاولى ان

ابن الحاجب لم يستدل بآية قاتلوا المشركين بل الدليل العقلى وهو اثم الكل (قوله خاطب الجميع بالامر الخ) فيه ان خطاب الجميع بالامر لا يقتضى الوجوب على الجميع إلا إذا كان الامر للجميع وهنا المخاطب غير المأمور ولا محذور فيه غايته انه خاطب الجميع لان المامور بعض منهم غير معين فالآية ان لم تكن صريحة فى أمر البعض فهى ظاهرة فيه نعم بقيت المعارضة بينها وبين قاتلوا المشركين فتصرف تلك للوجوب على البعض بالدليل العقلى المتقدم أعنى الاكتفاء بالحصول من البعض اتفاقا على ان تأويل آية قاتلوا لا يخرجها عن معناها رأسا غايته اسناد ماللبعض للكل بخلاف تأويل ولتكن منكم أمة بالسقوط فانه يخرجها عن مدلولها بالمرة وهو ظاهر لمن تأمل (قوله ان يكون عاما) ان أراد العموم ولو على البدل فهو موجود هنا فان البعض على المختار مبهم وان أراد العموم الشمولى فهو ممنوع فيما يكفى فيه البعض كما هنا (قول الشارح فمن قام به سقط الخ) أي لتحقق القدر المشترك فيه وهذا المعنى خاص بهذا القول

سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص باداء غيره عنه (وقيل البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن ان غيره لم يفعله وجب عليه ومن فلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه اى يصير بذلك فرض عين يعنى مثله فى وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع الفرضية

يفرع عليه ماهو خاص به فيقول فمن قام به تحقق به البعض المبهم الذى خوطب به (قوله سقط الفرض) اى الحرج بتركه كما عبر جماعة فلا ينافى وقوع صلاة فرقة على جنازة بعد صلاة اخرى فرضا ولهذا ينوى الفرض ويثاب عليها ثوابه اه زكريا (قوله معين عند الله) فيه انه على الاول معين عند الله وان كان مبهما عندنا كما انه على الثانى مبهم عندنا أيضا فلا تظهر المقابلة وأجيب بأن الملاحظ فى الاول جهة الابهام وفى الثانى جهة التعيين وبهذا يرجع الخلاف لفظيا (قوله وبفعل غيره) اى من المكلفين فلا يجزىء ردصبى من الجماعة السلام ويستثنى ما إذا حصل المقصود بتمامه بفعل الصبى كصلاته على الجنازة وحمله الميت ودفنه فانه يسقط قاله الكمال (قوله وقيل البعض من قام به) قال زكريا هذا من تفاريع القول قبله وان أوهم كلامه كـكثير خلافه (قوله ثم مداره على الظن) أى مبنى فرض الكفاية[1] على قول المصنف وقول غيره من حيث التعلق بالمكلف او السقوط عنه كما اشار لذلك الشارح بالتفريع بقوله فعلى قول الخ (قوله فعلى قول البعض الخ) فيه إشارة إلى فائدة الخلاف (قوله من ظن ان غيره لم يفعله) اى ولا يفعله ايضا اه زكريا وفيه نظر إذ لا يشترط ان يصمم غيره على عدم الفعل بل متى ما ظن انه لم يفعل ما زال الخطاب متوجها له فى ضمن البعض المبهم (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوى بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم فى تركه والا لزم تأثيم أهل الدنيا * فان قيل إنما انتفى الاثم لعدم القدرة * قلنا فيلزم ان لا يكون فرضا واقول الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض اه سم (قوله ومن لا فلا) أى ومن لم يظن ان غيره لم يفعله بأن ظن أن غيره فعله واولى علم او لم يظن شيئا اصلا إذ الاصل براءة الذمة ويترتب على الخلاف مسئلة الشك فانه لا يجب فيها على الاول ويجب على الثانى والفرق أنه خوطب به ابتداء على قول الكل فلا يسقط عنه إلا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف (قوله اى يصير بذلك فرض عين) هو بيان للمعنى اللغوى ولذا عبر فيه بأى ولما لم يكن هذا مرادا لما يلزم عليه من قلب الحقائق أردفه ببيان المقصود فقال يعنى مثله ولذا عبر فيه بالعناية وقيد المماثلة بوجوب الاتمام اشارة إلى افتراقهما بوجوب الشروع فى العينى وعدمه فى الكفاية فى الجملة (قوله بجامع الفرضية) قد يعترض كونها جامعا بانه لو صح لزم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم منتف قاله الناصر واجاب سم بمنع انتفاء اللازم لان المعتبر فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به امر لازم بحيث لو انتفى أثموا فقد اشترك الفرضان فى ان الشروع فيما يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه اه وقد يجاب أيضا بان هذا جامع بعد ثبوت الفارق كما أشار لذلك الشارح بقوله والفرق ان القصد

(قول الشارح كما يسقط الدين الخ) دفع لاستبعاد السقوط بفعل غير من وجب عليه (قوله على النسبة التامة) هذا هو المراد هنا وحينئذ لا يتأتى الشروع فى علم تلك النسبة مع قطع الاستمرار فيه إذ الاستمرار فيه محال (قوله وتسمى بحثا الخ) المسمى بالبحث هو النسبة لانه المبحوث عنه لان البحث التفتيش والذى يفتش عنه هو النسبة فتثبت أو تنفى بالدليل أو التنبيه وقد تسمى المسئلة بحثا لانه يبحث فيها عن ذلك لا لأنه يبحث عنها

(١) قوله أى مبنى فرض الكفاية على قول المصنف وقول غيره من حيث الخ قال ابن الشياط يحتمل أن يقال لا يكفى الظن فان قيل يتعذر القطع فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع فى الفعل والتهيؤ والاستعداد اما بتحصيل الغاية فيتعذر فههنا يكفى الظن لا فى المقدمات والمبادى اه بلفظه

حصوله

وقيل لا يجب اتمامه والفرق ان القصد به حصوله فى الجملة فلا يتعين حصوله بمن شرع فيه فيجب اتمام صلاة الجنازة على الاصح كما يجب الاستمرار فى صف القتال جزما لما فى الانصراف عنه من كسر قلوب الجند وانما لم يجب الاستمرار فى تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسئلة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة وماذكره تبعا لابن الرفعة فى مطلبه فى باب الوديعة من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر إلى الاصولى اقعد بماذكره البارزى فى التمييز تبعا للغزالى من انه لا يتعين بالشروع على الاصح إلا الجهاد وصلاة الجنازة وان كان بالنظر إلى الفروع أضبط (وسنة الكفاية) المنقسم اليها وإلى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة فى الثلاث مثلا ثانيها انها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها ثالثها انها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره

حصوله فى الجملة الخ (قوله وقيل لا يجب) مقابل قوله يتعين بقطع النظر عن قوله على الاصح لما يأتى ان التصحيح مختلف (قوله فلا يتعين حصوله) وينبنى على ذلك انه لا يسقط إلا بالفراغ منه بخلافه على الاول (قوله فيجب تمام الخ) فهى مستثناة من التصحيح وان كانت محل الخلاف (قوله كما يجب الاستمرار فى صف القتال جزما) أشار به إلى أن الخلاف فى تعيين فرض الكفاية فى غير الجهاد أما هو فمتفق على تعينه بالشروع فيه ثم هذا الاستمرار اتمام لفرض الكفاية الذى هو الجهاد فيحتاج لتأويل قوله فى صف القتال بان المراد الكون فيه إذ هو فرض الكفاية او المراد بالصف الاصطفاف ثم ان هذا بظاهره يقتضى حرمة الخروج من الصف ولو لم يكن بنية الفرار مع ان الحرام انما هو ترك القتال فرارا او إما العذر أو لراحة أو تحيز إلى فئة مثلا مع نية العود فلا حرمة فيه (قوله لما فى الانصراف الخ) تعليل بحسب المظنة فلا يشترط حصوله بالفعل ومثل الجهاد الحج والعمرة كفاية يتعينان بالشروع ولم يتعرض لهما هنا اكتفاء بما تقدم من وجوب اتمام نفلهما (قوله لمن آنس) وإلا فلم يتحقق الشروع حتى يحكم عليه بالتعين أو عدمه (قوله لأن كل مسئلة) هذا التعليل يقتضى وجوب الاستمرار فى تعلم المسئلة الواحدة واطلاقهم ينافيه قلنا المراد بتعلم العلم تحصيل علم ما تضمنه مسائله من الاحكام إذ هى المثبتة بالدليل فى العلم فلا يتحقق الشروع فيه باقل من علم حكم مسئلة واحدة فمن لم يحصل له ذلك فهو لم يشرع بعد واعراضه بعد تصور الموضوع والمحمول والتردد فى الحكم اعراض قبل الشروع لا بعده اه كمال (قوله اقعد) أى أحسن وضعا لافادته قاعدة كلية مناسبة قواعد الاصول وهى كل فرض كفائى يتعين بالشروع فيه على الاصح ولا يضر استثناء الجهاد بعد ذلك لأنه يتعين بالشروع جزما لأن القواعد شأنها ان يستثنى منها والقاعدة تناسب الاصول لان الأصول هى القواعد (قوله وان كان) اى ماذكره البارزى بالنظر إلى الفروع اضبط أى من جهة افادته ما يتعين وما لا يتعين على وجه الحصر (قوله من حيث التمييز عن سنة العين) ذكر الحيثية دفعا لما قد يقال انه عرفها بما عرف به المصنف فرض الكفاية فيلزم اختلال احد التعريفين (قوله جماعة) اراد بها ما فوق الواحد (قوله مثلا) تأكيد للكاف أو أحدهما للافراد الذهنية والآخر للافراد الخارجية وفيه اشارة إلى أن سنة الكفاية ليست محصورة فى ابتداء السلام كما قاله فخر الاسلام الشاشى فان منها مع ما تقدم الاذان والاقامة وما يفعل بالميت مما ندب اليه وتضحية الواحد من اهل البيت بالشاة الواحدة لتأدى شعار التضحية بها (قوله لسقوط الطلب) وذلك كاف فى تفضيل سنة الكفاية فاندفع قول أبى زرعة لا يصح أن

(قول الشارح فى باب الوديعة) لكن قال ابن الرفعة أيضا فى باب اللقيط من المطلب ان هذا أى ماذكره البارزى بحث للامام جرى عليه الغزالى وتبعه البارزى كالحاوى وهو لكون قائله يلزمه استثناء الحج كالعمرة مع ما استثناه من الجهاد وصلاة الجنازة موافق لما اخترناه انتهى وهو صريح فى ان الخلاف بين الطريقين لفظى كما يقتضيه كلام الشارح فتخص الطريقة الاولى بما استثنى فى الطريقة الثانية إلا الجهاد لانه لا خلاف فيه فتدبر (قول الشارح بالنظر إلى الاصول أقعد) إذ فرض الكفاية قسم من مطلق الفرض الذى فسر فى الاصول بالفعل المطلوب طلبا جازما والتعين أى وجوب الاتمام أقعد بالنظر إلى هذا من عدم التعيين قاله الناصر لكن الظاهر أن المراد بكونه أقعد انه اوفق بالقواعد أى بوضعها لأن جعل التعين أصلا هو طريق وضع القواعد الاصولية بخلاف الحكم بعدم التعين إلا ما استثنى هذا أولى بما ذكره المحشى لان الكلية تكون فى النفى والاثبات (قول الشارح إلا الجهاد) قد عرفت أنه لا خلاف فيه فلعل مفهوم الاصح بالنظر للمجموع (قوله أى والحج والعمرة) أى الزائدين على فرض العين فانه يجب على الكفاية كل عام احياء البيت بحج أو عمرة

وقيل من بعض قام بها رابعها أنها تتعين بالشروع فيها أى تصير به سنة عين يعني مثلها في تأكد طلب الاتمام على الاصح * (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه) أى نحو الظهر كباقى الصلوات الخمس (وقت الأداء)

سنة الكفاية أفضل من سنة العين كما قيل في فرض الكفاية لعدم تأتى سقوط الاثم إذ لا إثم في تركها ومع ذلك فالاوجه تفضيل سنة العين بمثل ما تقدم في دليل تفضيل فرض العين قال الشهاب عميرة يلزم على سقوط الطلب أن الفرقة الثانية إذا فعلت سنة الكفاية لا تسلك بها مسلك فرض الكفاية من ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الأولى لأن المدرك هناك بقاء الطلب وإن سقط الحرج والغرض هنا سقوط الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل أن سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب على تركها بفعل القائم بها لكان ملائما لما سلف في فرض الكفاية اه وعليه منع ظاهر وهو أن الطلب سقط عن الفرقة الثانية في فرض الكفاية بفعل الاولى فليتأمل (قوله وقيل من بعض الخ) لا حاجة إلى ذكر بعض لان هذا تفصيل في البعض (قوله في تأكد الطلب الخ) فيه نظر فان سنيتها لا تقوى عن قبل كما في فرض الكفاية إذا تعين فكان المناسب أن يقول يعني مثلها في تخصيص الطلب بمن شرع (قوله الاكثر أن جميع وقت الخ) حاصله أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسبب وجوبه الجزء الاول من الوقت لسبقه بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل بالمكلف مخيرا في أجزاء الوقت كالتخيير في المفعول في خصال الكفارة ولذلك قال شارح المنهاج أن حقيقة الموسع ترجع للمخير بالنسبة إلى الوقت كانه قيل للمكلف افعل أما في أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو مخير في الاتيان به في أى جزء منها وتعبيره بالجواز يفهم أن وقت الاداء يخرج إذا لم يبق من الوقت ما يسع الصلاة لخروج وقت الجواز وهو مراد الاصوليين فان مرادهم إنما هو فيما يكون الفعل فيه أداء اتفاقا بينهم وبين الفقهاء وبهذا يندفع ما يقال أن هذا ينافى ما تقدم من قوله والاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه فانه يقتضى أن وقت الاداء يمتد إلى أن يبقى من الوقت ما يسع أقل من ركعة مع أن وقت الجواز خرج قبله لان ما ذكره فيما تقدم ليس من محل الاتفاق بل هو زيادة جرى فيها على طريق الفقهاء وكرر من في قوله من الفقهاء ومن المتكلمين ليفيد أن الاكثر من كل منهما لا من مجموعهما فيصدق بالاقل من أحدهما والاكثر من الآخر والمراد المتكلمون من حيث أنهم متكلمون إذ لا ارتباط لهذه المسألة بعلم الكلام بل من حيث أنهم أصوليون وإنما عبر عنهم بالمتكلمين لاشتهارهم به (قوله على أن جميع الخ) قدر الشارح على ليصح الاخبار بها مع ما بعدها عن الاكثر وحذف الجار مطرد قبل أن وأن والمعنى الاكثر متفقون أو جارون على أن الخ (قوله جوازا) تمييز محول عن المضاف والاصل وقت جواز الظهر فحذف المضاف ثم أتى به تمييزا لاجمال النسبة الحاصل بحذفه (قوله ونحوه) عطف على الظهر كما أشار اليه الشارح قال الناصر والاولى تقديمه على جوازا لان تعلقات المضاف إنما تذكر بعده تعلقات المضاف اليه

(قول المصنف * مسئلة الاكثر الخ) قال العضد هذه ثالثة مسائل الوجوب وعبارة البيضاوى في المنهاج الوجوب ان تعلق بوقت فاما أن يساوى الفعل أو يزيد الوقت عليه قال شارحه الصفوى فالتكليف به أى بما يزيد وقته يقتضى وجوب إيقاعه في جزء من أجزاء الوقت اه وإذا كان كذلك فالكلام في وقت الاداء الذى تعلق الوجوب بايقاع الفعل فيه بمعنى أنه لا يجوز الاخراج عنه ولذا قيده المصنف بقوله جوازا وبينه الشارح بما قال فلا يرد

الاعتراض بان وقت الاداء المتقدم اوسع من هذا فيحتاج للجواب بما قالوه فانه ناشىء عن عدم معرفة موضوع المسئلة تدبر (قوله صادق بدون الاكثر من كل) اى على البدل لا بدون الاكثر من كل معا وإلا لم يكن المجموع اكثر وقوله فيصدق بكثير اى باكثر وإلا لما لزم ان يكون المجموع اكثر وهو ظاهر (قول الشارح فقد أوقع فى وقت أدائه الذى يسعه وغيره) اى فكل الوقت وقت اداء سواء وقع الفعل فى كله او فى جزء منه وانما تعرض لما اذا وقع فى جزء منه بقوله ففى اى جزء الخ اشارة للرد على الحنفية القائلين إذا وقع فى جزء منه فوقت ادائه اى الوقت الذى تعلق فيه الوجوب بالاداء هو ذلك الجزء الذى وقع فيه دون الباقى فالحاصل ان وقت الاداء عندنا هو الكل لا جزء منه لا بعينه يتعين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل فى الكل أو البعض وعند الحنفية هو الجزء الذى وقع فيه الفعل بمعنى ان وقت وجوب الاداء جزء من تلك الاجزاء لا بعينه وهو القدر المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه ان فعل فى الوقت وإلا تعين بنفسه وهو الآخر فالوجوب للاداء عندهم انما يتعلق مع الشروع فى الفعل نص على ذلك كله السعد فى شرح التوضيح فالقول بان الواجب الموسع عندنا يرجع للمخير بالنسبة للوقت كانه قيل للمكلف افعل اما فى اول الوقت أو وسطه أو آخره الذى بنوا عليه ابطال قول الشارح فيما ياتى والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والمخير والفرق بينهما مع بيان الشارح رحمه الله لذلك اتم البيان بقوله ففى اى جزء الخ حيث حكم مع الوقوع فى اى جزء بان الايقاع فى وقت الاداء الواسع فليتأمل (قوله فان كلامهم إنما هو الخ) قد عرفت انه لا حاجة لهذا بل هو غفلة عن موضوع المسئلة (قول المصنف ولا يجب على المؤخر الخ)

ففى اى جزء منه وقع فقد أوقع فى وقت ادائه الذى يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جوازا راجع إلى الوقت لبيان ان الكلام فى وقت الجواز لا فى الزائد عليه ايضا من وقت الضرورة وإن كان الفعل فيه اداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) اى مريد التاخير عن اول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد فى الوقت (خلافا لقوم) كالقاضى ابى بكر الباقلانى من المتكلمين وغيره فى قولهم

(قوله ففى اى جزء منه) تفريع على مادل عليه التأكيد بجميع من استغراق أجزاء المؤكد وهو مجموع وقت الظهر كما يفيده قوله الذى يسعه وغيره الواقع نعتا للوقت المذكور لا اى جزء منه اوقع فيه لانه لا يسعه وغيره والمراد بوقت الظهر المضاف اليه مجموع وقته العائد عليه الضمير فى منه فيكون المراد بجميع كل جزء من ذلك المجموع لا المجموع بدليل قوله ففى اى جزء الخ فانه بيان لجميع الواقعة تأكيدا لوقت الظهر ذى الاجزاء ووقت أدائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيصدق ان كل جزء من اجزاء الوقت وقت للاداء وإن مجموع الوقت وقت موسع فقد اتى الشارح بما يطابق مقتضى التأكيد بجميع وبهذا يندفع ما قاله الناصر فى قوله الذى يسعه وغيره ايماء إلى ان جميع مراد به المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان اجزاءه هى اجزاء له والذى يقتضيه التاكيد بجميع ان المؤكد بها لا بد ان يكون ذا أجزاء تحقيقا أو تقديرا بقصد شمول الحكم لها فالمطابق له ان كل جزء من اجزاء وقت الظهر ونحوه جوازا وقت لادائه وذلك لا ينافى ان مجموعها وقت اداء ايضا لصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها (قوله ولذلك يعرف الخ) ضمير يعرف يعود للمؤدى اى المدلول عليه بذكر الاداء وقوله الموسع وقته (قوله من وقت الضرورة) يفهم منه ان المراد بوقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فما زاد عليه الذى جعله وقت ضرورة هو ما لا يسعها سواء وسع ركعة فاكثر اولم يسع ركعة وقد يطلق الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة فاكثر من آخر الوقت فى حق من زال عذره حينئذ من ارباب الاعذار كحيض وجنون واغماء وصبا قال فى المنهج ولو زالت الموانع وبقى قدر تحرم وخلا منها قدر الطهر والصلاة لزمت مع فرض قبلها ان صلح لجمعه معها وخلا قدره (قوله وان كان الفعل فيه اداء) اى عند الفقهاء لا عند الاصوليين وقوله بشرطه هو كون المفعول فى الوقت ركعة لا اقل (قوله اى مريد الخ) وإلا فبعد التاخير بالفعل لا يعقل العزم لمضى ما يقع فيه وهو اول الوقت فنبه بمريد على ان لفظ المؤخر مجاز (قوله العزم فيه) اى فى اول الوقت وقوله بعد اى بعد اول الوقت (قوله فى قولهم الخ) قالوا لو جاز الترك فيه من غير عزم وهو البدل عن الواجب لجاز ترك الواجب بلا بدل والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب ورد بان العزم لا يصلح بدلا عن الواجب إذ لو صح بدلا عنه لتادى به الواجب واللازم باطل وفيه بحث لان بدلية العزم انما هى قبل التضييق فان اريد بتادى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه اصلا منع اللزوم كيف والفعل يتعين عند التضيق وان اريد به ان تحققه فى اول الوقت يقوم مقام الاتيان به فيه سلم اللزوم ومنع بطلان اللازم كيف والاتيان به فى اول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم فالراجح عندنا معاشر الشافعية عند دخول الوقت اما الفعل او العزم قيل وعند المالكية والذى رايته بخط بعض فضلائهم ان فى ذلك خلافا عندهم والمشهور عدم الوجوب وانما يضر العزم على الترك ويكفى انه لو سئل اجاب بالفعل ثم انه ليس مراد القاضى انه يجب الفعل او العزم فى كل جزء من أجزاء الوقت كما فهم المصنف تبعا لجماعة من شارحى المختصر فشنع عليه بانه من هفواته ومن

قال العضد فى الاستدلال لان الأمر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت او آخره بل الظاهر بنفيهما فالقول بهما تحكم باطل اه ومنه يعلم أيضا بطلان قول الحنفية الاتى فان الامر قيد بالجميع لا بجزء لا بعينه هذا فان قلت اعتمدوا فى الفروع ان الواجب اما الفعل او العزم قلت هذا ليس من دليل الوجوب الذى كلام الاصوليين فيه كما يعلم من قول العضد فان الامر الخ بل لأن من احكام الايمان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا ليتحقق التصديق الذى هو الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين إذا تذكره (٢٤٤) تفصيلا كالصلاة مثلا سواء دخل الوقت او لا فوجوب العزم فى الوقت على من علم دخوله ليس للامر المتعلق بوجوب الاداء بل لكونه من احكام الايمان وكلام الاصوليين ليس فى ذلك نص عليه ابن الحاجب فى النهى ونقله عن السعد فى حاشية العضد ومنه تعلم ان التحقيق هو عدم الوجوب الذى قدمه المصنف فان المراد عدم الوجوب من أمر الاداء فى الوقت وان ما قيل ان القول بالوجوب هو الراجح عند الاصوليين وعند الفقهاء من المالكية والشافعية ليس بشىء على ان هذا القول عند المالكية ضعيف فان المشهور عندهم عدم وجوب العزم (قوله وهو محل مناقشة) فيه انهم انما احتجوا بتمييز الواجب وهو حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تميز المكلف مع حصوله فى نفسه مما لا حاجة اليه ولا يدل عليه بدليل وجوب الاداء الذى الكلام فيه فان اراد دليلا آخر فليس الكلام فيه (قول المصنف وقيل الاول) صنيعه فيما مر يقتضى أن يقال وقيل الاول وقت أدائه لا كما صنع الشارح لكن الخ لما كان موضع الخلاف هو وقت الاداء هل هو الجميع أو البعض جعله الشارح موضوعا إشارة إلى ان حق المصنف ان يقول فيما مر الاكثر أن وقت الاداء هو جميع الوقت تدبر (قول الشارح لوجوب الفعل بدخول الوقت) تقدم رده عن العضد بان الامر إنما قيد بالجميع (قول الشارح عن بعضهم) اشارة إلى جهالة قائله فقد قال ابن الرفعة حين سأله والد المصنف عنه قد فتشت عليه فلم اعرفه (قوله لا يسمى مازاد الخ) انظر كيف يصنع فى حديث امنى جبريل الخ (قوله لا الوجوب المضيق) ينافيه

بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب فى جواز الترك وأجيب بحصول التميز بغيره وهو ان تاخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت ادائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان أخر) عنه (فقضاء) وان فعل فى الوقت حتى ياثم بالتاخير عن اوله كما نقله الامام الشافعى رحمه الله عن بعضهم وإن نقل القاضى ابو بكر الباقلانى الاجماع على نفى الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت ادائه (الاخر) من الوقت لانتفاء وجوب

العظائم فى الدين وما فهمه الشارح هو ما فهمه امام الحرمين فانه قال فى كتاب البرهان والذى اراه فى طريقة القاضى انه إنما يوجب العزم فى الوقت الاول ولا يوجب تحديده ثم يحكم بان ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الاوقات المستقلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية ولا ينبغى أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا غير انا لا نرى ذلك رايا اه (قوله فى جواز الترك) متعلق بمحذوف صفة للمندوب أى المشارك له فى جواز الترك والمراد بالترك الجائز بالنسبة للواجب الترك إلى ان يبقى من الوقت ما يسع الفرض وبالنسبة للمندوب الترك مطلقا فلم يحصل تميز بينهما فى مطلق الترك إلا بالعزم فترك المندوب جائز من غير عزم وترك الواجب لا يجوز إلا بالعزم (قوله وهو ان تاخير الوقت الخ) اى بخلاف المندب فالجواز فى الواجب الموسع معين دون المندوب فانه غير معين وهذا لا ينافى الاشتراك فى جواز التاخير عن زمن تعلق الطلب وهو أول الوقت فاندفع ما قاله الكمال ان المراد فى الجواب التاخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم إنما هو فى التاخير عن زمن تعلق الوجوب ومرادهم من التعليل التميز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تاخيره الجائز عن غيره وما ذكر فى الجواب ليس من تميز المكلف ثم الخلاف المذكور محله فى العزم الخاص على فعل الفرض بعد دخول وقته كما هو المفروض أما العزم العام فى المستقبل فى جميع التكاليف وهو ان يعزم المكلف على فعل كل واجب اجمالا عند ملاحظته مجملا مع غيره وتفصيلا عند تذكره بخصوصه فمتفق عليه لانه من احكام الايمان (قوله وقيل وقت أدائه الاول) هذا يقتضى أن المحكوم عليه وقت الاداء والذى يؤخذ مما تقدم ان وقت الاداء محكوم به فالظاهر ان فى العبارة الاولى قلبا وقوله الاول من الوقت اى ان وقت الاداء هو القدر الذى يسع فعل العبادة من اول الوقت دون ما زاد على ذلك فالفعل فى ذلك الزائد قضاء عند هذا القائل (قوله وان فعل فى الوقت) اى وقت الجواز عند غير هذا القائل اما على هذا القول فوقت الاداء الاول فقط لما ياتى للشارح فى قوله والاقوال الخ (قوله حتى ياثم الخ) حتى تفريعية فياثم مرفوع (قوله عن بعضهم) أى عن قوم من أهل الكلام وغيرهم قال الكمال وقد وقع فى المعالم حكاية هذا القول عن بعض الشافعية ولا يعرف عنده كما ذكره المتهم (قوله وإن نقل القاضى الخ) اى لان نقل الشافعى اثبت واولى ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله ولنقله) اى نقل القاضى (قوله يسد مسد الاداء) اى فى نفى الاثم (قوله الاخر) اى المقدار الاخر الذى يسع الصلاة بتمامها فقط (قوله لانتفاء وجوب

قول الشارح والاقوال الغير الاول منكرة للواجب الموسع وقول هذا القائل فان قدم فتعجيل (قول المصنف فتعجيل) عبارة ابن
الحاجب والعضد فنفل يسقط به الفرض لتعجيل الزكاة قبل الوجوب ولعل المراد بالنفل ان التقديم زيادة على الواجب

الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله فى الوقت (فتعجيل) أى فتقديمه تعجيل للواجب
مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قالت (الحنفية) وقت ادائه (ما) اى الجزء الذى (اتصل
به الاداء من الوقت) أى لاقاه الفعل بان وقع فيه (وإلا) أى وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم
يقع الفعل فى الوقت (فالاخر) اى فوقت ادائه الجزء الاخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما
قبله (و) قال (الكرخى ان قدم) الفعل على آخر الوقت بان وقع قبله فى الوقت (وقع) ماقدم (واجبا
بشرط بقائه) اى بقاء المقدم له (مكلفا) إلى اخر الوقت فان لم يبق كذلك كان مات او جن وقع ماقدمه
نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبقى من ادركه الوقت بصفة التكليف إلى اخره المتبين به

الخ) أى الوجوب التخييرى فلا يرد أن يقال انه فى محل المنع لأنه واجب موسع وبتضييق فى آخر الوقت
(قوله وقال الحنفية) اى جماعة منهم وإلا فجمهورهم قائل بما قلنا من اثبات الوجوب الموسع وهو
الصحيح عندهم كما نقله الزركشى وغيره عنهم اه زكريا قال بعض من كتب على المنهاج ان المعول
عليه عندهم ان الجزء الاول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل الاداء به لعدم المزاحم وإلا انتقل السببية
منه إلى الثانى ثم إلى الثالث وهكذا فان لم يتصل به الاداء إلى الاخر تقررت السببية فيه لعدم
ماينتقل اليه بعده فان خرج الوقت فالسبب كل الوقت فى حق القضاء وذكروا ان نفس الوجوب باول
الوقت ووجوب الاداء باخره فصحة الصلاة عند الشافعية فى اول الوقت بناء على ان الخطاب قد توجه
لكن على سبيل التاخير وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة فى أول الوقت وأوسطه مبنى على انعقاد
السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه فى الوقت لا فى اوله (قوله مااتصل به
الاداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره (قوله أى لاقاه) تفسير
للاتصال بالمعنى اللغوى ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد اللصوق
والمراد الاول فسرها بعد بقوله بان وقع فيه الخ واندفع مايوهمه ظاهر العبارة من ان وقت الاداء ماقبله
اوما بعده (قوله وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا) قال الناصر فيه اشكال لان واجبا حال فان كانت مقارنة
لعاملها لزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم أن
صفة الفعل اى وجوبه يوجد بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط الحكم على المعدوم بالوجوب لا
للوجوب ويشهد له قول العضد وأما إذا بقى فيعلم ان مافعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به
الوجوب فقوله فشرط الوجوب عنده اى الحكم به اه قال سم ويجاب ايضا بان معنى وقع تبين اى
فى آخر الوقت وقوعه واجبا ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وانه اوفق بقول الشارح المتبين
به الوجوب وان مبنى جواب الشيخ على اختيار ان الحال منتظرة اى حال كونه محكوما فى اخر
الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا اشكال لان البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط
والمشروط واما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق
فى الحال فكيف يتحقق الحكم فى الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم فى
الحال للحاكم هذا وقد اورد الزركشى انه يلزم ان الفعل حال الوقوع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا
لانه لا يعلم ذلك إلا بآخر الوقت وهو خلاف القواعد وأجاب سم بان المنتفى وصفنا له وحكمنا عليه لا فى
الواقع فانه لا بد له من احد الامرين وعدم الوصف باعتبار ماعندنا لا ضرر فيه (قوله المتبين به) بالفتح
أى المحقق وبالكسر أى المتحقق قال الناصر هو صفة للمصدر المنسبك من ان والفعل أى البقاء فهو
مرفوع وليس مجرورا صفة للاخر لان التبين بالبقاء لا بالاخر وصحح سم جعله صفة له لان الاخر مقيد

وإلا فالمقيس عليه يقع
واجبا (قول المصنف
وقال الحنفية الخ) قد عرفت
حقيقة مذهبهم وهو ان
وقت الاداء جزء لا بعينه
من جملة الوقت ويتعلق
وجوب الاداء مع الشروع
فى الفعل والجزء الذى
قبل ماوقع فيه الفعل
سبب للوجوب لا لوجوب
الاداء بل السبب لوجوب
الاداء هو النص بناء على
مغايرة الوجوب لوجوب
الاداء عندهم فان اردت
حقيقة الحال فعليك
بالتوضيح (قوله اى على
قول غيرهم) هذا هو
الموافق بناء على تحقيق
مذهبهم لكن لا يوافق
كلامه الآتى إلا أن يكون
هنا مجاريا للشارح تدبر
(قوله لما كان التعبير
الاول موهما) خصوصا
وهم يعبرون بهذه العبارة
عن الجزء الذى هو سبب
الوجوب وهو ماقبل
ماوقع فيه الفعل (قوله
باختيار الشق الثانى) فيه
انه وان تقارن الشرط
والمشروط إلا أن لزوم
وجود صفة الفعل وهى
وجوبه بعد انعدامه
باق فالمناسب إبدال الثانى بالاول مع هذا
التأويل وإبقاء الثانى والجواب بما قاله الناصر من أن البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب تامل

(قول الشارح والاقوال غير الاول الخ) قد عرفت انه كذلك وانه على غاية التحقيق وان الحنفية اى اكثرهم وهم من عدا من قال ان وقته الآخر فان قدمه فتعجيل فان قول بعض الحنفية كما فى شرح المنهاج وغيره لا يقولون بالواجب الموسع بالمعنى السابق عندنا بل بالمعنى السابق عندهم وهو معنى الواجب المخير وانما لم ينسب المصنف القول بان وقته الآخر للحنفية لانه خلاف الصحيح من المذهب كما قاله السعد فى التوضيح فما قاله شيخ الاسلام من ان الجمهور ومنهم قائل بما قلنا من الواجب الموسع خلاف المنصوص عنهم (قوله من تفاريع القول الاول فقط) والا لم يصح التقييد بمعية ظن الموت بالنسبة للقول بان وقت الاداء هو الاول اذ التأخير عنه حرام مطلقا وكذا على القول بانه الاخر وبانه مالاقاه أما الاول فظاهر وأما الثانى فلأنه أداء فيما وقع فيه عند الحنفية مطلقا اخر مع الظن أو لا وغير ذلك تدبر (قول الشارح بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا) بان لم يشتغل فى كل واحد مما يسع الفعل مع ظن الموت عقب كل واحد مما يسع التارك للفعل فيه فلو ظن الموت عقب ما يقع مثليه فالكلام فيه من جهة الزمن الثانى لا الاول فاندفع ما قاله سم فانظره (قوله واشار بقوله مثلا الثانى الخ) وانما أخره لئلا يفصل بين الظرف وعامله (قوله وليس بعيدا) مما يقويه قولهم ان وقت الادراك هو أن يدرك من أول الوقت ما يسع الصلاة وطهر الايقدم فانه صريح فى انه إذا لم يدرك ذلك لا تجب الصلاة عليه فاذا ظن أنه لا يدرك وكان كذلك فلا شىء عليه فلله در الشارح حيث قيد بما يسع مع تعليله بقوله عصى لظنه فوات الواجب فان هذا ليس بواجب (قوله ولا يلزم منه الخ) عبارة العلامة الباء سببية متعلقة بظن فيفيد أن التأخير واقع وأنه مع الظن علة للعصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حينئذ ان المظنون تسبب الفوات عن التاخير ولا يلزم منه وقوع شىء من الفوات والتاخير بل الظن وحده وهو غير كاف فى العلية اه قال سم وأقول ما ادعاه من امتناع تعلقه بفوات ممنوع لان الغرض وقوع التأخير الخ ففى كلام المحشى سقط من كلام الناصر يتوقف عليه صحته

الوجوب وان أخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه صفة التكليف فحيث وجب فوقت ادائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على ان وقت الاداء لا يفضل عن الواجب (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به اول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فمن عاش وفعله) فى الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه فى الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان ابو بكر) الباقلانى من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذى تضيق

بقرينة السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وما قاله الناصر أوضح مع سلامته عن التكلف المذكور (قوله وإن اخر الفعل عنه) مبالغة على التبين وحاصله ان الاخر الحاصل البقاء اليه يتبين به وجوب الفعل قدم عليه او اخر (قوله ويؤمر به قبله) جواب عما يقال ان هذا الشرط يستلزم عدم الامر بالفعل قبل الاخر لعدم تحقق الشرط قبله وعلى كلام الكرخى هذا إذا ظن الموت آخر الوقت لا يأثم بالتأخير عكس كلام القوم الآتى لان ظن الموت عارض الاصل (قوله فحيث الخ) تفريع على قوله فشرط الوجوب مع المبالغة بقوله وإن اخر الخ (قوله فوقت ادائه الخ) لانه اتصل به الاداء (قوله كما تقدم عن الحنفية) الاولى حذف الكاف (قوله فذكره) اى الشرط الذى خالف فيه (قوله دون الاول) وهو ان وقت الاداء عنده مار ووصف بالاول لانه ذكر قبل ما شرطه فى قول الشارح فوقت أدائه إلى قوله فيما شرطه (قوله المعلوم مما قدمه) فى معنى العلة أى لانه معلوم مما قدمه فى بيان مذهب الحنفية والكرخى منهم فقوله قولهم ولما انفرد عنهم بالشرط تعرض له (قوله والاقوال غير الاول منكرة) لانه ليس ثم وقت موسع يوقع فيه الفعل وقد يقال هذا لا يظهر على قول الحنفية والكرخى لوجود السعة بعدم تعيين الوقت الذى يوقع فيه بخلاف من قال بالاول او الاخر نعم بعد الوقوع بالفعل عند الحنفية صار الوقت مضيقا والكلام فيما قبل الفعل على انه ان أريد بالتوسيع عدم الحرج كان حاصلا على جميع الاقوال إلا على القول الذى نقله الامام الشافعى (قوله ومن اخر مع ظن الموت) هذه المسئلة من فروع القول الاول فقط وقوله مثلا الاول راجع لاول الوقت اى او ثانيه ومثلا الثانية راجعة إلى الموت اى او جنون لو اغماء او حيض لعادة اقتضت ذلك (قوله عقب ما يسعه منه) مفهومه انه لو أخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأثم وليس بعيدا لكن لم أقف على نقل فيه اه سم (قوله بالتأخير) اى بالشروع فى التاخير متعلق بفوات اوظن وجعله الكمال متعلقا بعصى وحاصله انه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال مع ذلك الظن فى اول الوقت او ثانيه وهكذا فمن ترك الاشتغال به فى الجزء الاول وهو مقدار ما يسع العبادة من اول الوقت مع ظن الموت عقب ذلك الجزء كان عاصيا بذلك التأخير ومثله لو ترك الاشتغال به فى الجزء الثانى مع ظنه الموت عقبه وكذا القول فى الجزء الثالث وهكذا (قوله فالجمهور قالوا) اشارة إلى ان خبر الجمهور محذوف وان اداء خبر المحذوف

(قول الشارح لانه بعد الوقت الذى تضيق عليه بظنه الخ) قال الآمدى فى الاحكام الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه إذا بقى بعد ذلك الوقت الذى ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه قضاء وفيه أن القاضى لم يبن الحكم بانه قضاء على العصيان بل على أن الوقت تضيق عليه بظنه وإن بان خطؤه فالوجه فى رده ان الاعتقاد البين خطؤه لا عبرة به وإلا للزم القاضى ان يكون فعل الواجب فى وقته قضاء فيما إذا اعتقد

قبل دخول وقت الظهر ان الوقت ينقضى حين يحضر زيد مثلا فاخر إلى ان حضر وصلى وهو اول الوقت فى الواقع فانه يقتضى للظن البين خطؤه مع ان فعله أداء اتفاقا قاله السعد فى حاشية العضد * ثم اعلم انه يتفرع على خلاف القاضى أنه يجب نية القضاء بناء على انه يجب التعرض له وعدم صحة صلاة ذلك الظان الجمعة مع امامها إذ لا تقضى (قوله استدراك ومات فيه) المناسب حذف ومات فيه (قوله لمنافاة الخ) الصواب ولمنافاة الخ كما فى سم (قول الشارح إلى آخر الوقت) قيل مثله ظن السلامة إلى ما يسع مثليه وهو كذلك إلا ان الشارح قال ذلك ليشمل صورة ما إذا لم يشتغل به فى الوقت الذى قبيل الاخر فانه داخل فى قوله قبل مثلا (قول الشارح وقيل يعصى) قيل هذا إن لم يعزم على الفعل وإلا فلا عصيان جزما قاله الامدى اه لكن

فيه مع تعليل العصيان نظر فتأمل (قول الشارح وجواز التأخير الخ) رده السيد بانه يستلزم أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذى هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال اه اى لو كان هنا تكليف لكان كذلك وإلا فما هنا جواز لا تكليف فيه وكون سلامة العاقبة شرطا من باب تعلق خطاب الوضع وإنما زاد قوله فلو كلف الخ إصلاحا لقول العضد أنه يكون تكليفا بمحال لكن حقه أن يقول لكان تكليفا محالا لان التكليف بالمحال يكون لخلل بالمامور به والتكليف المحال يكون لخلل فى المامور كتكليف النائم وما

عليه بظنه وإن بان خطؤه (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخر الوقت ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) أنه (لا يعصى) لان التاخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل يعصى وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أى الواجب الذى

محذوف وليس خبرا عن الجمهور لانهما متباينان (قوله وإن بان خطؤه) أى فتبين خطأ الظن لا يؤثر فى التضييق الحاصل بسببه ويجاب من طرف الراجح بمنع التضييق بالظن فقد قال الامدى فى الاحكام ما حاصله ان الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى أنه اذا بقى بعد الوقت الذى ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه بعده فى الوقت قضاء اه ويظهر اثر الخلاف فيما لو فرض ذلك فى الجمعة حيث تحرم مع امامها بعد الوقت الذى تضيق بظنه وأدرك معه ركعة هل ياتى بها جمعة أو يصلى ظهرا لان الجمعة لا تقضى جمعة وفى نية الاداء والقضاء بناء على وجوب التعرض لهما ولكن الراجح انه لا يجب وفى القصر اذا كان ظنه فى السفر وقلنا فائتة السفر لا تقضى فى السفر ولكن الراجح خلافه (تنبيه) محل الخلاف إذا مضى من وقت الظن الى حين الفعل زمن يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضاء اما اذا لم يمض ذلك وبقى بقية من ذلك المقدار فشرع فيها فليكن على الخلاف فيما اذا وقع بعض الصلاة فى الوقت وبعضها خارجه والاصح انه اذا اوقع ركعة فالجميع اداء وإلا فقضاء اه كمال (قوله مع ظن السلامة الخ) مع قوله قبل مع ظن الموت متدافع فى الشك فى ذلك والاوجه أنه كظن السلامة لانها الأصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك فى الفروع اه زكريا (قوله من الموت) اى مثلا وإلا فغير الموت من موانع الوجوب كالجنون وغلبة النوم ملحق بالموت اه سم (قوله الى آخره) أى آخر الوقت متعلق بالسلامة قال سم ينبغى أن يكون فى معنى ظن السلامة إلى آخره ظن السلامة إلى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقى من القدر المظنون ما يسعه فليتأمل لم قيد الشارح بقوله إلى آخره ولعله اطلع على ان هذه المسئلة مصورة فى كلامهم بما إذا ظن السلامة إلى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم اه (قوله ومات قبل الفعل) أى وقبل ضيق الوقت عنه ثم التقييد بالموت زاده الشارح وأفصح به غيره لاجل مقابل الصحيح اه ناصر (قوله فالصحيح أنه لا يعصى) أى إن لم يكن عزم على الفعل وإلا فلا يعصى قطعا كما قاله الآمدى فترجيح عدم عصيانه اذا لم يعزم ظاهر على ما رجحه المصنف من عدم وجوب العزم اما على ما رجحه النووى من وجوبه فقضيته ترجيح عصيانه وافاد كلام الشارح كالمصنف ان محل عدم العصيان اذا رفع السبب الوجوب فان لم يرفعه كنوم ففيه تفصيل وهو أنه اذا نام فى الوقت الى ان خرج فان ظن تيقظه قبل خروجه أو غلب عليه النوم لم يعص وإلا عصى اه زكريا (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة)

هنا من الثاني كما يشهد به كلامه ثم أن هذا القائل يلزمه أن لا يقول بجواز التأخير إلا ظاهرا فقط ثم يتبين الحال بعد فان فعل تبين الجواز والا فلا تدبر (قوله الى آخره مع ظن السلامة) صوابه مع ظن السلامة إلى آخره كما يعلم مما مر (قوله بآخر سنى الامكان) أى من أول وقت يمكن فيه الفعل من آخر سنى الامكان كرابع عشرى شوال سنة الموت (قول الشارح والا لم يتحقق الوجوب) أى وإلا نقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه إذا لم يعص (٢٤٨) بتأخيره لم يكن واجبا والفرض أنه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله انه إن لم يكن الامر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بخلاف نحو الظهر فان لجواز تأخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب وهو ان لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط فانه حينئذ ينقطع جواز التاخير ويجب الفعل فان قلت فيه ان هذا لا يقدح فى الدليل المشترك بين هذه المسئلة و ما قبلها وهو أنه يستلزم ان لا يكون لجواز التاخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذى هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه كان تكليفا محالا غايته أنه يعارضه فى هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما المعارضة كل منهما الاخر قلت اجاب السيد الشريف بان المعارض اعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعى وما ذكرتموه ظنى فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعى دونه انتهى ولو قيل انه لما حدده الوقت فى غير الحج وجوز التأخير كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لمجموعه بل المعتبر فيه عدم الخروج عن الجزء الاخير فاذا وجد المانع عنده لم يوجد التقصير بخلاف الحج فانه لعدم تحديده طرفى مدته مطلوب الوقوع فى جملة مدة العمر فاذا وجد مانع لم يكن مانعا منه فى كل المدة بل فى بعضها فمعنى شرط جواز التاخير فى الحج بسلامة العاقبة انه مكلف ان لا يخلى المدة عنه متى امكن فاذا مات قبل الفعل فقد ترك الواجب إذ المعتبر مجموع المدة لا كل جزء وحاصله ان شرط سلامة العاقبة ينافى تحديد المدة بخلاف ما إذا لم تحدد فليتأمل * مسئلة المقدور الخ * هذه

(وقته العمر كالحج) فان من أخره بعد ان امكنه فعله مع ظن السلامة من الموت اى مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه فى الحج

جواب عما قبله من الاستدلال للصحيح تقرير الاستدلال التأخير جائز له فلا يعصى به اذ لا تأثيم بالجائز وتحرير الجواب قولكم التاخير جائز له قلنا انه يجوز بشرط سلامة العاقبة وهى منفية ههنا فلذلك عصى به والاول يقول ادعاء ان جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة باطل لانه يستلزم ان لا يكون لجواز التاخير فائدة اذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لان الشرط الذى هو سلامة العاقبة امر لا يمكنه الاطلاع عليه فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال وأورد الناصر أن سلامة العاقبة متأخرة عن جواز التاخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها وأجاب بأنه على حذف مضاف أى بعلم سلامتها وناقشه سم بأن العلم بالسلامة متاخر عن جواز التاخير لان العلم غير متحقق فى الحال وانما يتحقق بعد والجواز محكوم به فى الحال عند هذا القائل ايضا * لا يقال الشيخ لا يسلم انه محكوم به فى الحال عند هذا القائل * لانا نقول لو لم يكن محكوما به فى الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال (قوله وقته العمر) اى زمن التكليف به العمر ومعنى كون العمر كله وقتا للحج كون الشخص مخاطبا به فى جميع عمره من البلوغ الى آخره فان عاش الشخص خمسين عاما مثلا بعد بلوغه وامكنه الفعل فى خمسة منها مثلا ولم يفعل فانه يكون عاصيا وهل عصيانه باخر سنى الامكان وهى الخامسة فى مثالنا لجواز التاخير اليها او باولها لاستقرار الوجوب حينئذ او العصيان غير مستند الى سنة معينة من سنى الامكان اقوال ارجحها الاول (قوله بعد ان امكنه فعله) المراد بامكان الفعل هنا القدرة بان تتحقق الاستطاعة المبينة فى الفقه بخلاف الامكان فى قوله الآتى يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة (قوله مع ظن السلامة من الموت) وبالاولى مع الشك فى السلامة او ظن عدمها (قوله الى مضى وقت) متعلق بالسلامة او باخره ولم يقل الى اخر العمر ليطابق قوله او لا الى اخر الوقت للاشارة الى الفرق بين المسئلتين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقى بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى اخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته قبل مضى مدة تسعه والحاصل انه يكفى فى عصيان ترك الحج الموت بغير فعل بعد اول مدة تسعه بخلاف الصلاة (قوله وإلا) وإلا نقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لانه اذا لم يعص بتاخيره لم يكن واجبا والفرض انه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله انه وان لم يكن الامر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بتاخيره بخلاف نحو الظهر فان لجواز تاخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب وهو ان لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط وبما تقرر علم ان الواجب الموسع ما قدر له وقت يعلم انه يزيد على وقت ادائه وان ما وقته العمر كالحج والمندوب الذى لم يؤقت والفائت بعذر غير رمضان لا يسمى بالواجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازى فقد تجوز لشبهه بالموسع ولاجل ذلك جعله الحنفية قسما براسه وسموه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت الى الموسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمون وقته ظرفا والمضيق وهو ما يساويه وقته ويسمون وقته معيارا والمشكل وهو ما لا يعلم زيادته ولا مساواته كالحج (قوله

وعصيانه

من آخر سني الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها

وعصيانه في الحج) اى لا يتبين عصيانه إلا بذلك وقد اقتصر إمام الحرمين في البرهان على القول الاول حيث قال فاما الامر المسترسل على العمر فالذي اراه فيه ان من اخره لا يقطع القول فيه بنفي الاثم عنه ولا يطلق ذلك إلا مشروطا فعلى هذا أداء الحج واجب على المستطيع من أول سنة الاستطاعة وعليه لو أخر الحظر في التعرض للمأثم والخوف في نفسه ألم ناجز وهذا معنى قول من قال من مات ولم يحج انبسطت المعصية على جميع سني الامكان اهـ ومن فوائد الخلاف ما لو قضى بشهادته بين الاولى والاخيرة من سني الامكان فان حكم بعصيانه من الاخيرة لم ينتقض ذلك الحكم بحال وان عصيناه من الاولى ففي نقضه القولان فيما إذا بان فسق الشاهدين (قوله من آخر سني الامكان) أي من أول الوقت الذي لو أخره عنه لم يسعه من آخرها اهـ زكريا وآخر وصف لعام مقدر أي من عام آخر سني الامكان ولو كان وصفا للسنة لقال اخرى وسني الامكان بتخفيف الياء لا بتشديدها لان اصله سنين حذفت النون للاضافة (غريبة) اطلعت على مؤلفين عظيمين كبيري الحجم جدا كل واحد منهما عدة مجلدات ضخمة بالخطوط القديمة ظفرت بهما حين اطلاعي على الخزانة المؤيدية وهما للعلامة المجتهد حافظ الاندلس ابي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري أحدهما يسمى بالاحكام في اصول الاحكام والثاني بالمحلى في الفروع ووجدت في كل منهما مخالفات كثيرة لما عليه غيره من اهل الاجتهاد وقد اطال القول عند موضع المخالفة لغيره بما لا يليق بشأنه ولا بشأن الاربعة المجتهدين وغالب ما يعول عليه في الاستدلال والاستنباط الاخذ بظواهر الكتاب والسنة مع البيان الفصيح الذي لا يستنكر مثله عن اهل الاندلس فانهم السابقون في ميدان الفصاحة والبلاغة يشهد بذلك من نظر في كلامهم فما ذكره في كتاب الاحكام مما له تعلق بمسئلتنا هذه ما لخصته من كلام طويل ذكره وهو ان الامر المرتبط بوقت لا فسحة فيه غير جائز تعجيل ادائه قبل وقته ولا تاخيره عنه كصيام شهر رمضان فان جاء نص بالتعويض عنه وأدائه في وقت آخر وقف عنده وكان ذلك عملا آخر مأمورا به وإن لم يات بذلك نص ولا اجماع فلا يجوز ان يؤدى شيء منه في غير وقته وكذلك كل عمل مرتبط بوقت محدود الطرفين كاوقات الصلوات وما جرى هذا المجرى فلا يجوز اداء شيء من ذلك قبل دخول وقته ولا بعد خروج وقته ومن شبه ذلك بديون الآدميين لزمه ان يجيز صيام رمضان في شعبان وتقديم الصلاة قبل وقتها ثم لا خلاف في ان الوقت مميز للعمل وانه لا يفهم من قول الله عز وجل ورسوله

المسئلة في بيان حكم الوجوب بمعنى ان وجوب الشيء هل يوجب مقدمته أو لا (قول الشارح الفعل الخ) أخذه من قول المصنف المقدور (قول المصنف المقدور) معناه على رأى الجمهور ما يكون في وسع المكلف وان لم يتأتى الفعل بدونه عقلا او عادة فدخل في المقدور الاسباب العقلية والعادية وخرج ما ليس في الوسع كتحصيل العدد في الجمعة وعلى رأى ابن الحاجب ما يتاتى الفعل بدونه عقلا أو عادة بمعنى أن المكلف عند اتيانه بذلك الفعل الواجب يتمكن من الاتيان بتلك المقدمة وتركها وحينئذ فيخرج الاسباب العقلية والعادية بناء على أن الايجاب للواجب مقيد بحصولها فليس طلبه طلبا لها إذ طلبه انما يكون بعد حصولها فلا بد لها من دليل آخر فالواجب بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا أو عادة ليس واجبا مطلقا فليست من موضوع المسئلة فان موضوعها ما توقف فعله على تلك المقدمة لا ما توقف وجوبه عليها والحاصل ان ما توقف فعله على شيء هو موضوع النزاع بخلاف ما توقف وجوبه على (٢٤٩) شيء وهذا محل اتفاق بين ابن الحاجب وغيره وهل الاسباب العقلية والعادية مما توقف عليه الوجوب أو الفعل قال بالاول ابن الحاجب وبالثاني الجمهور وهكذا بين العضد مستند ابن الحاجب وفيه أن هذا انما يصح إذا كانت هذه الاسباب أسبابا للوجوب لذلك الفعل وليس الكلام في ذلك انما الكلام في أسباب نفس الفعل الواجب وأيضا يرد عليه حينئذ أن التقييد بقوله أي ابن الحاجب إذا كان شرطا يكون لغوا بعد اعتبار المقدورية بذلك المعنى وأن التعميم بقوله والاكثرون وغير شرط باطل فالاولى أن المقدورية عنده هي المقدورية عند الجمهور فتدخل الاسباب عقلية أو عادية وقوله شرطا لاخراجها كما قاله السعد وانما أخرجها لما قاله الشارح من أنها الاستناد المسبب اليها في الوجود لاتكون مقصودة للشارع بالطلب والفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب في حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة الى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة الى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقس على ذلك وبهذا يظهر وجه انتاج الدليل وجوب مقدمة الاول بوجوبه بخلاف الثاني فانه لما كان وجوب الاول مطلقا غير مقيد بهذه المقدمة أمكن أن يقال لو لم يجب شرط الواجب المطلق لجاز تركه فحينئذ وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه أو وهذا يجوز ترك الواجب أو وهذا يستلزم التكليف المحال اذ وجوب المشروط من حيث كونه صحيحا مع تجويز ترك شرطه

محال على اختلاف في تقرير الدليل (٢٥٠) الآتي بخلاف الثاني أعني ما وجوبه مقيد بحصول تلك المقدمة فانه لا يأتي أن يقال فيه ذلك

○(مسئلة) الفعل (المقدور) للمكلف (الذى لايتم) أى لا يوجد (الواجب المطلق إلا به واجب) بوجوب الواجب

صلى الله عليه وسلم اعملوا عملا في وقت كذا وصلوا صلاة كذا الى حين كذا الا أن هذا الزمان المحدود هو الذى امر نافيه بالعمل المذكور فنقول حينئذ للمخالف ان معنى خروج الوقت انقضاء زمن العمل فاذا ذهب زمان العمل فلا سبيل الى العمل اذ لا يستشكل في العقول كون شيء في غير زمانه الذى جعله الله تعالى زمانا له ولم يجعل له زمانا غيره فان قال المخالف كل وقت فهو لذلك العمل وقت فقد أبطل حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في حدهما الوقت وتعدى حدودهما فصح بما ذكرناه ان من أمره الله تعالى باداء عمل ما في وقت ما فعمله في غير ذلك الوقت فانما عمل عملا لم يامره به ومن امره بعمله فقد شرع شريعة لم يأذن بها الله تعالى بل قد نهى عنها اذ قد نهى عن تعدى حدوده وقد قال عليه أفضل الصلاة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد واى فرق بين تعلق الامر بالازمان وبين تعلقه بالاعيان أو بمكان دون مكان فان قالوا فبأى شيء تأمرون من تعمد ترك صلاة حتى خرج وقتها أو تعمد ترك صوم رمضان من غير عذر من سفر ومرض ونحوهما قلنا لهم نامرهم بما امرهم به ربهم عز وجل اذ يقول ان الحسنات يذهبن السيآت وبما يقول لهم نبيهم صلى الله عليه وسلم إذ يقول من فرط في صلاة فرض جبرت يوم القيامة من تطوعه وكذلك الزكاة وسائر الاعمال فنامره بالتوبة والندم والاستغفار والاكثار من التطوع ليثقل ميزانه يوم القيامة ويسد ما ثلم منه واما أن نامره بان يصلى صلاة ينوى بها ظهر الم يأمره الله عز وجل به أو عصر الم يات به نص او نامره بصيام يوم على انه من رمضان وهو من غير رمضان فمعاذ الله من ذلك فان سألونا بمثل ذلك في ناسى الصلاة والنائم عنها والمفطر بسفر أو مرض قلنا لهم قد أدى ما أمره الله تعالى به كما امره في الوقت الذى امره ولا ندرى اقبل منه ام لا وكذلك كل عمل يعمله في وقته ولو صح الحديث في ايجاب القضاء على عامد الافطار لقلنا به ولكنه لم يصح إنما رواه عبد الجبار بن عمر ومن هو مثله في الضعف اه وفي المنحول للامام الغزالي نحوه فانه قال الامر المطلق باداء الصلاة لا يتلقى منه وجوب القضاء عند فوات الوقت لان العقل لا يهتدى الى وجوب القضاء واللفظ لم يتناول إلا صلاة في وقت وقد فات فلا تدارك له فانشاؤه في وقت آخر صلاة أخرى كانشاء العبادة في مكان آخر اذا تعذر أداؤها بالمكان المأمور بفعلها فيه فيجب القضاء بأمر مبتدا في الشريعة أو بقياس مقتضب من أصل مجمع عليه خلافا للفقهاء حيث قالوا يجب القضاء بمطلق الامر الاول بالاداء اه (قوله الفعل المقدور) اى المكتسب كالوضوء للصلاة مثلا أو الاحراق لمماسة النار كما ياتى (قوله أى لا يوجد) أى لا توجد صورته في الخارج واشار بهذا التفسير لدفع توهم ان المراد بقوله يتم اى يكمل (قوله الواجب المطلق) أى المطلق وجوبه بالنسبة إلى ذلك المقدور وان تقيد بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما وكذلك الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب واجب مقيد فلا يجب والى نفسه وافراده مطلق فيجب قال السيد الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحيثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكاليف باسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليها مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الاضافية (قوله إلا به) اى لا يوجد مع عدمه وان توقف وجوده على غيره أيضا فالقصر في قوله إلا به إضافي أى بالاضافة الى عدم ذلك الشيء لا مطلقا اه ناصر (قوله واجب بوجوب الواجب) تحرير لمحل النزاع وهو ان الامر بالشيء هل يكون أمرا بشرطه

اذ ترك مقدمته لا يثبت معه وجوبه لان وجوبه مقيد بحصول مقدمته تدبر (قول المصنف الذى لا يتم الخ) أى بان نص الشارع على أنه شرط لصحة ذلك الفعل الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كصيغة الاعتاق له ثم ورد نص آخر موجب للشروط أو المسبب فوقع الخلاف هل الايجاب للفعل الذى دل عليه النص الثانى تعلق أيضا بالشرط والسبب بمعنى انه يؤخذ وجوبهما منه أولا وعبارة إمام الحرمين في البرهان هكذا مسئلة الامر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المامور به اليه في وقوعه فاذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة لا محالة وكذلك القول في جميع الشرائط وظهور ذلك مغن عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاعه والامكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط (قول الشارح اى لا يوجد) أشار بهذا التفسير الى رد قول صاحب الجواهر ان قولهم ما لا يتم الواجب إلا به يشمل المكمل كالسنن بان المراد به ما لا يوجد الواجب إلا به حتى يتاتى القول بانه واجب وإيجابا

(قول الشارح سببا) يفيد أن الامر بالمسبب يوجب المسبب قصدا والسبب تبعا فالامر بالقتل يوجب ازهاق الروح قصدا والضرب بالسيف تبعا * فان قلت الازهاق غير مقدور فلا يكلف به بل للتكليف بالمقدور وهو الضرب بالسيف فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتاويل الى السبب قلت فى شرح المواقف ما محصله ان الازهاق مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن ايجاده بايجادها ولو كان كما قلت لكان التكليف بالمعرفة تكليفا بالنظر وهو خلاف الاجماع وبه تعلم رد قول بعضهم الآتى (قول الشارح إذ لو لم يجب) اى بوجوب الواجب لجاز تركه لسكوت دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا الدليل غير واجب ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب إذ الواجب هو الفعل الصحيح لانه الذى يطلب شرعا وجواز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو الواجب إذ الفاسد غير واجب وبتقرير الدليل على هذا الوجه يندفع قول السعد فى حاشية العضد بعد قول العضد استدلالا على وجوب الشرط لانه لو لم يجب لم يكن شرطا إذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينفى حقيقة الشرطية ما نصه لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وإنما لم يصح لو لم يكن الشرط ماموراً به بامر اخر وإن اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم انه إذا اتى به بجميع ما امر به يجب صحته وإنما يجب لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر آخر انتهى وكأنه اعتبر أن الدليل دال على إيجاب الفعل فقط بقطع النظر عن صحته وفساده لا بحاب شرط الصحة بدليل آخر كما يصرح به قوله الامر المتعلق باصل الواجب وقوله فلا نسلم الخ وهو حينئذ كلام موجه لكنه مخالف لموضوع المسئلة فان موضعها الواجب وما خلا

سببا كان أو شرطا (وفاقا للأكثر) من العلماء إذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه

وإيجابه له أو وجوبه متلقى من دليل آخر وإلا فوجب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا فانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة كان الشرط العقلى معلوم أنه لازم عقلا فقوله وفاقا للأكثر مرتبط بقوله واجب بوجوب الواجب وإلا فالشرط واجب اجماعا ثم على هذا القول هل وجب ذلك الشىء متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل فتكون دلالتها عليه تضمنية او من دلالة الصيغة فالتزامية ذهب الى هذا الجمهور ونصره ابن برهان والى الاول امام الحرمين كما سيعلم من نقل عبارته فيما بعد والقول بأن وجوبه متلقى من دليل خارجى هو ماذهب اليه ابن الحاجب ومتابعوه حيث قال فى المنتهى إنا لا ننكر ان الأسباب واجبة بدليل خارجى وسيأتى التعرض لذلك فى كلام الشارح (قوله إذ لو لم يجب الخ) فيه طى ملازمة أولى وطى بيان الملازمتين وبطلان اللازم لظهورها وتمام الاستدلال ان يقال لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واللازم باطل اما الملازمة الاولى فلأن كون الفعل غير واجب ملزوم لجواز تركه فيلزم من ثبوته واما الثانية فلأن الفرض ان الاتيان بالمتوقف لا يمكن بدونه واما بطلان اللازم فلان جواز ترك الواجب يقتضى كونه غير واجب وقد فرض واجبا اهـ كذا واورد الناصر على الدليل ما محصله ان الواجب الذى وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما هو موضوع المسئلة فالتالى غير لازم لجواز ان يكون واجبا الدليل

عن الصحة غير واجب ولهذا اعتبر الامام قيد الصحة كما تقدم نقله عنه ومن كلام السعد هذا اخذ الناصر إعتراضه وقد علمت رده فان قلت لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له وإلا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلت ما ذكرته إنما يلزم فى الواجب بالاصالة اما الواجب بالتبع فيكفيه كونه لازما للواجب

الشرعى لعدم تاتيه إلا به وهذا هو معنى دلالة دليل الواجب عليه لزوما فلا يجوز تركه شرعا والقول بان هذا وجوب عقلى فيه نظر لما بينا من دلالة الدليل عليه لزوما وما فى شرح المقاصد من ان عدم جواز ترك الشىء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه كما هنا وهذا لا يقتضى كونه متعلقا لخطاب الشارع على ما هو المتنازع فيه انا لا نريد بتعلق خطاب الشارع به إلا دلالته عليه لزوما وهو موجود كما عرفته ولو مع الذهول عنه نعم لا يصح التصريح بعدم وجوب ذلك اللازم مع ايجاب الملزوم لمنافاة التصريح دلالة الالتزام وان جوز ذلك فى شرح المقاصد ايضا ولعله بناه على اعتبار القصد فى دلالة الالتزام وسياتى ما فيه وبهذا يظهر ان القول بانه مدلول التزامى هو الحق دون القول بالتضمن لما عرفت انه إنما دل عليه لعدم تاتى الفعل إلا به ولله در الشارح حيث قال اشارة الى أنه بطريق اللزوم بوجوب الواجب دون ان يقول بدليل وجوب الواجب فلا يكن بالتضمن لانه ليس جزء المعنى فليتامل (قول الشارح لجاز ترك الواجب) فيه ملازمة مطوية اى لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب اى واللازم باطل لانه فرض واجبا واما ما قيل من انه يلزم على جواز تركه التكليف بالمحال ففيه ان المحال وجود الشىء بدون وجود المقدمة ولا تكليف فيه وإنما التكليف بوجود الشىء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه (قوله هو واجب فى نفسه اتفاقا) عبارة السعد لا خفاء فى ان النزاع فى ان الامر بالشىء هل يكون امرا بشرطه وايجابا له وإلا فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب اهـ يعنى انه بعد ورود دليل ايجاب الشىء علم قطعا وجوب شرطه الذى اعلمنا الشارع بانه شرط له إذ لا معنى الخ وإنما محض الكلام

وقيل لايجب بوجوب الواجب مطلقا لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أى الاقوال يجب (إن كان سببا كالنار للاحراق) اى كمساس النار لمحل فانه سبب لاحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلايجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه اشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط (وقال إمام الحرمين) يجب (إن كان شرطا شرعيا) كالوضوء للصلاة (لاعقليا) كترك ضد الواجب

آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم لجواز ترك الواجب وإن كان هو المطلق اى الوجوب بوجه ما فاللازم حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع لان محله الوجوب بوجوب الواجب كما افاده قول الشارح بوجوب الواجب ومحصل ما اجاب به سم انه يمكن ان يختار الشق الاول ويوجه لزوم التالى بان المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب إيجابا وذلك لانه يلزم من كون إيجاب الشيء ليس إيجابا لما يتوقف عليه عدم كون ذلك الايجاب لذلك الشيء إيجابا لذلك الشيء لايتم بدون مايتوقف عليه فاذا لم يكن إيجابه إيجابا له لم يثبت إيجابه واما إيجاب مايتوقف عليه بطريق اخر فلا يفيد فى كون هذا الايجاب المستقل لذلك الشيء إيجابا لذلك الشيء اه وقول بعض الحواشى انه غير ظاهر لان وجوب الواجب لايتوقف على وجوب شرطه منظور فيه بان الكلام كما علمت فى وجوبه من الامر المخصوص لا فى وجوبه مطلقا تامل (قوله وقيل لا يجب) اى وإنما يجب بدليل اخر (قوله مطلقا) اى سببا كان او شرطا قال الناصر هذا القول وإن دل عليه كلام المصنف والشارح ينفيه صريح كلام التفتازانى قال لاخلاف فى إيجاب السبب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام إنما الخلاف فى غيره اه واجاب سم بعد تشنيعه على شيخه بما لايليق بشانهما بما محصله ان ابن الحاجب فى مختصره الكبير قال مسئلة مالايتم الواجب إلا به فهو واجب إذا كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المامور به ولا عادة كجزء من الراس فى الوضوء وحاصله ماجعله الشارع شرطا من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب فقد صرح فى السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب والشارح نفسه صرح به عنه بقوله الاتى فلا يجب اى السبب الخ اه واقول هذا لايدفع كلام التفتازانى فان مراده الخلاف القوى ولما كان الخلاف فى السبب واهيا نزل منزلة العدم (قوله لان الدال على الواجب ساكت عنه) وهذا لاينافى انه يؤخذ من معونة اخرى (قوله وثالثها الخ) يعلم كون هذا ثالثا من قوله وفاقا للاكثر لان مقابل الاكثر وهم الاقل يقولون بعدم الوجوب فهذان قولان ثالثها ماذكره وتحته قولان قول الامام وقول غيره وقول الشارح يجب اخذه من قول المصنف فيما تقدم واجب (قوله اى كمساس) قدر ذلك لان السبب ليس ذات النار وانما هو الفعل لانه المقدور للمكلف المتعلق به التكليف (قوله كالوضوء للصلاة) اى فيما إذا تقرر ان الوضوء شرط للصلاة ثم ورد الامر بالصلاة مطلقا (قوله بوجوب مشروطه) اى وانما وجوبه بدليل اخر (قوله اشد ارتباطا) فانه يلزم من وجوده وجود المسبب ولا كذلك الشرط مع المشروط فصار بذلك استعمال الصيغة فى المسبب كانه استعمال لها فى السبب (قوله وقال امام الحرمين الخ) عبارته فى البرهان هكذا مسئلة الامر بالشيء يتضمن اقتضاء مايفتقر المامور به اليه فى وقوعه فاذا ثبت فى الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة لامحالة وكذلك القول فى جميع الشرائط وظهور ذلك مغن عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاع والامكان لابد منه فى قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط ثم قال فان قيل لايجب على سكان البوادى ان يسعوا فى ابتناء مدينة ليقيموا الجمعة فيها قلنا هذا الان من فن الخرق فان المتبدين غير مامورين بالجمعة ولو امروا بها مع كون الجمعة مشروطة بالبنيان لوجب ان يسعوا فى تحصيله (قوله كترك ضد الواجب) فانه شرط عقلى لذلك الواجب وذلك كترك القعود فى الصلاة الذى هو ضد للقيام لها للقادر

بالواجب لان الكلام فيه والا فلا معنى لكون الشيء شرطا الا ذلك ولو لم يرد دليل الايجاب وانما اعتبرنا بيان الشارع انه شرط أو سبب قبل دليل الايجاب لما علم انه موضوع المسئلة اذ هو مالا يتم الواجب الا به فيلزم ان يكون عدم تمام الواجب الا به معلوما قبل لكن هذا خاص بالشرط وبالسبب الشرعى اما السبب العقلى فمعلوم انه لا يتم الواجب الا به عقلا فينزل قوله واجب فى نفسه اتفاقا على هذا وانما قصر السعد الكلام على الشرط متابعة لابن الحاجب فانه انما قال بوجوب الشرط دون السبب مطلقا (قوله وهذا محال) اى لاجتماع النقيضين والاولى وهذا خلف (قوله واعترض هذا الدليل العلامة) قد عرفت حال الاعتراض مما مر (قوله لم يثبت ايجاب مايتوقف عليه) الاولى لم يثبت ايجاب ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله قلت الخ) اذا تاملت قول سم واما اثباته بطريق اخر الخ علمت سقوط هذه المناقشة (قول الشارح ساكت عنه) ان اراد انه ساكت عن التصريح به فمسلم لكنا انما نقول يستلزمه وان أراد أنه لا يستلزمه فممنوع وقد مر وجه اللزوم (قول المصنف وثالثها الخ) يعلم كونه ثالثا من قوله وفاقا للاكثر يقول بعدم الوجوب وتحت هذا الثالث قولان قول الامام وقول غيره (قول الشارح اشد ارتباطا الخ) أى فصار لذلك استعمال الصيغة فى المسبب كانه استعمال لها فى السبب وفيه أنه لافرق من حيث الاستلزام الذى ندعيه

(قوله

(قول الشارح فلا يقصده الشارع بالطلب) قد عرفت أنا انما ندعى انه يدل عليه التزاما على ما هو القول الصحيح أو تضمنا على القول الآخر وقد قال السعد فى شرح المطول ردا على من يقول ان الدلالة موقوفة على القصد انا قاطعون بأنا اذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء اراده اللافظ اولا ولا نعنى بالدلالة سوى هذا فالقول بكون الدلالة موقوفة على الارادة باطل سيما فى التضمن والالتزام انتهى ومثله فى شرحه على الشمسية فما قاله الامام توجيها للمدعاه لا يضرنا فيما ندعيه فتدبر (٢٥٣) ثم ان المراد انه لا يقصده بالطلب المشروط فلا ينافى انه قصده بطلب آخر (قول الشارح فانه لولا اعتبار الشرع له الخ) أى فاللائق قصد الشارع له بطلب الواجب هذا ملخص كلام سم فى دفع اعتراض العلامة وما قاله المحشى فيه نظر يعرفه المتأمل (قول الشارح فلا يجب) أى بوجوب المسبب والا فهو واجب قطعا اما شرعا ان كان سببا شرعيا أو عقلا ان كان عقليا (قول الشارح كما أفصح به ابن الحاجب الخ) فيه رد لما قرره المصنف فى شرح المختصر من أن مراد ابن الحاجب بقوله شرط الشرط الشرعى احترازا عن الشرط العقلى والعادى لا عن السبب وحمل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعى دون السبب أيضا كما جرى عليه العضد ايقاع له فى خرق الاجماع الذى نقله هو فيما بعد وفيما لا يقوله أحد فان السبب أولى بالوجوب بلا شك وحاصل الرد انه أفصح فى مختصره الكبير بترجيح عدم وجوب السبب فاندفع أن يكون مراده ما ذكره المصنف وان ذلك قول الامام فاندفع انه لم يقل به احد وان كون السبب اولى بالوجوب ممنوع يؤيد المنع ان السبب يقسم كالشرط إلى شرعى وعقلى وعادى ووجه كون كل من السبب العقلى والعادى أولى بالوجوب من الشرط الشرعى غير ظاهر لانهما لاستناد المسبب اليهما أشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط فلا يقصدهما الشارع بالطلب نعم وجه كون السبب الشرعى أولى ظاهر من جهة ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرفى الوجود والعدم والربط بين الشرط والمشروط الشرعيين من طرف العدم فقط اى والمصنف اطلق ولم يقيد بالسبب الشرعى اه من تقرير الكمال

(أو عاديا) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إذ لا وجود لمشروطه عقلا او عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعى فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لاستناد المسبب اليه فى الوجود كالذى نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما افصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير مختارا لقول الامام

(قوله كغسل جزء من الرأس) فان الغسل إلى حد الوجه باول شعرة من الرأس متعذر (قوله فلا يجب بوجوب الخ) اى وانما يجب بوجه آخر (قوله فلا يقصده الشرع بالطلب) يقتضى انه غير واجب اصلا مع ان النزاع فى وجوبه بوجوب الواجب او بوجه ما مع الاتفاق على وجوبه فى نفسه وقد يقال المعنى فلا يقصده الشرع بالطلب لمشروطه فلا ينافى انه قصده بطلب آخر (قوله فانه لولا اعتبار الشرع) اى طلبه واورد الناصر ان اعتباره ان كان باشتراطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذى هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لان مجرد اشتراطه كاف فى انتفاء وجود مشروطه بدونه اه وأجاب سم بأن المراد ان اشتراطه لذلك الواجب فى نفسه لا فى هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراط فى ذلك الواجب فى حد نفسه لما لم يكن إلا باعتبار الشرع والا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة إلى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلى والعادى فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان فى طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لأن توقف وجوده عليهما مقتض لهما ومغن عن قصدهما فتأمله اه وخلاصته اختيار الشق الاول وتتميم الدليل بان يقال فاللائق قصد الشارع له بطلب الواجب (قوله لوجد) إذ لا توقف عليه لا عادة ولا عقلا (قوله وهو) اى السبب (قوله كالذى نفاه) اى كالشرط الذى نفى وجوبه بوجوب المشروط وهو الشرط العقلى والشرط العادى (قوله فلا يجب) أى بوجوب المسبب أى لا يقصد بالامر الذى تعلق بالمسبب وإلا فهو واجب قطعا (قوله فى مختصره الكبير) وهو المسمى بمنتهى الارادات وفى هذا الكلام تنبيه على رد ما قرره المصنف فى شرح المختصر فانه قرر ان مراد ابن الحاجب بقوله شرطا الشرط الشرعى وزعم انه انما قصد الاحتراز به عن الشرط العقلى والشرط العادى لا عن السبب وان حمل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعى دون السبب ايضا يعنى كما جرى عليه العضد ايقاع له فى خرق الاجماع الذى نقله هو فيما بعد وفيما لا يقوله احد قال فان السبب اولى بالوجوب بلا شك وقد رده الشارح بانه أفصح فى مختصره الكبير ترجيح عدم وجوب السبب فاندفع ان يكون مراده ما ذكره المصنف واما قوله ان ذلك لم يقل به احد فقد اشار الشارح إلى دفعه بان ذلك قول امام الحرمين واما قوله فى شرح المختصر ان السبب اولى بالوجوب من الشرط الشرعى بلا شك فدفعه الشارح بالمنع وأيده بان السبب ينقسم كالشرط إلى شرعى وعقلى وعادى اى ووجه كون كل من السبب العقلى والعادى اولى بالوجوب من الشرط الشرعى غير ظاهر نعم وجه كون السبب الشرعى اولى ظاهر من جهة

وقول المصنف فى دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى ممنوع يؤيد المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعى كصيغة الاعتاق له وعقلى كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره(١) وعادى كحز الرقبة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التى فى وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآمدى كحضور العدد فى الجمعة فانه غير مقدور لآحاد المكلفين أى ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد

ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرف العدم فقط اه ملخصا من الكمال (قوله وقول المصنف) أى فى شرح المختصر (قوله أولى بالوجوب) علة الاولوية ماتقدم من ان السبب أشد ارتباطا (قوله ممنوع) وذلك لان قوة الارتباط عنده مقتضية لعدم الوجوب لا للوجوب (قوله يؤيد المنع) يمكن ارجاع المنع للنقض التفصيلى أو الاجمالى فالمؤيد كذا وشاهد (قوله ان السبب الخ) اى فلا يصح الاطلاق بل يفصل فيه كالشرط (قوله كصيغة الاعتاق له) أى لحصول العتق (قوله كحز الرقبة) أى كما اذا قال الشارع اقتل هذا قصاصا مثلا كان معناه حز رقبته فانه هو الذى فى وسع المكلف إذ قد يحز الرقبة ولا يموت (قوله نعم) استدراك على المنع أفاد به أن لكلام المصنف وجها باعتبار ما قاله البعض ويلزم من ذلك الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قوله بعضهم) هو العلامة التفتازانى فان ما ذكره الشارح معنى ما ذكره فى حواشى شرح العضد وقد تقدمت عبارته بنقل الناصر (قوله القصد بطلب المسببات الخ) واورد الشهاب عميرة ان هذا الكلام يقتضى إخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل هى الواجب عبر عنها بالمسببات واجاب سم بان المراد البعض أن الاسباب هى المقصودة بالمباشرة لانها التى يمكن مباشرتها وهذا لا ينافى ان المقصود بالذات حصول مسبباتها (قوله واحترزوا) لم يقل واحترز لان هذه العبارة لغيره أيضا (قوله عن المقيد وجوبه) فالفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب فى حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة إلى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة إلى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقس على ذلك (قوله بما يتوقف عليه) اى ما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيله بقوله كالزكاة الخ فضمير يتوقف عائد على وجوبه لا على المقيد او على المقيد بتقدير مضاف (قوله كالزكاة) اى وكالحج وجوبه متوقف على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها (قوله كحضور العدد فى الجمعة) اى بالموضع الذى تقام به من مسجد ونحوه فانه غير مقدور للمكلف إذ كل واحد لا يقدر إلا على حضور نفسه دون غيره (قوله ويتوقف عليه وجود الجمعة) فلا تنعقد بدونه (قوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد) وهو الاربعون بصفاتهم المعتبر بالمصر او القرية تقام بها وهذا وجوب مقيد فنظر الاول بالثانى لان الوجوب فيه مقيد ولذلك قال شيخ الاسلام وهذا نظير للمحترز عنه لا انه منه لان الكلام فيما يتوقف عليه وجود الواجب كالسير

(قول الشارح نعم الخ) استدراك على تاييد المنع فهو تقوية للمصنف ويلزم منه الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قول الشارح قال بعضهم) هو العضد فى المواقف حيث قال فى بحث وجوب المعرفة المعرفة غير مقدورة بالذات بل بايجاب السبب فايجابها إيجاب لسببها كمن يؤمر بالقتل فانه امر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعا قال السيد تلخيصه أن المقدمة إذا كانت سببا للواجب اى مستلزما إياه بحيث يمتنع تخلفه عنها فايجابه إيجاب المقدمة فى الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتاويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه لان القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة فان الواجب هنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون إيجابه ايجابا بالمقدمة اه ومثله فى شرح المقاصد وحاشية العضد للسعد قال عبد الحكيم فى حاشية المواقف ان الشارح هنا جارى المصنف فقط وإلا فقد تقدم له رد ذلك بان الازهاق للروح مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن ايجاده بايجادها فصح توجه الطلب له وإلا لكان التكليف بالمعرفة تكليفا بالنظر وهو خلاف الاجماع فليتامل (قول الشارح الى
واحترزوا بالمطلق الخ) قال السعد المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط وبالمقيد ما كان وجوبه مقيدا بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة اه فالواجب يكون مطلقا باعتبار مقدمة ومقيدا باعتبار اخرى وقيد الحيثية معتبر والمراد بالمقدمة مقدمة الوجود كما يؤخذ من قول الشارح

---

(١) قوله كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره كامام الحرمين وهو الصحيح وعند الاشعرى عادى اه كاتبه.

(فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره) من الجائز كماء قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه (او اختلطت) اى اشتبهت (منكوحة) لرجل (باجنبية) منه (حرمتا) أى حرم قربانهما عليه (أو طلق معينة) من زوجته مثلا (ثم نسيها) حرم عليه قربانهما أيضا أما الاجنبية والمطلقة فظاهر واما المنكوحة وغير المطلقة فلاشتباههما بالاجنبية والمطلقة وقد يظهر الحال فيرجعان إلى ما كانتا عليه من الحل فلم يتعذر فى ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناوله ماذكر قبله وترك جواب

إلى مكة بعد تعلق وجوب الحج بالسائر لافيما يتوقف عليه وجوب ذلك كملك النصاب فى وجوب الزكاة (قوله فلو تعذر الخ) اتى بالفاء للاشارة إلى ان هذه الفروع الثلاثة متفرعة عن الاصل السابق وهو المقدور الذى لايتم الواجب الخ ووجه ذلك ان المكلف لا يعلم فى كل منها وجود الواجب الذى هو ترك المحرم إلا بترك شىء آخر يتوقف العلم بوجود الواجب عليه قال الكمال ولا يخفى أن المتوقف فى الحقيقة فى الاخيرين منها تعين الترك وهو العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لايتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذى لا يتم الواجب المطلق إلا به بان يتوقف عليه وجود الواجب او العلم بوجوده لظهر وجه التفريع اه قال سم وسلك الجلال السيوطى هذا المسلك فقال المقدمة قسمان أحدهما متوقف عليه نفس وجود الواجب والثانى ما يتوقف عليه العلم بوجوده وذلك بان لا يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم كما إذا خلطت نجاسة الخ واقول الذى يظهر ان اعراض الشارح عن ذلك لعدم الحاجة اليه لا يصدق فى كل من الفرعين الاخيرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف الاتيان بالواجب اى على وجه مبرىء شرعا فتامله اه (قوله كماء قليل وقع فيه بول) تبع الشارح كالزركشى فى التمثيل بذلك المحصول وقد ناقش ابن برهان فى التمثيل به فقال انه لا يليق بمذهب الشافعى قال بل هو اشبه بمذهب أبى حنيفة وأليق بأصوله لانه قد تقرر فى قواعد مذهبه أن الماء جوهر طاهر والطاهر إذا القيت النجاسة فيه لا يتصور ان يصير بذلك نجسا فى عينه لان قلب الاعيان ليس فى وسع العباد بل هو باق على اصل الطهارة وإنما هو منهى عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لا ينفك عن استعمال شىء منها لامتزاج أجزائها امتزاجا تقاصرت معه القوى عن التميز بينهما فوجب اجتنابه لذلك وقد حكى ابن السمعانى فى القواطع خلافا فى ان الماء هل يصير كله نجسا او انه إنما حرم الكل لتعذر الاقدام على تناول المباح لاختلاط المحرم به قال والاول هو اللائق بمذهبنا والثانى هو اللائق بمذهب ابى حنيفة اه ومما يظهر به كون الثانى غير لائق بمذهبنا ان علته موجودة فيما إذا وقع بول فى ماء هو قلتان ولم يغيره مع تخلف الحكم عنه وهو وجوب الاجتناب إذ يجوز عندنا استعمال المختلط كله بل يجب على التعيين إذا لم يجد غيره وايضا فالحكم موجود بدون العلة فيما إذا وقع فى الماء القليل نجاسة جامدة كذا فى الكمال والمثال المطابق لمذهبنا امتزاج طعام انسان او مائه بطعام الغير او مائه فى كون صيرورة الماء نجسا بملاقاة النجاسة قلبا للاعيان نظر يدركه من مارس علم الكلام والحكمة وليس ماهنا محله (قوله لتوقف ترك المحرم) اى لتوقف وجود ترك المحرم لا وجوب تركه إذ وجوب ترك المحرم غير متوقف على شىء (قوله) اى اشتبهت اشار به إلى ان الاختلاط ليس بمعناه الحقيقى لانه تداخل الاشياء فى بعضها بحيث لا يمكن تميز بعضها عن بعض فهو مجاز مرسل علاقته السببية (قوله مثلا) راجع لطلق فغير الطلاق كالعتق كذلك وللزوجين فقيرهما مما زاد عليهما كذلك (قوله وقد يظهر الحال) دفع به ما يقال كان المناسب حذف او اختلطت الخ ليتناول ما قبله او ابدال أو بكان ليكون مدخولها أمثلة لما قبلها لان العطف يقتضى انه ليس منه وحاصل الدفع إنما افرد هذا لان التعذر فيه حال وقد يزول بخلاف ما قبله فانه لا يزول وبحث الناصر بانه إذا كان يزول لم يصح جعله مما يتوقف عليه الواجب واجاب سم بانه مادام لم يزل مما يتوقف عليه (قوله فلم يتعذر فى ذلك) اى فيما ذكره من صورتى المنكوحة ونسيان المطلقة ترك المحرم وحده وذلك إذا ظهر

سابقا اى وجد وصرح به السيد ايضا ومن المعلوم ان ما كان وجوبه مقيدا بمقدمة لايتم وجوده ايضا إلا بها إذ الكلام فى وجود الواجب وبدون مقدمة الوجوب ينتفى الوجود للواجب لانتفاء الوجوب فصح الاحتراز واندفع قول الزركشى ان الكلام فيما لايتم الواجب إلا به المحترز عنه بهذا القيد (قول الشارح كحضور العدد الخ) فالجمعة بالنسبة له واجب مطلق لكنه لا يجب لكونه غير مقدور وقوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد فهى بالنسبة بالنسبة له واجب مقيد فلا يوجب إيجابه وجوب مقدمته فمراد الشارح تنظير الاول بالثانى فى عدم إيجاب طلب الواجب وان كان الاول لعدم القدرة والثانى لتوقف الوجوب للواجب عليه (قوله واجب مطلق) صوابه مقيد وقوله بعد مقيد صوابه مطلق كما عرفت (قوله إنما يتمشى الخ) يؤخذ من كلام الزركشى فى البحران من اصحابنا من يقول بما يوافق مذهب ابى حنيفة لا على مذهب الشارح والا لجرى هذا الاصل فيما لو وقع البول فى قلتين ولم يغير مع انه يجوز الشرب منه ولم يجر فيما لو وقعت نجاسة جامدة ولا يتحلل منها شىء كالعظم فى ماء قليل مع منع الشرب منه (قوله باشتباه طاهر الخ) الاولى باختلاط مائه بماء غيره (قول الشارح لتوقف ترك المحرم) أى توقف وجوده إما وجوبه فلا يتوقف على ذلك

(قول الشارح لاحتاج الخ) أى لدفع الاشتباه فى الضمير فى قوله حرمتا والاخره فانه يتبادر عوده للمطلقة والاجنبية مع عوده للمشتبهتين فى المسئلتين تدبر (قول المصنف مسئلة مطلق الامر الخ) المراد بالمطلق ما اخذت ماهيته باعتبار عدم التقييد ومقابله المقيد ولذا صح الاحتراز به عن المقيد كما سيأتى وقد يراد بالمقيد ما أخذت ماهيته لا باعتبار شىء وهذا يجامع التقييد قاله الناصر (قول الشارح بما بعض جزئياته مكروه) اى بماهية بعض جزئياتها مكروه وإنما اعتبر التعلق بالماهية لانها كما تتحقق فى المكروه تحقق فى غيره فاذا كان للفرد الخارجى جهتان بينهما انفكاك أمكن توجه الطلب إلى الماهية فى ضمن ذلك الفرد من الجهة غير المنهى عنها بخلاف ما اذا كان الجهة واحدة او جهتان لا انفكاك بينهما وبخلاف ما إذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى المعين كالصلاة الواقعة من زيد فى الارض المغصوبة فانه لا يمكن أن يقال المطلوب الماهية فى ضمن أى فرد وأى فرد يمكن انفكاكه عن الغصب ثم ان ذلك البعض واحد بالشخص لانه موجود خارجى والموجود الخارجى لا يكون إلا كذلك والمراد انه لا يتحقق فيه جهتان كما يعلم كل ذلك من مقابلته بقوله أما الواحد بالشخص له جهتان فتركه المصنف والشارح هنا اعتمادا على المقابلة واعلم انه لا بد لك أولا من تمهيد مقدمة هنا تنبنى عليها تفاريع هذه المسئلة وهو ان الواحد بالشخص إما ان تتحد فيه الجهة او تتعدد فان اتحدت بان يكون الشىء الواحد من الجهة الواحدة مطلوبا منهيا معا فذلك مستحيل قطعا إلا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا إلى ان الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون تكليفا محالا فى نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت فيه الجهة فهو محل البحث فان كان الجهتان متلازمتان امتنع تعلق الطلب به مع كونه منهيا عنه لكون الجهتين المتلازمتين ترجعان إلى جهة واحدة وإلا لم يمتنع قاله ابن الحاجب والعضد إذا علمت هذا فاعلم ان الصلاة فى الاوقات المكروهة والامكنة المكروهة والأرض المغصوبة وصوم يوم النحر كل ذلك بما فيه جهتان لكن وقع الخلاف فى تلازمهما فى بعض ذلك ومتى حكم بالتلازم كان النهى لامر داخل حاصل بذات الفعل فيقتضى الفساد لاتحاد الجهة حينئذ لما علم ان الجهتين المتلازمتين إلى جهة واحدة ومتى حكم بعده كان لامر خارج فلا يقتضى الفساد فنقول الصلاة فى الاوقات المكروهة فيها جهتان مطلق الصلاة والصلاة فى تلك الاوقات لكن الجهة الاولى لازمة للجهة الثانية لان المضاف يستلزم المطلق إذ المنهى عنه هنا صلاة فى الوقت لا الوقت والصلاة فى الوقت تستلزم مطلق الصلاة فلا يمكن كل بدون الاخر وكذلك صوم يوم النحر حرفا بحرف ولما كان المطلق فى ضمن المقيد والمقيد نهى عنه نفسه لا عن قيده فقط لم يمكن أن يتوجه الطلب للمطلق والنهى للمقيد لعدم انفكاكهما وانما كان النهى عن نفسه لانه لامر حاصل بالفعل وهو موافقة عباد الشمس بفعل ما يفعلونه وهو الصلاة فى ذلك الوقت فلو توجه الطلب للماهية فى ضمن هذا الفرد المخصوص لكان مطلوبا من الجهة التى نهى عنها وكذا يقال فى صوم يوم النحر فان النهى عنه انما هو للاعراض به عن ضيافة الله فيه ولما استلزم المقيد أعنى صوم يوم النحر المطلق اعنى مطلق الصوم بمعنى انه لا يمكن انفكاكه عنه لم يمكن ان يكون مطلوبا والا لكان مطلوبا منهيا واما الصلاة فى الامكنة المكروهة والارض المغصوبة فالجهتان فيها منفكتان إذ الوصف المنهى لاجله ليس من ذات العبادة بل هو وصف للفاعل كالغصب فيكون بعبادة وغيرها والتعرض للوسوسة وغيرها مما يأتى وهو منهى عنه فى ذاته بخلاف موافقة عباد الشمس والاعراض عن الضيافة فانه بذات العبادة وحينئذ كان النهى هنا الخارج بخلاف ما تقدم ولعلك بعد هذا تفطنت ان المصنف كالشارح جعل ما له جهتان غير منفكتين من باب ما له جهة واحدة لرجوعهما لها كما قاله ابن الحاجب ولذا قابل المصنف ما هنا بما له جهتان وقول الشارح هنا لا لزوم بينهما انما هو لبيان ما يحقق كونهما جهتين فلا ينافى جعله هنا لجهة واحدة (قوله المراد بالتناول التعلق) أى لا معناه الحقيقى وهو الصدق لان الجزئيات انما يصدق عليها المامور لا الامر (قوله اى لا يتعلق بالماهية الخ) يعنى أنه لا تنافى بين ما هنا وما يأتى من ان الامر لطلب الماهية لان المراد بعدم تناوله المكروه عدم تناوله الماهية فى ضمن ذلك المكروه (قوله وأورد العلامة الخ) لا وجه له بعد

مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنهما لاحتاج إلى ذكر ما زدته بعد قوله معينة كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الامر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم او تنزيه

الحال بزوال الاشتباه والنسيان فلم يتناوله ما ذكر قبله من قوله فلو تعذر ترك المحرم إذ المتعذر لا يمكن تمييزه اصلا (قوله وترك جواب الخ) فيه ان مسئلة الطلاق مصدرة بأو وهى لا جواب لها والجواب أن لو مقدرة حذفت للعلم بها من قوله فلو تعذر الخ والتقدير او لو طلق الخ (قوله لاحتاج إلى ذكر ما زدته) يعنى قوله من زوجته لانه يحتاج اليه فى مرجع الضمير فى قوله حرمتا وفيه انه يكتفى فى ذلك بدلالة السياق عليه (قوله بما بعض) اى بكلى فان متعلق الامر الماهية الصادقة بأى فرد لما سيأتى فى مبحث الامر انه لطلب الماهية وقوله منها اى من الجزئيات وكل منها لا يكون إلا واحدا بالشخص لانه الموجود فى الخارج

(قوله

بان كان منهيا عنه (لايتناول المكروه) منها (خلافا للحنفية)

(قوله لايتناول المكروه) أى لا يتناول الماهية من حيث تحققها فى المكروه من جزئياتها لما علمت أن متعلق الامر الماهية لا الافراد وأورد الناصر أن المكروه لكانه من جملة الجزئيات المكروه، وسيأتى انه صحيح فيتناوله الامر فلا يصح العموم واجاب بان الكراهة فى ذلك ليست للفعل بل لكونه فى ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئى الفعل لا الكون ونظر فيه سم بان النهى لا يتعلق إلا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ماذكر او تقييد القاعدة اه وفيه ان معنى لكون الايقاع وهو فعل فصح جواب الناصر نعم تقييد القاعدة محتاج اليه لاجل المقابلة الآتية فى قوله اما الواحد بالشخص له جهتان ولذلك قال شيخ الاسلام محل ماذكره فى المكروه منها اذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم لانه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المامور بها كانت هى ايضا مامور بها إذ الامر بالشيء امر بما هو من ضروراته والمراد بالمكروه ما يشمل المكروه تحريما او تنزيها (قوله بان كان منهيا عنه) هذا يقتضى ان المكروه هو المنهى عنه مطلقا مع ان المنهى عنه مطلقا لا يخص المكروه ففيه احداث اصطلاح غير ما تقدم (قوله خلافا للحنفية) تبع فيه الشيخ ابا اسحق وامام الحرمين وغيرهما وكذلك رايت فى اصول شمس الائمة السرخسى لكنه ذكر فيه خلافهم على وجهين احدهما ولم يحكه إلا عن ابى بكر الرازى ان مطلق الامر يتناول ما هو مكروه شرعا مع بقاء وصف الكراهة واستدل باداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مامور به شرعا وهو مكروه ايضا وكذلك طواف المحدث يتناوله قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهو مكروه والثانى قال السرخسى وهو الاصح ان تناول مطلق الامر للمكروه بمعنى ان وروده يرفع الكراهة حيث لم تكن الكراهة راجعة لمعنى خارج فالكراهة ليست فى صلاة العصر ولكن للتشبيه بعباد الشمس والمامور به هو الصلاة وليست فى الطواف الذى فيه تعظيم البيت بل

تقييد المكروه بقوله لذاته وقد عرفت ان هذا الاعتراض مندفع باختلاف الجهة وكلام المصنف فى متحدها اى فما له جهتان ترجعان إلى واحدة (قوله بل لكونه فى ذلك المكان) أى لما يلزم ذلك الكون وهو التعرض الآتى فى الشرح وهو فعل قطعا يتعلق به النهى فاندفع الاشكال الآتى وحاصله ان الجهتين منفكتان وأما ما قيل من المراد بالكون الفعل فى المكان ففيه أن الفعل فى المكان يستلزم الفعل المطلق فتكون الجهتان متلازمتين (قوله فالوجه استثناء ماذكر الخ) قد عرفت ان الكلام فى أول المسئلة مفروض فيما تلازم فيه الجهتان (قوله ثم رأيت شيخ الاسلام قيدها الخ) هذا التقييد لأجل المقابلة (قوله فى المكروه منها) أى تحريما أو تنزيها (قوله أو جهتان بينهما لزوم) قال لانه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المامور بها كانت هى أيضا مأمورا بها إذ الامر بالشيء أمر بما هو من ضروراته اه وعبارة العضد فى تعليل عدم صحة صوم يوم النحر لأن صوم يوم النحر لا ينفك عن صوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه انتهى وتحقيقه انه لما كان المنهى عنه نفس الصوم فى اليوم لان الاعراض عن الضيافة حاصل به كان لا يمكن تناول الامر له من حيث مطلق الصوم للزومه للمنهى عنه إذ لا يتعقل انفكاكه عنه فاتحد متعلقا الامر والنهى وكذا يقال فى الصلاة فى الاوقات (٢٥٧) المكروهة بخلاف الصلاة فى المغصوب إذ لا اتحاد بين المتعلقين فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الامر والنهى هكذا قاله العضد هنا أيضا ومثله يقال فى الصلاة فى الامكنة المكروهة فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهى التعرض لما يأتى وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر فى ذاته وان كانا متلازمين فى الوقوع فى هذه الصورة فالمكلف هو الذى جمعهما باختياره لا أن الامر بنفسه توجه للنهى كما فى الصوم يوم النحر والصلاة فى الاوقات المكروهة وهذا هو المحذور لا الاول إذ عند الانفكاك يمكن توجه الامر لغير جهة النهى بان يتوجه لهذه الصلاة من حيث هى صلاة إذ توجد بدون جهة النهى بان يفردها عن ذلك التعرض بخلاف الصوم فى صوم يوم النحر فانه لا يمكن المكلف أن يفرده عن صوم يوم النحر إذ هو أحد المتضايفين ولا أظنك بعد هذا مرتابا فى عدم ورود الصلاة فى المغصوب بان يقال انها ذات جهتين صلاة وصلاة فى مغصوب والثانية لا تنفك عن الاولى فانه وهم من قائله فان الجهة الثانية هى الغصب فقط لا الصلاة فى المغصوب إذ المحرم بعد الغصب فقط بدليل انه يوجد محرما فى غير الصلاة بخلاف صوم النحر فان المحرم صوم يوم النحر لا يوم النحر لما عرفت أن الاعراض به وحينئذ لا حاجة إلى الجواب بان الزمن داخل فى ماهية الصوم دون المكان ليس داخلا فى ماهية الصلاة على أنه خروج عن أن وجه التحريم اتحاد الجهة ووجه الحل اختلافها فليتامل مع لطف القريحة (قول الشارح بان كان منهيا عنه) لعل التصوير بذلك لادخال المحرم وهو ما لا يحتمل دليله تاويلا بدليل جعل الصلاة فى المغصوب مما نحن فيه غايته ان له جهتين فان الغصب حرام لا مكروه تحريما وهو ما يحتمل دليله التاويل ولذا قال بعضهم المنهى عنه مطلقا لا يخص المكروه اى بل يشمل الحرام ففيه احداث اصطلاح فى المكروه غير ما تقدم (قول المصنف خلافا للحنفية)

فانهم قالوا تصح الصلاة فى الاوقات المنهية ويجب إتمامها ولو أفسدها وجب قضاؤها وينعقد صوم يوم النحر ويكون فاسدا لا باطلا لانه مشروع بأصله لا بوصفه والفرق أن الصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة فان وقتها ظرف لا معيار فكان تعلقه بها تعلق المجاورة كذا فى التلويح والتوضيح فمنازعة شيخ الاسلام فى النقل عنهم مردودة (قول الشارح لكان الشيء الواحد) فيه كقوله الآتى من جهة واحدة تصريح بأن الكلام فى متحد الجهة بأن يكون له جهتان ترجعان الى واحدية وقد أخذها من اسناد الكراهة فى المتن الى ذات الشيء حيث قال لا يتناول المكروه وأما ادخال ماله جهة واحدة حقيقة بأن يكون مطلوبا منهيا منها ويكون (٢٥٨) المراد الواحد حقيقة أو حكما فهو وان كان أشمل لكنه مخالف لكلام العضد المتقدم من أن محل البحث ماله جهتان وعلى كل فما مثلوا به مما له جهتان وقد عرفت فتأمل (قوله نقيض كل شيء رفعه) المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدرى وإنما كان النقيض ذلك الرفع لان المعتبر فى التناقض أن يكون الاختلاف لذاته مقتضيا لصدق أحد الشيئين وكذب الآخر وما ذلك إلا بين الشيء ورفعه كذا فى عبد الحكيم على القطب فالقول بأن الرفع بمعنى الرافع وهم ثم ان الرفع اما رفع الشيء فى نفسه وذلك فى القضايا والمفردات اذا أخذ نقيضاهما بمعنى السلب (قوله وعدمه) يتعين قراءته بالرفع اذ هو رفع الطلب بالمعنى المتقدم دون

لنا تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة فى الأوقات المكروهة) أى التى كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب إن كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملا بالاصل فى النهى عنها فى حديث مسلم (وإن كان كراهة تنزيه)

لوصف فى الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف فى شيء اه ملخصا قال الكمال وعلى هذا فالصحة والاجزاء فى هاتين المسئلتين عندهم لرجوع النهى فيهما إلى أمر خارج وأما عندنا فالصحة فى العصر لان الكراهة انما تعلقت بتأخيرها الى الاصفرار لا بفعلها والطواف لا يصح مع الحدث لحديث الترمذى والحاكم الطواف مثل الصلاة فلم يتناوله قوله تعالى وليطوفوا فلا يجزى (قوله لنا) أى يدل لنا وحاصل ماذكره قياس استثنائى حذفت استثنائيته وذكر دليلها بقوله وذلك تناقض ووجه التناقض أنه من حيث كونه مأمورا به مطلوب الفعل ومن حيث النهى مطلوب الترك فيؤول إلى أنه مطلوب الفعل وليس مطلوبه ومطلوب الترك وليس مطلوبه (قوله فلا تصح الصلاة) تفريع على عدم تناول الأمر للمكروه وبحث فيه الناصر بأنه يقتضى أن الصحة تتوقف على الامر مع أنه تقدم أنها موافقة ذى الوجهين الشرع والامر قدر زائد إذ لو توقفت الصحة على الامر لم توصف المباحات بالصحة وهو مطلوب وأجاب سم بأن الكلام فى صحة العبادة وهى تتوقف على كونها مأمورا بها لا فى مطلق الصحة وناقشه بعض الحواشى بأنا لا نسلم توقف صحة العبادة على الامر وإنما المتوقف عليه حكم العبادة فاشتبه على سم الحكم بالصحة بنفس الصحة وهو ظاهر إن سلم وجود عبادة مستجمعة للشروط والاركان غير مأمور بها والظاهر أنه لا بد من الامر ولو العام كما تقدم (قوله أى التى كرهت) إشارة الى إسناد المكروهية إلى الاوقات مجاز عقلى من إسناد ما للشيء إلى ظرفه لملابسته له بوقوعه فيه (قوله المطلقة) أى غير المقيدة بسبب من الاسباب (قوله كعند) أى كالصلاة عند فمجرور الكاف محذوف فلا يقال ان عند لا تخرج عن الظرفية إلا للجر بمن (قوله إن كان كراهتها) متعلق بقوله فلا تصح أى لا تصح على تقدير كون الكراهة فيها للتحريم (قوله عملا بالاصل) وهو الحرمة وهذا علة لقوله الكراهة للتحريم (قوله وإن كان كراهة تنزيه) فيه أن ضمير المؤنث المجازى مذكر وهو ممنوع إلا فى ضرورة قاله الناصر واجاب سم بانه ذكره باعتبار ان الكراهة نهى مخصوص او خطاب مخصوص او نحو ذلك (قوله

طلب العدم الذى هو النقيض ان قرىء بالجر تدبر (قوله وعلى التقديرين) أما على الثانى فظاهر اذ لا قضية بالفعل هنا وأما على الاول فلأن المصرح به طلب الفعل وطلب الترك وليس الطلب الثانى نقيضا بل النقيض رفع الطلب الاول نعم الطلب الثانى يستلزمه (قوله لم تكن موافقة ولا مستجمعة الخ) يعنى أنه تنتفى عنها الصحة بالمعنيين موافقة الشرع واستجماعها ما يعتبر فيها إلا أنه ينتفى عنها الصحة بالمعنى الثانى فقط كما زعمه المعترض (قوله وفيه الخ) فيه نظر اذ المدعى أنه يلزم من نفى الامر نفى صحة الصلاة وهنا كذلك اذ لا توجد عبادة مستجمعة للشروط والاركان غير مأمور بها بل لا بد من الامر ولو العام كما استظهره بعضهم (قول الشارح كعند طلوع الخ) مثال للصلاة فى الوقت المكروه أى كالصلاة عند الخ فلم تخرج عند عن الظرفية الى غير الجر بمن (قوله وفيه مامر) فيه مامر

وصححه النووى ايضا فى بعض كتبه فلا تصح ايضا (على الصحيح) إذ لو صحت على واحدة من الكراهتين اى وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من احاديث الترغيب فيها لزم التناقض فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة اى غير معتد بها لا يتناولها الامر فلا يثاب عليها وقيل انها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الامر فيثاب عليها والنهى عنها راجع إلى امر خارج عنها كموافقة عباد الشمس فى سجودهم عند طلوعها وغروبها ودل على ذلك حديث مسلم وسياتى ان النهى لخارج لا يفيد الفساد وبرجوع النهى فيها إلى خارج

وصححه النووى ايضا) اى كما صحح القول بكراهة التحريم فقد صحح فى التحقيق وفى كتاب الطهارة من المجموع انها كراهة تنزيه وفى كتاب الصلاة منه ومن الروضة وغيرها انها كراهة تحريم وهو المشهور اه زكريا (قوله بان تناولها الامر) الباء للسببية لان موافقة الشرع فى العبادة بسبب الامر بها فيرد حينئذ ان تناول الامر امر زائد على الصحة وإلا لما تاتى الصحة فى المباح واجيب بان الكلام فى الصحة المخصوصة اى صحة العبادة وهى لا بد فيها من تناول الامر لها (قوله لزم التناقض) وهى كونها مطلوبة الفعل ومطلوبة الترك وفى قوله إذ لو صحت الخ دليل استثنائى تقريره لو صحت على واحدة من الكراهتين لزم التناقض والتالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله فتكون على كراهة التنزيه الخ) تفريع على ما أفاده الكلام السابق من انها لو صحت لزم التناقض (قوله مع جوازها فاسدة) اشارة إلى رد استشكال ذلك بانه إذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره لزوم التناقض وقول الزركشى ان الاقدام على العبادة التى لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوابه ان الحرمة لمعنى اخر قاله زكريا ونقل سم عن حواشيه لشرح البهجة للعراقى ان اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافى حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع انه لا بعد فى اباحة الاقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اه وقد يقال انه حيث لم يحرم الاقدام لم يحرم الاستمرار لانه يغتفر فى الدوام ما لا يغتفر فى الابتداء فحيث جاز الابتداء جاز الدوام بالاولى هذا وقد قال ابن الرفعة الحق عندى انها لا تنعقد جزما وإن كانت غير محرمة لان الكلام فى نفل لا سبب له فالقصد به انما هو الأجر وتحريمها او كراهتها يمنع حصوله وما لا يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر فى قواعد الشريعة اه (قوله اى غير معتد بها) اى والفساد بهذا المعنى لا ينافى الجواز يعنى عدم المنع شرعا (قوله فلا يثاب عليها) لان النهى مانع من الثواب (قوله دل على ذلك حديث مسلم) اى حيث علل فيه النهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس وترتفع بقوله عليه الصلاة والسلام فانها تطلع بين قرنى الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار وبعد العصر حتى تغرب الشمس بقوله فانها تغرب بين قرنى الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار (قوله وسياتى) اى فى مبحث النهى سياتى تمثيله بالوضوء بماء مغصوب لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع فى وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع ايضا وكالصلاة فى المكان المكروه او المغصوب وهذا تتمة لقوله والنهى عنها الخ (قوله ان النهى لخارج) اى خارج غير لازم كذا قيده الشارح فى مبحث النهى وخرج بقولنا لخارج غير لازم النهى لتمام المنهى عنه كالنهى عن بيع الحصاة أو لجزئه كالنهى عن بيع الملاقيح او لخارج غير لازم كالنهى عن البيع الربوى فانه منهى عنه لامر خارج وهو التفاضل ومرادهم بالخارج اللازم ما لا ينفك عن الشىء ولا يوجد مع غيره وهو اللازم المساوى وبالخارج غير اللازم ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشىء وهو اللازم الاعم فسقط اعتراض الناصر بان لازم الشىء ما يلزم من وجود الشىء وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشىء لجواز كونه اعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة كما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والبيع والصلاة وان تحققت بغيرها ايضا والحكم بانه فى ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم اه فانه جرى على اصطلاح المناطقة فى تقسيم اللازم إلى المساوى والاعم واما الاصوليون فيخصونه بالمساوى ويجعلون الاعم من قبيل

(قول الشارح فتكون على كراهة التنزيه الخ) بيان لوجه الفساد وهو لزوم التناقض فان قيل الاقدام على الفاسد حرام قلنا الحرمة للتلاعب وهو امر آخر حتى لو انتفى بان شرع فيها جاهلا او ناسيا لغدم لانعقاد علمًا بنهى الكراهة التى للتنزيه ثبتت الكراهة فقط كذا يؤخذ من حاشية شيخ الاسلام لشرح البهجة للعراقى (قول الشارح إلى امر خارج) قد عرفت أنه ليس بخارج اذ موافقة الكفار فعل ما يفعلونه فى ذلك الوقت وهو بعينه الصلاة فى ذلك الوقت والاختلاف بالمفهوم لا يضر تدبر

انفصل الحنفية أيضا فى قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم كالصلاة فى المغصوب اما الصلاة فى الامكنة المكروهة فصحيحة والنهى عنها لخارج جزما كالتعرض بها فى الحمام لوسوسة الشياطين وفى أعطان الابل لنفارها وفى قارعة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهى فى الامكنة ليس لنفسها بخلاف الازمنة

الخارج هذا ما حرره سم ونقل ما يؤيده من عبارات القوم (قوله انفصل الحنفية) أى تخلصوا من استشكال كونها صحيحة مع كون النهى للتحريم ومثل الحنفية فى ذلك المالكية فانهم قائلون بالصحة مع كون الكراهة تحريمية ووجه ذلك رجوع النهى إلى خارج لا إلى ذات الصلاة وقوله ايضا اى كما انفصل القائل منا بالصحة على كراهة التنزيه (قوله كالصلاة فى المغصوب) اى فى مكان او سترة مثلا وهذا نظير فى كونها صحيحة اتفاقا لان النهى عنها لامر خارج (قوله أما الصلاة فى الامكنة الخ) مقابل قوله فى الاوقات المكروهة قال زكريا فان قلت لم صرحوا بالصحة هنا واثبتوا فيها فى الصلاة فى مغصوب خلافا كما سيأتى قلت لان النهى هنا للتنزيه وقد ثم للتحريم ، رأيت فى رحلة الفخر الرازى إلى بلاد ما وراء النهر ما صورته قال اجتزت تطوس فانزلونى فى صومعة الغزالى واجتمعوا عندى فقلت لهم انكم افنيتم اعماركم فى قراءة كتاب المستصفى وكل من قدر على ان يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من اول كتاب المستصفى الخ ويقرره عندى بعين تقريره من غير ان يضم اليه كلاما آخر أجنبيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار فجاء فى الغد رجل من اذكيائهم يقال له أمير شرف شاه وتكلموا فى مسئلة الصلاة فى الدار المغصوبة لظنه ان كلام الغزالى فيه قوى فقلت لهم ان كلام الغزالى فى هذه المسئلة فى غاية الضعف وذلك انه قال جهة كونها صلاة مغاير لجهة كونها غصبا ولما تغايرت الجهتان لم يبعد ان يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين ما يليق به وهذا الجواب ضعيف جدا لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد ان كان فى حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فالحصول فى الحصول جزء ماهية الحركة والسكون وهما جزءان من ماهية الصلاة إذا عرف هذا فنقول ان اعتبرنا الصلاة فى الارض المغصوبة كان جزء ماهيتها الحصول فى الحيز وهى الارض المغصوبة ولا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاء ماهية الصلاة فى الارض المغصوبة محرمة فالغصب والمحرم هنا جزء من ماهية الصلاة فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة لان الامر بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع اجزائها وشغل ذلك الحيز الذى هو جزء منها منهى عنه فيلزم حينئذ توارد الامر والنهى على الشىء الواحد باعتبار واحد وانه محال فثبت ان ما تخيله الغزالى من الفرق بين الجهتين فى هذه الصلاة كلام غير صحيح ولما قررت هذا الكلام انقطع الامير شرف شاه اه (قوله والنهى عنها لخارج) أى خارج غير لازم كما مر وقوله كالتعرض الخ تمثيل للخارج الغير اللازم فان التعرض للوسوسة او نفار الابل او مرور الناس يحصل بغير الصلاة فى الامكنة المذكورة ايضا وان كان لازما لها فلا يكون النهى لخارج لازم حتى يقتضى الفساد لان المراد باللازم لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه (قوله ليس لنفسها) يعنى ليس لنفس الصلاة ولا للازمها بخلافه فى الازمنة قاله شيخ الاسلام وأفاد كلامه أن الضمير فى نفسها للصلاة وهو أقرب معنى من جعله للمكان كما اقتضاه كلام الكمال وصرح به الناصر (قوله بخلاف الازمنة) اى فان النهى عنها لنفس الازمنة او الصلاة واوردان موافقة عباد الشمس فى الزمان لامر خارج كما ان الوسوسة والنفار فى الامكنة لامر خارج فلم يتضح الفرق بينهما

(قول الشارح أيضا) أى كما انفصل القائل منا بالصحة بذلك وهو ما حكاه الشارح فيما تقدم بقيل (قول الشارح كالصلاة فى المغصوب) قد عرفت الفرق بينهما (قول الشارح كالتعرض بها) تمثيل للخارج الغير اللازم فان التعرض للوسوسة أو نفار الابل أو مرور الناس يحصل بغير الصلاة فى الامكنة المذكورة نص عليه معظم الحواشى هنا وقد تقدم (قول الشارح ليس لنفسها) أى الصلاة بخلاف الأزمنة فانه لنفس الصلاة أعنى الفعل فى ذلك الوقت إذ هو للموافقة وهى عين الفعل فيه هذا هو اللائق وقدمر تحقيقه بما لامزيد وما فى الحاشية غير سديد فان المعتبر لزوم الشىء وعدم لزومه بنفسه لا بامر خارج كما يعلم مما حررنا فيما تقدم فتأمل

وأجيب

على الاصح فافترقتا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناوله قطعا (أما الواحد بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما

وأجيب بان الملازمة فى المكان أعم لأن الشغل والوسوسة ونحوهما قد توجد بدون الصلاة وقد توجد الصلاة بدونها بخلاف الملازمة فى الازمنة فانها مساوية لان الموافقة لعباد الشمس لازمة للصلاة فى هذه الازمنة فان قلت كذلك إذا التفت للصلاة فى الامكنة المخصوصة كانت الأمور المذكورة لازمة لها لا تنفك عنها فلا فرق بين الزمان والمكان والجواب أن الملازمة فى الازمنة أشد لأنه لا يمكن زوال الوصف عنها بخلاف الأمكنة فانه يمكن ان يزول عنها الوصف فى الحال بان ينتقل الكلام للمسجدية او المالكية وبان الفعل فى حال إيقاعه فى المكان يمكن نقله لمكان آخر بخلاف الزمان فتامل (قوله على الاصح) مقابله ان النهى فى الازمنة لخارج كموافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث وايضا الموافقة المذكورة بيان لحكمة النهى وليست علة لعدم اطرادها وإلا لحرمت الصلاة بمكة ومع وجود السبب وحينئذ فمعنى قولهم نهى عن كذا لنفسه او لازمه الخ نهى عنه باعتبار نفسه او باعتبار لازمه (قوله بمطلق الامر) وهو ما أخذ لا بقيد لكنه من هذا الحيثية لا يحترز به عن المقيد لانه يصدق عليه إلا ان يقال المراد به ما اعتبر معه عدم التقييد وحينئذ يقابل المقيد فصح الاحتراز تامل (قوله اما الواحد بالشخص) مقابل لما تقدم اى هذا إذا كان الشىء الواحد الذى لا يتناوله الامر ليس له جهتان اما إذا كان له جهتان الخ فمحط المقابلة قوله لا لزوم بينهما وكان الاولى للمصنف ان يذكره لان قوله فيما تقدم لا يتناول المكروه أى الذى له جهة واحدة أو له جهتان بينهما لزوم فى الاول كالصلاة فى الاوقات المكروهة فان لها جهة واحدة وهى كونها صلاة والثانى كصوم يوم النحر والواحد بالشخص هو الجزئى الحقيقى كما هو قضية التقييد ولا ينافيه انهم قابلوه بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر فى الواحد بالشخص بل يشمل الواحد بالنوع يدل له ان الاصفهانى عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وحينئذ ينبغى تقييد تمثيلهم الصلاة فى المغصوب بقيود تصيرها واحدا بالشخص كصلاة زيد الفلانية فى يوم كذا فى ساعة كذا فى دار عمرو بغير رضاه او يقدر المضاف اى كجزء الصلاة فى الدار المغصوبة اى الجزء الحقيقى إلا أن يقال ترك التقييد لظهور أن الواقع فى الخارج لا يكون إلا واحدا بالشخص وبهذا يندفع قول سم اى حاجة إلى فرض هذا الكلام فى الواحد بالشخص وهلا فرض فى الواحد بالنوع على ان الواحد بالنوع كمطلق صلاة وصوم مثلا ينظر فيه إلى افراده الشخصية لا إلى جهاته فيكون مأمورا به بالنظر لفرد منهيا عنه بالنظر لآخر كما هو ظاهر (قوله لا لزوم بينهما) وإلا كانا كالجهة الواحدة وذلك كصوم يوم النحر لانه نهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى فى ذلك اليوم وهو لازم للصوم فيه لان المقيد يستلزم المطلق فلا يقال انه مأمور به من حيث انه صوم منهى عنه من حيث انه مقيد بيوم النحر وأما الصلاة فى المكان المغصوب فالجهتان فيها منفكتان ولما كان الزمن داخلا فى ماهية الصوم دون المكان فى الصلاة قيل باستلزام المقيد للمطلق فى صوم يوم النحر دون الصلاة فى المغصوب فلا يقال ان المقيد مستلزم للمطلق فيها أيضا إذ هى صلاة وصلاة فى مغصوب لانفكاك الصلاة فى ملكه مثلا او المسجد عن الغصب واما الصوم فلا ينفك عن الزمان لدخوله فى مفهومه فظهر الفرق ولا يشكل على ماذكر صوم يوم الجمعة فانه صحيح مع تحقق النهى عنه لان النهى فيه ليس لامر لازم بل الخارج كالضعف عن القيام بوظائف ذلك اليوم من العبادة والنهى إنما يؤثر إذا كان لنفس العبادة

(قول المصنف أما الواحد بالشخص الخ) قد عرفت ان المقابلة به باعتبار اللزوم بين جهتيه وإلا فالصلاة فى الاوقات المكروهة مثلا لها جهتان كما ذكره شيخنا فيما علقه على هذا الكتاب لكن بينهما لزوم فترجعان إلى جهة واحدة والمراد بالواحد بالشخص ما يقابل الواحد بالنوع والواحد بالجنس فانه فيهما ينظر إلى الافراد لا إلى جهات الفرد الواحد فيكون مأمورا بالنظر لفرد منهيا بالنظر لآخر كالسجود فرد منه لله جائز وفرد آخر لغيره غير جائز فالمنظور فى ذلك هو الامر الكلى لا من جهة وحدته وإلا كان كالواحد بالشخص بل من جهة تحققه فى افراده وحينئذ لا يتأتى فيه ذلك الخلاف كذا يؤخذ من العضد وحاشيته السعدية فما قيل من ادخال الواحد بالنوع هنا غلط (قوله فانا نقطع بان كل فرد الخ) هو صريح فى أن محل الخلاف حينئذ هو الواحد بالشخص فقوله بعد فيصح فرضه الخ ان كان فرضه فيه من جهة خصوصية كل من افراده فهو الواحد بالشخص وإن كان من جهة عمومه فهو لا يوجد خارجا حتى يكون موضع الخلاف فان جعل موضع خلاف باعتبار تحققه فى فرد جائز تارة وفرد ممتنع أخرى فالجائز والممتنع هو الافراد وموضع الخلاف أمر واحد له جهتان كما نص عليه فى العضد

(كالصلاة فى) المكان (المغصوب) فانها صلاة وغصب أى شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التى هى واحد بالشخص الخ فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب (وقيل يثاب) من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع

أو لازمها (قوله كالصلاة) أى صلاة زيد هذه المتحققة خارجا لان الكلام فى الواحد بالشخص والصلاة من حيث هى واحد بالنوع (قوله فى المغصوب) أى من ثوب أو مكان وقد مثل ابن برهان فى الاوسط بالدار والثوب فى الصلاة والاناء والماء فى الطهارة والراحلة المغصوبة فى الحج فلا وجه لما فى الشرح من التخصيص بالمكان فان كلام المصنف يفيد العموم لحذفه الموصوف وقد يجاب بان المقصود مجرد التمثيل فيكفى الاقتصار على بعض الافراد أو أن تقدير المكان لوقوع التصريح به فى كلام غيره (قوله فانها صلاة الخ) تعليل لكونه ذا جهتين (قوله أى شغل ملك الغير الخ) فيه تعريض بالحنفية حيث قالوا الغصب إزالة اليد المحقة ووضع اليد المبطلة مكانها ويترتب على الخلاف ان الجلوس على بساط زيد مثلا يعد غصبا عندنا لانه شغل ملك الغير وعندهم لا يعد غصبا إلا إذا نقله ومادام جالسا عليه لا يقال له غاصب لانه لم يزل اليد المحقة وان كان الجلوس عندهم حراما ويترتب على ذلك أنه لو تلف بآفة سماوية ضمن عندنا لا عندهم ثم ان الغصب شامل لشغل استحقاق الغير عدوانا أيضا كما إذا أزعجه من مكان يستحق الجلوس فيه وصلى مكانه وانما عبر بالشغل لانه أظهر فى معنى الغصب (قوله وكل منها يوجد) أى يمكن ان يوجد فيه اشارة الى عدم اللزوم (قوله فالجمهور الخ) هذا خبر الواحد بالشخص وفيه خلو الجملة عن رابط ثم المناسب للمقابلة ان يقول فالجمهور قالوا يتناوله الامر فتصح تلك الصلاة الا انه عبر باللازم لان الصحة فرع التناول (قوله او نفلا) نبه به على رد قول ابن الرفعة فى مطلبه عندى ان الخلاف انما هو فى الفرض لان فيه مقصودين اداء ما وجب وحصول الثواب فيحكم بصحته مع انتفاء الثواب كالزكاة اذا أخذت من المالك قهرا فانه لا يثاب ويسقط عنه العقاب اما النفل فالمقصود منه الثواب فقط فاذا لم يحصل فكيف ينعقد أى فلا يصح وجوابه أولا منع كون المقصود فى النفل الثواب فقط بل فيه أداء ما ندب ايضا وثانيا كما يعلم مما يأتى ان من قال لا يثاب لم يرد به الجزم بنفى الثواب بل اطلقه تقريبا للردع عن ايقاع الصلاة فى المغصوب فلا ينافى حصول ثواب اه زكريا (قوله عليها من جهة الغصب) كل من المجرورين يتعلق بعقوبة اذ لا معنى لنفى الثواب عليها من جهة الغصب اه ناصر ويرشد الى ما اختاره قول الشارح بعد وان عوقب من جهة الغصب (قوله وان عوقب) يحتمل المبالغة وقوله فقد يعاقب جواب عما يقال كيف يثاب مع انه يعاقب ويحتمل انه شرط وقوله فقد يعاقب جوابه وهو أظهر ويدل عليه كلامه بعد (قوله وهذا هو التحقيق) قد يعارضه ما تقرر فى الفروع من سقوط الثواب فى الصلاة المكروهة كالصلاة حاقنا أو حاقبا او بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه إذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط فى هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا او رد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهى لخارج فيهما اه من سم (قوله تقريب) اى للفهم لقلة الاحتمالات لان كثرتها فيه ابعاد للفهم (قوله رادع) اى زاجر حيث ذكر

(قول الشارح أى شغل ملك الغير عدوانا) فيه تعريض بالحنفية حيث قالوا الغصب ازالة اليد المحقة ووضع اليد المبطلة مكانها ويترتب على الخلاف أن الجلوس على بساط زيد مثلا يعد غصبا عندنا لانه شغل ملك الغير وعندهم لا يعد غصبا الا اذا نقله ومادام جالسا عليه لا يقال له غاصب لانه لم يزل اليد المحقة وان كان الجلوس عندهم حراما ويترتب على ذلك أنه لو تلف بآفة سماوية ضمن عندنا دونهم وقوله ملك الغير مثله ما يستحق الجلوس فيه من مسجد مثلا (قول الشارح يوجد بدون الآخر) أى يمكن أن يوجد بدونه فلا يكون لازما (قوله والرابط محذوف) حذف مثل هذا الرابط انما يكون فى الضرورة اذ ليس ماهنا من مواضع الحذف (قول الشارح أو نفلا) زاده ردا على ابن الرفعة حيث جزم ببطلان النفل لان المقصود منه الثواب وحيث لا ثواب فلا صحة وحاصله منع كون المقصود منه الثواب فقط بل مع اداء ما ندب على ان نفى الثواب انما هو للردع كما سيأتى (قول الشارح نظرا لجهة الصلاة) اى الممكن انفكاكها عن الغصب (قوله او معها) المناسب وصادق بحرمان بعض الثواب لان ما قبله فى الثواب الكامل (قوله لحرم عليه الضدين) قد عرفت فيما مر ان الخلل آن رجع للمامور به كان تكليفا محالا لا تكليفا بمحال ومثله النهى فان تحريم ضد يستلزم جواز الآخر وهو نقيض تحريمه فالظاهر ان ماهنا تكليف محال (قوله لا مبالغة يجوز) الاحتمال

جعله مبالغة وقوله فقد تعليل قصد به جواب ما يقال كيف يثاب مع أنه يعاقب (قول الشارح نظرا لجهة الغصب المنهى

عن ايقاع الصلاة فى المغصوب فلا خلاف فى المعنى (و) قال (القاضى) أبو بكر الباقلانى (والامام) الرازى (لا تصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغصب المنهى عنه (ويسقط الطلب) للصلاة (عندها) لان السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (احمد لاصحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان فى السلف متعمقون

الاحتمال الخفيف وهو حرمان كل الثواب دون غيره وهو احتمال أن لا يعاقب أصلا وان يعاقب بغير حرمان الثواب او بحرمان بعضه فقط وحاصله ان القولين متفقان على جريان الاحتمالات المذكورة فالثانى قرر الامر على ما هو عليه كما أشار اليه الشارح بقوله وهذا هو التحقيق والاول اقتصر من الاحتمالات على بعضها تقريبا للفهم الخ (قوله فلا خلاف فى المعنى) اى لان نفى الثواب على الاول من جهة المعصية واثباته على الثانى من جهة الصلاة (قوله وقال القاضى أبو بكر الباقلانى) فى البرهان لامام الحرمين ما نصه فاما القاضى فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلاة فى الارض المغصوبة ليست تقع مامورا بها ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها كما يسقط التكليف بانذار تطرأ كالجنون وغيره وهذا عندى حائد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار التى ينقطع الخطاب عندها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لابسها لا اصل له فى الشريعة ثم غاية القاضى فى مسلكه هذا ادعاء الاجماع على سقوط الامر عمن يقيم الصلاة فى البقعة المغصوبة ثم اخذ يطول دعواه ويعرضها قائلا لم يأمر ائمة السلف الغصاب باعادة الصلوات التى أقاموها فى الارض المغصوبة والذى ادعاه من الاجماع لا يسلم فقد كان فى السلف متعمقون فى التقوى يامرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضى وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف عسر ثم ان صح ما ذكره فكما نقل عنهم سقوط الامر نقل عنهم ان الموقع صلاة مامور بها فلئن كان يعتصم على الخصم بالاجماع فلا ينبغى ان يحزئه فى غير ما ينقله ولعل من ادعى الاجماع فى ان الصلاة المجزئة ليست معصية اسعد حالا فى دعوى الاجماع ممن يدعى وفاق الماضين على اسقاط الامر بسبب معصيته اه وبهذا تعلم ان قول الشارح وقد كان فى السلف الخ رد لدليل القاضى حسبما قرره الامام فذكره فى خلال المنقول عن الامام احمد اخلال (قوله ويسقط الطلب للصلاة عندها) اى لا بها كما يسقط غسل اليد عند قطعها كذا نظر الحواشى والذى تقدم فى نقل امام الحرمين عن القاضى التنظير بالعذر الطارئ (قوله وقال الامام احمد) فى المنخول للامام الغزالى نسبة هذا القول لابى هاشم الجبائى ايضا قال واستدل بان المكث منهى عنه والصلاة مكث فى الدار بحركة أو سكون ويستحيل وقوع النهى طاعة إذ ذلك يؤدى إلى وصف الشئ الواحد بالوجوب والتحريم فاورد عليه البيع فى وقت النداء وتحرم المودع بصلاة وقد طولب بالرد واجناس لهذه المسائل فارتبك وقال اقضى بفساد كل عقد يمكن التحريم فيه إن ثبت التحريم (قوله متعمقون) أى محتاطون وليس مراده التعمق المذموم فانه غير لائق بمقامهم قال امام الحرمين ان الاكوان التى بنى الخصم الكلام عليها معصية من جهة وقوعها غصبا وندعى وراء ذلك انه مامور بها من جهة أخرى وقد أجرى الفقهاء هذه الالفاظ ولم يشتغلوا بايضاحها ونحن نقول ليس تحيز مكان مخصوص من مقصود الصلاة ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة والقول فى ذلك يلوح بضرب مثال فاذا قال القائل لعبده خط هذا الثوب ولا تقعد اليوم ثم قال له لا تدخل دارى هذا اليوم فاذا عصاه وجاوز حكم نهيه وتعداه ودخل داره ولم يزل قائما كما أمره وخاط الثوب الذى رسم له خياطته فلا شك انه يعد ممتثلا فى الخياطة وهو وإن عصاه بدخول الدار فانه فى امره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ولذلك يحسن من العبد أن يقول إن عصيتك بدخول الدار لم اعصك فيما أمرتنى به من ادامة القيام طول النهار اه (تذييل) رايت فى كتاب الاحكام فى اصول الاحكام لابن حزم ما نصه

عنه) فانها تنافى الامر وعبارة القاضى لو كانت صحيحة لاتحد متعلق الامر والنهى وأنه محال اتفاقا بيان الملازمة ان السكون جزء الحركة والسكون وهما جزء الصلاة فهذا السكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به وهو بعينه السكون فى الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه ورده امام الحرمين بانه ذو جهتين منفكتين كما مر فيكون مامورا من وجه منهيا من وجه وتقدم الفرق بينها وبين صوم يوم النحر فلا يرد (قول المصنف ويسقط الطلب عندها) رده امام الحرمين بان ما يسقط الطلب أمور محصورة فى الشرع وهذا متمكن من الفعل فى غير المغصوب فالمصير الى سقوط الامر عنه لا أصل له فى الشريعة (قول الشارح لان السلف لم يأمروا الخ) أى فهو اجماع على عدم الامر ورده امام الحرمين بانه كان فى السلف متعمقون يامرون به فلا يصح دعوى الاجماع وتبعه الشارح فى هذا الرد أيضا الا أنه أخره بعد القول الثانى ليكون مؤيدا له رادا على ما قبله فما قيل ان الامام ذكر هذا ردا لقول القاضى ونقله

الشارح عن موضعه ليس بشىء (قوله سواء كان هو الغاصب الخ) لعله مبنى على طريق الحنفية والا فمجرد الشغل غصب تدبر

في التقوى يأمرون بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائبا) أى نادما على الدخول فيه عازما على ان لايعود اليه (آت بواجب) لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال ابو هاشم) من المعتزلة هو ات (بحرام) لان ماأتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لاإقلاع إلا حينئذ (وقال إمام الحرمين)

كل أمر علق بوصف مالايتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به فلو لم يأت المأمور كما أمر ولم يفعل ماأمر به فهو باق عليه كما كان وهو عاص بما فعل والمعصية لاتنوب عن الطاعة ولا يشكل ذلك فى عقل ذى عقل فمن ذلك من صلى بثوب نجس أو مغصوب وهو يعلم ذلك ويعلم أنه لايجوز له ذلك الفعل أ صلى فى مكان نهى عن الاقامة فيه كمكان نجس او مغصوب ار فى عطن إبل او إلى قبر او من ذبح بسكين مغصوبة أو حيوان غيره بغير إذن صاحبه أو توضأ بماء مغصوب أو بآنية فضة أو باناء مغصوب أو باناء ذهب فكل هذا لايتأدى به فرض فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل ومن توضأ كما ذكرنا فلم يتوضأ ومن ذبح كما ذكرنا فلم يذبح وهى ميتة لايحل لاحد اكلها لاار بها ولا لغيره وعلى ذابحها ضمان مثلها حية لانه فعل كل ذلك بخلاف ماامر وقال عليه الصلاة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وقد نهى الله تعالى عن استعمال تلك السكين وعن ذبح حيوان غيره بغير إذن مالكه وعن ا قامة فى المكان المغصوب وأمر بالاقامة الصلاة وبتزكية مايحل أكله وبضرورة العقل علمنا أن العمل المأمور به هو غير العمل المنهى عنه ولاشك ان إقامته فى المكان المغصوب ليست الاقامة المامور بها فى الصلاة ولو كان ذلك لكان الله عز وجل آمرا بها ناهيا عنها إنسانا واحداً فى وقت واحد فى حال واحدة وهذا مما قد تنزه الحكيم العليم عنه فى اخباره تعالى انه لايكلف نفسا إلا وسعها وليس اجتناب الشىء والاتيان به فى وقت واحد فى وسع أحد فصح ماقلناه اه (قوله تائبا) أى مع السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً فاذا تعارض طريق بعيدة أقل ضرراً وطريق قريبة أكثر ضرراً فالظاهر تعيين سلوك الأولى وإنما اقتصر فى تفسير التوبة على جزأين من اجزاء مفهومها لان الاقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج ولو أريد بالتوبة حقيقتها المتناول للاقلاع لزم كون الشىء قيداً فى جزأيه لان تائبا حال وهو متضمن للاقلاع وصاحب الحال ضمير الخارج وعاملها خارج والحال قيد للعامل قاله الناصر وقد يقال الاقلاع أ.ص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالا رده سم بأن اعتبار قيد الامتثال فى الاقلاع ممنوع ويحتاج فيه لنقل عن ائمة الفقهاء ولو فرض اعتباره فتحقق الندم مغن عن ذكره لافادته إياه لان الندم على المعصية يقتضى مصاحبة الاقلاع للامتثال على أن حقيقة الاقلاع غير متصورة حال الخروج لانه إنما يتم بانتهاء الخروج فلذا لم يتعرض له (قوله آت بواجب) فتكون المعصية قد انقضت عند الاخذ فى الخروج وإن كان باعتبار ابتداء الامر حراما للقدوم عليه (قوله لتحقق التوبة الواجبة) اى ثبوتها وحصول حقيقتها بما اتى به إذ لايحصل بدون ذلك ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب والعبارة المفيدة لذلك مع الوضوح ان يقال إذ لاتتحقق التوبة الواجبة إلا بما اتى به اه كمال (قوله لانه أتى به الخ) فيه أنه مأمور بالخروج اجماعا وحينئذ يكون مطلوبا بفعله فلو كان حراما لزم أنه مطلوب بتركه ايضا فيلزم ان يكون مامورا بالفعل والترك وهو من التكليف بالمحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لايقولون به فلزم أبا هاشم مخالفة اصله من حيث لايشعر وإن حافظ هنا على أصل آخر وهو ان ماأتى به الخ قبيح لعينه كالمكث فهو منهى عنه لذلك (قوله وقال إمام الحرمين الخ) عبارته فى البرهان هكذا الذى هو الحق عندى ان القول فى ذلك معروض على مسئلة من احكام المظالم وهى ان من غصب مالا وغاب عنه ثم ندم على ماتقدم وتاب واسترجع واناب واتى بتوبته على شروطها فالذى ذهب اليه المحصلون ان سقوط مايتعلق بحق الله تعالى يتنجز إما مقطوعا به على راى او مظنونا على راى واما

(قوله المصنف آت بواجب) أى بشرط السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً قاله العضد (قوله الشارح لتحقق التوبة الخ) أى لان الشروع فى الخروج يقوم مقام الاقلاع ويسد مسده وإلا فالاقلاع لايتحقق إلا بتمام الخروج كذا قيل ولا حاجة اليه لان معنى قوله لتحقق الخ أن ذلك واجب لانه تتحقق به التوبة بعد تمام الخروج يدلك على هذا تفسير الشارح تائبا بنادما عازما لان التوبة لم تتحقق بعد وقوله بما أتى به من الخروج فانه يدل على أن التوبة إنما تتحقق بتمامه فليتأمل (قول الشارح والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه) هذا مسلم لكن مافعله مقدمة الواجب فيكون واجبا

متوسطا بين القولين (هو مرتبك) أى مشتبك (فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائبا المأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ماتسبب فيه بدخوله من الضرر الذى هو حكمة النهى فاعتبر فى الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية

مايتعلق بمطالبة الآدميين فالتوبة لاتبرؤه منها ولست أعنى به الغرم وإنما اعنى به الطلبة الحاقة فى القيامة فاما المغارم فقد تثبت من غير امتثال إلى المأثم كالذى يجب على الطفل بسبب ماجنى او اتلف والسبب فى بقاء المظلمة مع حقيقة الندم وتصميم العزم على استفراغ كنه الجهد فى محاولة الخروج عن حق الآدمى ان الذى تورط فيما يندم عليه لاينجيه الندم مالم يخرج عما خاض فيه فاذا وضح ذلك انعطفنا على غرض المسئلة قائلين من تخطى ارضا مغصوبة نظر فان تعمد ذلك متعديا فهو مأمور بالخروج وليس خارجا من العدوان والمظلمة لانه كائن فى البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان فى حركاته فى صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا يلتفت على مسئلة الصلاة فى الدار المغصوبة فانها تقع امتثالا من وجه وغصبا واعتداء من وجه فكذلك الذاهب إلى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص ببقائه من وجه . فان قيل ادامة حكم العصيان عليه تتلقى من ارتكابه نهيا والامكان معتبر فى المنهيات اعتباره فى المامورات فكيف الوجه فى ادامة معصيته فيما لايدخل فى وسعه الخلاص منه . قلنا نسبيه إلى ماتورط فيه آخرا سبب معصيته وليس هو عندنا منهيا عن الكون فى هذه الارض مع بذله المجهود فى الخروج منها ولكنه مرتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى عنه وهذا تمام البيان فى ذلك (قوله مع انقطاع تكليف النهى) فلا يلزم الامام التكليف بالمحال وإنما يلزمه لو تعلق عنده الامر والنهى معا بالخروج وليس كذلك بل تعلق النهى منتف عنده لانقطاع تكليف النهى (قوله عنه) متعلق بالنهى والضمير للخروج ويصح تعلق الجار بانقطاع ورجوع الضمير للشخص (قوله من طلب الكف) بيان لتكليف النهى والاولى ابدال طلب بالزام ليوافق مامر من ان التكليف الزام مافيه كلفة لاطلبه (قوله بخروجه) صلة انقطاع والمراد بخروجه اخذه فى السير للخروج فهو مجاز مرسل من اطلاق اسم المسبب على السبب إذ حقيقة الخروج الانفصال عن المكان (قوله المأمور به) صفة لخروجه وقوله فلا يخلص به اى بالخروج بالمعنى المذكور وقوله منها اى المعصية وهذا تفريع على قوله مشتبك فى المعصية وتفريع عدم الخلوص على الاشتباك فى المعصية فى غاية الوضوح قال سم وكأن الناصر ظن أنه تفريع على قوله مع انقطاع تكليف النهى فاعترض بان المناسب للتفريع على ماتقدم هو الخلوص لاعدمه (قوله لبقاء ماتسبب فيه) فان قيل لامعصية إلا بفعل منهى عنه اوترك مأمور به وإذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة . قلنا امام الحرمين لايسلم ان دوام المعصية لايكون إلا بفعل منهى عنه اوترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية قاله الكمال ولايخفاك ان هذا السؤال وجوابه مذكور فى كلام الامام كما تقدم وقد اورد الناصر السؤال بعينه ساكتا عن جوابه (قوله من الضرر) بيان لما اى من ضرر المالك بشغله ملكه عدوانا (قوله فاعتبر) أى امام الحرمين جهة معصية وهى اضرار الغير بشغل ملكه عدوانا وجهة طاعة باخذه فى الخروج تائبا (قوله وان لزمت الاولى الثانية) جعل اللازم هو الاولى اذ الخروج تائبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية إذ الشغل المذكور لايلزمه الخروج تائبا ثم فى قوله وان لزمت الاولى الثانية تنبيه على فساد هذا الاعتبار بأن لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامتثال به كذا فى الناصر قال سم والتنبيه المذكور ممنوع بل هو تنبيه على ان ذلك اللزوم لايرد على الامام ولايوجب كون ذلك من التكليف بالمحال وإنما يكون منه لوكانت المعصية هنا معصية حقيقة وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ

وان انقطع النهى ودوام المعصية لايقتضى عند الامام وجود النهى بل يكفى فيه التسبب إنما يقتضيه ابتداؤها نقله عنه السعد فى حاشية العضد وقد رأيت عبارته فى البرهان كذلك فاندفع ماقاله الناصر هنا (قوله وإذا سلم الامام الخ) هذه العبارة بتمامها للعضد شرح الكلام ابن الحاجب وهى نص فى أن استبعاده مذهب الامام انما هو من جهة انقطاع النهى فقط لامع تعلق الامر أيضا كما فهمه العلامة فاعترض على دفع الاستبعاد بقول الفقهاء بأنه لاتعلق للامر فيه بخلاف ماهنا وكيف يكون أمره سببا لاستبعاد العصيان مع قول الامام فى البرهان إنما عصى مع كونه مأمورا بالخروج لانه هو الذى ورط نفسه آخرا فيه (قوله إذ لم يقل أحد بوجوب الانتقال) هذا إن كان المراد الاستدلال على نفى الحكم مع النظر للاقوال المحكية وقال بعض الناظرين ان الواو فى قوله أو أحدهما بمعنى أو والمراد الاحد المعين أو المراد بقوله وأحدهما الاحد مبهما وعليه فالمراد الاستدلال على نفى الحكم فيه بقطع النظر عن الخلاف السابق وهو ظاهر

والجمهور الغواجهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد كما ألغى ضرر زوال العقل فى اساغة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) اى قول إمام الحرمين (دقيق) كما تبين وإن قال ابن الحاجب أنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهى ويدفع استبعاده

يكون مامورا بفعل مامنع منه وإلزام تركه وليس كذلك وإنما هي معصية حكمية بمعنى أنه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الان بالملك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الان عنه وعن عدم إلزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع عنه ولا مخاطب بتركه غاية الأمر أنه استصحبه عصيانه السابق تغليظا ومجرد ذلك لايقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال فالشارح إنما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة فى هذا السياق وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتى فانه ظاهر فى ان ليس قصده إلا توجيه كلام الامام وإزالة الشبهة عنه وبماذكر يندفع ايضا مايقال لايجوز فى الفعل الواحد ان يكون فيه جهتاطاعة ومعصية متلازمتان وإنمايجوز اجتماع الجهتين إذا انفكت إحداهما عن الاخرى لانه إنمايتوجه حيث كانت المعصية حقيقية وهى هنا استصحابية حكمية اه ملخصا وأقول هذا السؤال وجوابه من ناحية ماتقدم وللشيخ الكمال وكلام الامام فى غنية عن ذلك كله فانه قرر السؤال وجوابه فلوانهم وقفوا على تمام كلامه ماطالوا بهذا كله وكذلك لوذكره الشارح لكن عذره فى ذلك الاختصار وقول سم أنه لايجوز فى الفعل الواحد الخ ذهول عما تقدم أول المسئلة فانه ثبت ذلك فى صوم يوم النحر فصواب العبارة ان يقول لايجوز ان يكون فى الفعل الواحد جهتاطاعة ومعصية متلازمتان ويكون مأمورابه للزوم الفساد بالتناقض وماهنا مأموربه فأين الفارق فيجاب بان ذاك فيما إذا كان النهى تحقيقاوماهنا النهى فيه استصحابى تامل (قوله والجمهور الغوا الخ) قال الكمال قد نقل الشيخ ابو محمد الجوينى فى الفروق فى كتاب الصوم ان الشافعى نص على تاثيم من دخل ارضاغاصباثم قال فاذا قصد الخروج منهالم يكن عاصيابخروجه لانه تارك بخروجه للغصب اه (قوله دقيق) حيث اعتبر بقاء المعصية لبقاء ماتسبب فيه والطاعة للاتيان بالمأمور به (قوله كما تبين) اى من قوله فاعتبر فى الخروج الخ (قوله وإن قال ابن الحاجب الخ) هذا على أن مراد المصنف دقة الاستحسان فان كان المراد به دقة الخفاء فهو موافق له (قوله حيث استصحب المعصية الخ) اى واستصحاب حكم النهى مع انقطاع تعلقه لانظير له فى الشرع وقد دفعه الشارح بايراد نظير ذكره المصنف فى شرح المختصر وهو استصحاب حكم معصية الردة من التغليظ بايجاب قضاء مافات المرتد زمن جنونه مع انقطاع تعلق خطاب التكليف من النهى وغيره بالجنون قاله الكمال والحيثية للتعليل وقد اعترض الناصر بان كلام الشارح صريح فى ان منشا الاستبعاد عند مجرد انتفاء تعلق النهى وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهى وثبوت تعلق الامر ونص المختصر وإذا تعين الخروج للامر قطع بنفى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولانهى بعيد اه قال العضد فى تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر لك أن المستبعد انماهو استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعا لان الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذى شانه فى الشرع أى يجرى فيه حكم ماقبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على قولهم انماهو حال الجنون لاالتوبة على أن قول بعض الفقهاء لايصلح بمجرده أن يكون دافعا لقول بعض آخر اه ورده سم بما حاصله أن قوله ليس كذلك ممنوع بل هو كذلك واحتجاجه بعبارة المختصر احتجاج بممنوع بل ظاهرها مع

قول الفقهاء أن من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة أما الخارج غير تائب فعاص قطعا كالماكث (والساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح بين جرحى (بقتله ان استمر) عليه (و) يقتل (كفؤه) فى صفات القصاص

الشارح فانه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهى فانه لم يزد فى بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فاين اعتباره ثبوت تعلق الامر ثم سرد عبارة جماعة من المحققين تاييدا لما قاله قائلا فقد ظهر بهذه الصرائح ظهورا لا يقبل المدافعة ان منشا الاستبعاد ليس إلا مجرد انتفاء تعلق النهى كما أفاده كلام الشارح وان قول الفقهاء الذى حكاه الشارح دافع للاستبعاد بلا ارتياب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده ان يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه اما اولا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دافع قول بعض اخر بل دفع استبعاد قول اخر على وفقه وفرق كثير بين المعنيين وأما ثانيا فلا يخفى انه لا معنى لاستبعاد شىء عهد نظيره فى كلام الفقهاء فانهم قد يدفعون استبعاد الشىء بانه قيل بنظيره واما ثالثا فان فقهاء الشافعية الذين هم حذاق الاسلام قد تمالؤا على ذلك فكيف يكون دافعا الاستبعاد بعض المتاخرين اه والانصاف ان هذا تمحل منه فان دعوى ان عبارة المختصر لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه ممنوع وكانه نظر لمجرد قوله ولا نهى قاطعا النظر عما قبله وهو قوله وإذا تعين الخروج للامر الخ وليس كذلك بل معناه ما افصح به العضد بقوله مع إيجابه الخروج الخ لان الايجاب لا يكون إلا بالامر والامام رحمه الله تعالى مصرح بان الامر بالخروج حاصل مع انقطاع تكليف النهى بقوله فيما نقلناه عنه سابقا فهو مأمور بالخروج وليس خارجا عن العدوان الخ وما تمسك به من عبارات الجماعة لا يدل لمدعاه كما يظهر ذلك للمتامل فى كلامهم فتشنيعه على شيخه لم يصادف محلا نعم ما تكلم به عن العلاوة مسلم فتامل (قوله قول الفقهاء) بناء على مذهبنا معاشر الشافعية ومذهب مالك وأبى حنيفة أنه لا قضاء عليه فلعل استبعاده بمقتضى مذهبه (قوله ان من جن) التنظير من حيث الإستصحاب وان كان المجنون لا تسبب له بخلاف الداخل فى المكان المغصوب (قوله رخصة) اى تخفيف فهى هنا بمعناها اللغوى وليست بمعناها الاصطلاحى لانها من خطاب التكليف كما مر فهى متعلقة بفعل المكلف والاسقاط فى المجنون لا يتعلق بفعل المكلف (قوله والساقط الخ) قال امام الحرمين فى البرهان بعد ذكر كلام أبى هاشم السابق والجواب عنه بما نقلناه سابقا ويظهر الغرض منه بمسئلة القاها ابو هاشم حارت فيها عقول الفقهاء وانا ذاكرها وموضح ما فيها وهو ان من توسط جمعا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم انه لو بقى على ما هو عليه لهلك من تحته ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر وفى انتقاله هلاك المنتقل اليه فكيف حكم الله تعالى عليه وما الوجه فيه وهذه المسئلة لم أتحصل فيها من قول الفقهاء على ثبت والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله سبحانه وتعالى وغضبه عليه اما وجه سقوط التكليف فلأنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا مخلص له منه ولو فرض القاء رجل رجلا على صدر واحد كما سبق الفرض والتصوير بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار فلا تكليف ولا عصيان اه (قوله باختياره الخ) إشارة إلى ان الخلاف جار فيهما وهو ما فى البرهان ويشير اليه كلام المنخول الآتى فما قاله الكمال ان كلام امام الحرمين لا يتم إلا بتصويره بالساقط اختيارا ذهول عن اخر عبارته (قوله على جريح) محض تمثيل وإلا فغيره مثله (قوله ويقتل كفؤه) أى كفؤ الجريح لا كفؤ لواقع إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه (قوله فى صفات القصاص) اى لا غيرها فلا تعتبر وما فرعه سم هنا من التفصيل بين العالم والجاهل

(إن لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه إلا بدن كفء (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل إلى كفئه لأن الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفئه لتساويهما فى الضرر (وقال امام الحرمين لا حكم فيه) من اذن او منع لان الاذن له فى الاستمرار والانتقال واحدهما يؤدى إلى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امتثاله قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه إن كان باختياره وإلا فلا عصيان (وتوقف الغزالى) فقال فى المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة فى المنخول ولا ينافى فى قوله كامامه لا تخلو واقعة عن حكم لله لان مرادهما بالحكم

والامام وغيره غير محتاج اليه إذ الكلام مفروض فى المكافآت فى القصاص ولا تفترق الاشخاص فيه وأما الترديد بين النبي وغيره فكان الاولى عدم ذكره لانه غير واقع ولا يقع فان النبوة والرسالة ختمتا به صلى الله عليه وسلم وهذه الصور ذكرها فى كتب الفروع اوفق منه فى كتب الاصول على ان الغزالى شدد النكير على الفقهاء فى اشتغالهم بالبحث عن الفروع النادرة التى لا تكاد تقع وما هنا منها (قوله قيل يستمر) أى وجوبا وينبغى ترجيحه سواء كان السقوط باختياره أو بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بغير حق وتكميل الفعل اهون من استئنافه (قوله والمنع منهما لا قدرة على امتثاله) يحتمل أن هذا مبنى على عدم وقوع التكليف بالمحال العادى بناء على إمكان الامتناع منهما عقلا اه سم (قوله يحتمل) اى يجوز ولذلك رفع كل على انه فاعل (قوله واختار الثالثة فى المنخول) كانت عبارة الشارح اولا ثم اختار ويرد على التعبير بثم المقتضية للترتيب ان تاليف المنخول قبل تاليف المستصفى لا بعده فان المستصفى من آخر ما الفه الغزالى كما صرح بالامرين فى خطبة المستصفى وقد كنت ذكرت ذلك للاخ الشيخ برهان الدين حين قراءته هذا الموضع على فلما بحث الشارح على مؤلفه ذكر له ذلك فازال الكلمة ثم واثبت الواو بدلها ويرد عليه بعد ذلك ان دعواه اختيار الغزالى الثالثة ممنوعة وذلك لان قوله فى المنخول المختار ان لا حكم مقول على لسان الامام فان المنخول فى الحقيقة تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمنخول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام فى آخره بانه لم يزد فيه على ما فى تعليق الامام يعنى البرهان وقد اعاد حجة الاسلام المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى فى المنخول ونسبها إلى الامام ثم اعترضها فنبه على انها غير مرضية عنده فانه بعد ان قرر انه لا يجوز فى الشرع خلو واقعة عن حكم لله تعالى قال ما نصه فان قيل ما قولكم فى الساقط من سطح على مصروع ان تحول عنه إلى غيره قتله وان مكث عليه قتله فماذا يفعل وقد قضيتم بان لا حكم لله تعالى فيه قلنا حكم الله عز وجل ان لا حكم فيه فهذا ايضا حكم وهو نفى الحكم هذا ما قاله الامام فيه وقد كررته عليه مرارا ولو جاز ان يقال نفى الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد وروده وعلى الجملة جعل نفى الحكم حكما تناقض فانه جمع بين النفى والاثبات ان كان لا يعنى به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند لها فى الشرع هذا لفظه فى المنخول وبه يظهر ان نسبة اختيار المقالة الثالثة اليه منتقدة وإن التحقيق ما فى المتن من نقل التوقف عنه ونفى الحكم عن امامه اه كمال قال سم قوله لو جاز أن يقال نفى الحكم حكم الخ لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت والمنفى فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثانى احد فرديه وهو إذن الشارع او منعه وليس المراد بالاول هو الثانى فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة لمنافاته قولهم لا حكم قبل البعثة وباختلاف المثبت والمنفى بالعموم والخصوص يندفع التناقض فى قوله حكم الله ان لا حكم الخ اذ لا تناقض بين اثبات العام ونفى الخاص اه ملخصا وهذا الجواب هو ما دفع به الشارح التنافى بين (قوله لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى) وقول الامام لا حكم فيه ففى دفع الشارح به ذلك اشارة الى دفع اعتراض الغزالى به أيضا واما قول سم ان اضراره يعنى الغزالى هنا الامام عليها اختيار لها وان اعترضها فى محل

(قول الشارح لان مرادهما بالحكم الخ) لو كان هذا مرادا للغزالى لما صح له الاعتراض على الامام حيث نقل عنه أنه قال فى هذه المسئلة لا حكم فيها وعدم الحكم حكم ثم قال وفيه تناقض فانه جمع بين النفى والاثبات ان كان لا يعنى به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند له فى الشرعى اه اللهم الا ان يكون هذا لازما للغزالى حيث ذكر المقالة الثالثة فى موضع من المنخول ساكتا عن الاعتراض المفيد ذلك اختياره لها مع قوله لا تخلو واقعة عن حكم فانه لا يتاتى الجمع إلا بذلك فكان مرادا له وبه يبطل الاعتراض عليه اى الامام فى موضع آخر فليتامل فيه

آخر

فيه مايصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول إمامه لماسأله هو او لاعن ذلك حكم الله هنا أن لاحكم على أنه نقل عنه انه اختار فى باب الصيد من النهاية المقالة الاولى على الثالثة واحترز المصنف بقوله كفاءه عن غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه لأن قتله أخف مفسدة ﴿ مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقاً ﴾ أى سواء كان محالا لذاته أى ممتنعاً عادة وعقلا

آخر إلى آخر ماأطال به فيما لايجدى نفعاً بل لا ينبغى أن يصدر مثل هذا الكلام عنه (قوله لاتخلو واقعة عن حكم) سلب كلى وهو سلب سلب فيرجع للايجاب الكلى اى لله كل واقعة فى حكم (قوله مايصدق بالحكم المتعارف) من الاذن والمنع وقوله وبانتفائه يعنى بالبراءة الأصلية وقوله لقول إمامه الخ علة لكون مرادهما مامر والاولى ان يجاب بان قوله حكم الله ان لاحكم اى فيما يظهر لنا وقوله لاتخلو واقعة عن حكم أى عند الله تعالى وإن لم نطلع نحن عليه وإلا فلا مناسبة بين علمنا بالأحكام وبين علمه سبحانه وتعالى حتى ننفى حكمه تعالى فى بعض الافعال عند عجزنا عن إدراك الحكم فيه (قوله حكم الله هنا أن لاحكم) اعلم أن قوله أن لاحكم عارض للحكم إذ هو انتفاؤه وعين الحكم إذ هو محمول عليه بهو هو فى قوله الحكم ان لاحكم فيلزم ان الحكم عارض لنفسه ومعروض لها وكل منهما محال لاستلزامه أن الشىء خارج عن نفسه وقد يجاب بأن الحكم بإزاء معنيين أحدهما خاص وهو الحكم المتعارف والآخر عام وهو مابيناه آنفاً ولا مانع من كونه بالمعنى الثانى عارضاً له بالمعنى الاول فليتامل اه ناصر وعنى بقوله مابيناه آنفا هو ما كتبه على قوله مايصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه هو ما يدرك أنه ثابت فى الواقع وهذا صادق بالحكم المتعارف وأقسامه وبثبوتها وانتفائها فالحكم حينئذ بمعنى المحكوم به (قوله على انه) اى الغزالى وهذا استظهار لقوله لان مرادهما بالحكم الخ قاله شيخ الاسلام ونظر فيه سم بأنه لااستظهار فى ذلك على ماذكر والوجه أنه استدراك على مافهم مماقبله ان الامام لم يختر شيئا من المقالات المذكورة (قوله عن غير الكفؤ) قد يقال بل غير الكفؤ المحترم كالكفؤ ليوافق ماقالوا فيما لو أشرفت سفينة على غرق وخيف منه الموت من التسوية بينهما حيث لم يلق غير الكفؤ للكفؤ ويجاب بان الساقط بعد سقوطه مضطر الى ارتكاب احدى مفسدتين فامر بارتكاب اخفهما بخلاف طالب الالقاء ثم ليس مضطر اليه بل له مندوحة الى تركه فيسلم من فى السفينة أو يموت بالغرق شهيدا اه زكريا (قوله اخف مفسدة) او لا مفسدة فيه كما لو كان غير الكفؤ حربيا او ممن يستحق الساقط قتله بهذا الطريق (قوله يجوز التكليف) أى يجوز عقلا تعلق الطلب النفسى بايجاده كغيره وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال وتقدم الفرق بينهما بان الاول يرجع لمحالية المامور به والثانى لمحالية التكليف كتكليف الغافل والملجأ وقضية التعبير بالتكليف اختصاص الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه فى الندب وهل يتصور فى الحرام والكراهة بان يطلب منه ترك مايستحيل تركه طلبا جازما او غير جازم كان يمنع من المكث تحت السماء فيه توقف والقياس على الوجوب يقتضيه ٭ فان قيل المحال لايتصور وجوده وكل ماهو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به اما الكبرى فلان علم المكلف بالمكلف به شرط فى التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس النقيض الى قولنا مالايكون ثابتا لايكون متصورا والمعارضة بانه لو لم يتصور امتنع الحكم عليه بالاستحالة لكن نحكم عليه بها فهو متصور لاتفيد لان مراد الخصم ليس الوجود الذهنى بل المراد ان صدور المحال فى الخارج محال فالجواب الصحيح منع الكبرى بانها محل النزاع (قوله اى ممتنعا عادة وعقلا) اقسام المحال اربعة المحال لذاته وهو ما امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين السواد والبياض والمحال لغيره وهو ما امتنع لا لنفس مفهومه بل هو ممكن فى ذاته ونفس مفهومه وتحته اقسام ثلاثة ما امتنع لكونه لاتتعلق به القدرة الحادثة لا عقلا ولا عادة كخلق الاجسام اما الاستحالة عادة

(قول الشارح على أنه نقل عنه الخ) هذا ترق فى الجواب عن التناقض الواقع فى مقالتى الامام لاحكم هنا ولاتخلو واقعة عن حكم وحاصله أن الامام لم يختر المقالة الثالثة بل نفس المعترض نقل عنه اختيار الاولى فاندفع قول سم لااستظهار فى ذلك وعلم ان هذا الاستظهار إنما ينفع الامام دون الغزالى (قوله لم يختر شيئا) حقه لم يختر غير الثالثة (قول المصنف مسئلة يجوز التكليف بالمحال) اى عقلا كما قال الزركشى فى البحر لان الاحكام لا تستدعى أن تكون للامتثال بالايقاع لجواز أن يكون لمجرد اعتقاد حقيقتها والاذعان للطاعة لو أمكن ولهذا جاز النسخ قبل التمكن من الفعل (قول الشارح سواء كان محالا لذاته) وما قيل ان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور لانه لو تصور مثبتا وماهيته تنافى ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فالمتصور غير المطلوب ففيه أن طلبه لايستلزم لاحصول صورة له يمكن أن يطلب بواسطتها وذلك ممكن بطريق التشبيه بأن يعقل بين الحلاوة والسواد امر هو الاجتماع ثم يطلب تحصيله بين الضدين فالطلب الوارد طلب لان يوجد ذلك المعنى المتصور خارجا وأما المحكوم عليه فى قولنا اجتماع النقيضين محال فهو ليس الصورة الذهنية بل ماله تلك الصورة وهو ذات الممتنع كذا يؤخذ من حاشية السعد للعضد

(قول الشارح كالمشى من الزمن) هذه هى المرتبة الوسطى و هو ما أمكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بخلق الجواهر أصلا أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل و الطيران الى السماء و إنما جاز خلق الاجسام فى نفسه لعدم ترتب محال عليه إذ الفرض ان القدرة حادثة فحلها لا يكون شريكا إذ هو مخلوق فرض تكليفه ذلك فالاستحالة إنما هى للعادة

كالجمع بين السواد و البياض أم لغيره أى ممتنعا عادة لا عقلا كالمشى من الزمن و الطيران من الانسان أو عقلا لا عادة كالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن (ومنع أكثر المعتزلة و الشيخ أبو حامد) الاسفرايني (والغزالى و ابن دقيق العيد ما) اى المحال الذى (ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) اى منعوا الممتنع لغير تعلق العلم لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة فى طلبه منهم وأجيب بان فائدته اختبارهم هل يأخذون فى المقدمات فيترتب عليها الثواب او لا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا (و) منع (معتزلة بغداد و الآمدى) المحال لذاته دون المحال لغيره (و) منع (امام الحرمين كونه) اى المحال يعنى لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوبا) أى منع طلبه من قبل

فظاهرة و اما عقلا فلانه لو جاز خلقها لكان الشريك جائزا عقلا كذا قالوا و لا يخلو عن نظر أو عادة فقط كالطيران للسما او عقلا لا عادة وهو الممتنع لتعلق العلم القديم بعدم وقوعه بناء على ما فى الشارح من عده من أقسام المحال و سيأتى ما فيه و الشارح اقتصر على هذين الاخيرين و لعله أدرج الاول تحت الممتنع الذاتى وفيه تسامح لمخالفته الاصطلاح على تخصيصه بما امتنع لنفس مفهومه (قوله أو عقلا لا عادة) كالايمان ممن علم الله انه لا يؤمن لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا و لو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه كذا جرى عليه الشارح كجماعة و الذى قاله الغزالى وطائفة من المحققين انه ليس من قبيل المحال بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه لان كل ممكن مادة ممكن عقلا و لا ينعكس وقد يجاب بان الاستحالة العرضية لا تنافى الامكان الذاتى فالاستحالة عارضة باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا مجرد اعتبار عقلى لا مدخل للعادة فيه لانه إنما ينظر فيها الى ظاهر الحال دون شىء آخر فتأمل (قوله أى منعوا الممتنع لغير تعلق الخ) تفسير لظاهر المتن و إلا فالممنوع حقيقة إنما هو التكليف بذلك (قوله لا فائدة فى طلبه منهم) اى لا حكمة فيه و افعاله تعالى لا تخلو عن الحكم و المصالح هذا بالنسبة لمن قال بهذا القول من أصحابنا و أما بالنسبة للمعتزلة القائلين بتعليل أفعاله تعالى بالاغراض فالمراد بالفائدة الغرض (قوله و اجيب) هذا الجواب على طريق التنزل اى بعد تسليم لزوم الفائدة و إلا فقد يمنع لزومها لان الله سبحانه و تعالى يفعل ما يشاء و يختار على انا لو سلمنا فلا يلزم ظهورها لنا (قوله هل يأخذون) أورد انه كيف ذلك مع ظهور امتناعه و اجيب بانهم يأخذون تجويزا لخرق العادة لان لله خرق العوائد ورد بانه لا يظهر فى المحال العقلى و أجيب بان المراد بالمقدمات بالنسبة له الرضا و توطين النفس (قوله دون المحال لغيره) اى بقسميه المذكورين فى الشرح (قوله اى المحال) لما كان المتبادر رجوع الضمير الى المحال لا بقيد كونه لغير تعلق العلم جرى الشارح أولا على هذا المتبادر معبرا باى لتبادره فقال اى المحال و لما لم يكن هذا مرادا بل المراد المحال بقيد كونه لغير تعلق العلم بين الشارح المراد معبرا بيعنى لخفائه و علل هذه العناية بقوله لما سبق أى من ان التكليف بالممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه جائز وواقع اتفاقا (قوله من قبل) متعلق بالمنع و ضمير نفسه يعود للمحال أى منعه من قبل

فقط فما قيل ان من الممتنع للغير ما يمتنع عادة و عقلا كخلق الاجسام ليس بشىء (قول الشارح أو عقلا لا عادة كالايمان الخ) لما سماه بعض الناس محالا أدخله فيه لاجل الرد عليه و ان كان الحق انه ليس بمحال إذ الصحيح استناد الكل الى الله بطريق الاختيار من غير ان يتأدى الى وجوب أو امتناع و مثله فى ذلك المحال العادى إلا ان محاليته فى العادة ثابتة لذاته فيها بخلاف محالية هذا عقلا فانها إنما تثبت للازمة و هو تخلف العلم مثلا تأمل (قول المصنف ما ليس ممتنعا لتعلق العلم) دخل فى الممتنع لتعلق العلم الممتنع للاخبار بعدمه و لارادة عدمه فان الكل تعلق العلم بعدمه (قول الشارح وواقع اتفاقا) ذكر الوقوع اتفاقا هنا مع ان محله قول المصنف و الحق الخ لان قوله و الحق يفيد ان فيه خلافا بالنسبة للمرتبة الاخيرة و ليس كذلك فاشار بذلك الى ان الخلاف بالنسبة الى غير هذا كما بينه بعد تذكر القولين المقابلين فظهر ان هذا ليس داخلا فيما سيأتى تأمل (قول المصنف

نفسه

ومنع معتزلة بغداد الخ) أى لعدم امكان تصور الذى يتفرع عليه طلبه و إنما لم يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا و يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته و إلا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته و حاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته و يلزم قلب الحقائق و يوضحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج و كل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة فالمتصور لنا أربعة و ليست باربعة هذا خلف قاله العضد و قد تقدم رده أول المسئلة

نفسه أى لاستحالته فهى عنده مانعة من طلبه بخلافهما على القول الثانى فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعه الامام كما لم يمنعه غيره فانه واقع كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين والامام ردد بما قاله فيما نسب إلى الاشعرى من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى كما فعل فى شرح المنهاج فاته الاشارة إلى اختلاف المأخذ المقصود له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اما وقوع التكليف بالاول فلانه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره وأما عدم وقوعه

نفسه أى الحكم بالامتناع كائن من قبل نفسه لا لعدم الفائدة كما تقوله المعتزلة ومن وافقهم وليس متعلقا بطلبه إذ لا معنى لقوله منع الطلب الكائن من قبل نفسه (قوله بخلافهما على القول الثانى) اى المنقول عن اكثر المعتزلة فانها ليست المانعة من الطلب بل المانع من طلبه عدم الفائدة (قوله كما قال المصنف) أى فى شرح المختصر (قوله كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين) الاولى التمثيل بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا الا ان الامر فيه للاهانة لا للتكوين والآية التى مثل بها الامر فيها للتكوين فانه لما قيل لهم ذلك كانوها والمعتزلة لما نفوا الكلام النفسى عن الله جعلوا هذا من باب التمثيل (قوله والامام ردد الخ) قال فى البرهان نقل الرواة عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى رضى الله تعالى عنه انه كان يجوز تكليف مالا يطاق ثم نقلوا اختلافا عنه فى وقوع ما جوزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مقتضى مذهبه ان التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين احدهما ان الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والامر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع والثانى ان فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجى من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب فانا سنذكر سر ما نعتقده فى خلق الأعمال ۔ فان قيل فما الصحيح عندكم فى تكليف مالا يطاق ۔ قلنا ان أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلبا كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين فهذا غير ممتنع فان المراد بذلك كونهم قردة خاسئين فكانوا كما اردناهم اه فهذا الكلام صريح كما ترى فى ان الترديد هو مختار امام الحرمين فى المسئلة وليس تاويلا لكلام الاشعرى فقول الشارح ردد بما قاله الخ يحتاج لتاويل ولم يتعرض احد من الحواشى لذلك فتبصر (قوله فحكاه) اى حكى ما قاله الامام وكذا الضمير فى قوله ولو تركه وقوله بشقيه الشق الاول قوله كونه مطلوبا والثانى ورود صيغة النهى (قوله المأخذ) بصيغة الافراد اى وان كان الحكم واحدا والمقصود بالرفع صفة للاشارة (قوله اما وقوع التكليف بالاول) اعلم ان الكلام فى التكليف بالمحال فى مقامين الاول فى جوازه عقلا وقد انتهى الثانى فى وقوعه وفيه ثلاثة اقوال محكية فى الشرح ومختار المصنف منها وقوع التكليف بالممتنع لغيره لا بالممتنع لذاته والممتنع لغيره قسمان كما مر والدليل الذى اورده الشارح تبعا لغيره لا يدل إلا على وقوع التكليف باحدهما وهو المتبع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وقدمر ان وقوع

(قول الشارح أى منع طلبه من قبل نفسه) أخذ هذا المعنى من اضافة الكون الممنوع طلبه له (قول الشارح فهى عنده مانعة الخ) لا من جهة عدم تصوره بل من جهة ان العالم بالاستحالة يستحيل منه الطلب كما نص عليه فى البرهان وفيه انه لا مضادة بينها وبين الطلب حتى تمنعه ومن توجيه قوله بذلك يعلم منه ان المحال لتعلق العلم ليس محالا عنده انما المحال لازمه وهو باق على امكانه فهو ليس من مراتب المحال لكن فيه ان ما علل به جار فيه فليتأمل فانه مشكل ولعل اشكاله هو وجه رده (قول الشارح كما فى قوله تعالى كونوا قردة) أى فان المراد به كونهم قردة خاسئين فكانوا كما أردنا قاله فى البرهان وقال الزجاج أمروا بان يكونوا كذلك بقول سمع فيكون أبلغ اه قال الامام الرازى فى التفسير هو بعيد لأن المامور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم قردة اه (قول المصنف والحق وقوع الممتنع بالغير) هذا شروع فى المقام الثانى وهو مقام الوقوع ومقابلة هذا القول بالقول الثالث تقتضى أن قائل الحق يقول بوقوع المحال العادى لكن الشارح انما مثل بالمحال لتعلق العلم الذى هو محل اتفاق وترك مثال المحال العادى دفعا للنزاع بمحل الوفاق وإلا فيمكن تمثيله بالآية السابقة بناء على قول الزجاج وقول الامام هو بعيد استبعاد فى محل النزاع لا يفيد وانما كان ذلك من الممكن عقلا لا عادة لان الفرض ان المكلف مخلوق فلا يلزم الشريك كما مر وانما كان هذا هو الحق لان قوله تعالى قلنا لهم صريح فى التكليف ولا داعى لصرفه عنه إلا عدم التمكن وهو موجود فى المحال لتعلق العلم هذا غاية ما أمكن فليتأمل بقى ان الخيالى نقل فى حاشية العقائد الاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة

بالثانى فللاستقراء والقول الثانى وقوعه بالثانى أيضا لأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن بقوله مثلا إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كأبى جهل ولهب وغيرهما مكلف فى جملة المكلفين بتصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى ما جاء به عن الله ومنه انه لا يؤمن اى لا يصدق النبى صلى الله عليه وسلم فى شىء مما جاء به عن الله فيكون مكلفا بتصديقه فى خبره عن الله بانه لا يصدقه فى شىء مما جاء به عن الله وفى هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق فى شىء ونفيه فى كل شىء فهو من الممتنع لذاته

التكليف به محل وفاق فموضع النزاع هو القسم الآخر أعنى الممتنع عادة لا عقلا والدليل المذكور لا يتناوله فلا دلالة فيه على موضع النزاع قاله الكمال واجاب شيخ الاسلام بانه قد يدل له ما افهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات فى القول الثانى لانه إذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى انتهى ولا يخفاك أن محصل الاعتراض أن الدليل غير تام التقريب فالجواب المذكور خروج عن سنن التوجيه وناقشه سم ايضا بمناقشة ضعيفة هى ايضا خارجة عن قانون التوجيه وما اجاب به زاعما حسنه بان الشارح اثبت بعض مدعى المصنف وإن كان موضع وفاق ترك الباقى لانه لم يتحرر له ما يدل عليه مخدوش بأن محل الوفاق غنى عن الاستدلال ودعوى أن الشارح لم يتحرر له ما يدل عليه فمع كونه غير نافع فى جواب منع التقريب اخبار بغير معلوم ومن اين لنا ان الشارح لم يتحرر له ذلك وما ذكرناه كله يعرفه من له أدنى ممارسة بفن المناظرة وتعرضنا لبيانه يقتضى بنا إلى التطويل هذا والحق ما أفاده الناصر أن التكليف بالقسم الذاتى ممنوع عند المحققين وبالقسم الرابع جائز وواقع اتفاقا وبالقسمين الاوسطين جائز غير واقع عند الاشاعرة والمصنف على جواز الجميع ووقوع غير الذاتى اه ومراده بالقسمين الاوسطين ما لا تتعلق به القدرة الحادثة لا عقلا ولا عادة وما لا تتعلق به عادة فقط الكورانى وجعلهما قسما واحدا فقال معترضا على المصنف ان قوله والحق ليس بحق لان قسمى الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة كالطيران إلى السماء لم يقل احد بوقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته اه ويؤيده كلام الناصر فقول سم أن هذا الاعتراض من مثل الكورانى مع ضعف اطلاعه على المصنف مع سعة اطلاعه مما لا التفات اليه لا التفات اليه فإن الحق احق بالاتباع والمناسب فى مقام الرد على الكورانى أن يذكر نقلا عمن يعتد بكلامه يوافق المصنف وإلا فمثل هذا الكلام الذى تكرر وقوعه منه كثيرا لا يجدى نفعا وهب ان الكورانى ضعيف الاطلاع والمصنف واسعه فغير بعيد أن يطلع الضعيف فى بعض المواضع على ما لا يطلع عليه القوى وهل هذا إلا تحجير فى مواهب الحق سبحانه وكم ترك الاول للآخر على أنه سيأتى نقل عن المصنف فى شرح المنهاج يؤيد اعتراض الكورانى وتحقيق الناصر (قوله بالثانى) متعلق بالضمير الراجع للتكليف وفيه اعمال ضمير المصدر على حد قوله وما الحرب إلا ما علمتم وذقتمو ه وما هو عنها بالحديث المرجم ويمكن تعليقه بمحذوف حال من الضمير أى ملتبسا بالثانى أو متعلقا بالثانى (قوله للاستقراء) إنما استدل به لانه متعين فى نفى وقوع الجائز إذ لو منع منه مانع عقلى لكان ممتنعا لا جائزا اه ناصر قال العبرى فى شرح المنهاج الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد وأجاب الجاربردى بأنه يفيد غلبة الظن ورده الخجندى بانه لا يتم إلا إذا كانت المسئلة ظنية قال بل ادعى بعض فيه الاجماع وحينئذ لا يدخل تحت الاستقراء اللهم إلا أن يجعل الاستقراء سند الاجماع (قوله والقول الثانى) أى المقابل هو والثالث للقول والحق وقوله أيضا أى كما وقع بالاول (قوله أى لا يصدق النبى فى شىء) حمله على السلب الكلى ليتأتى له دعوى التناقض (قوله وفى هذا التصديق) أى تصديقه فى خبره عن الله بانه لا يصدقه فى شىء (قوله حيث اشتمل) حيثية تعليل (قوله فى شىء) وهو إخباره بانه لا يؤمن

(قوله لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين) هذا تعليل بعين الدعوى فالاولى أن يعلل بان ماهيته تنافى ثبوته ويمكن تاويل كلامه تدبر (قوله إنما هى باعتبار الخ) هذا لا يفيد أن الاحالة لذاته بل للازمه والمطلوب الاول (قوله لا ينفون منها الفوائد) أى تفضلا وإن جاز خلافه (قول الشارح فللاستقراء) قيل الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد (قول الشارح فيكون مكلفا) حاصله أنه مكلف بتصديق وجوده مستلزم لعدمه لان تصديقه بانه لا يصدقه فى شىء لا يتحقق إلا إذا انعدم تصديقه فى شىء ومتى انعدم تصديقه فى شىء انعدم تصديقه بانه لا يصدقه فى شىء وبعبارة أخرى تصديقه فى الاخبار بانه لا يصدقه فى شىء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار أيضا ضرورة أنه شىء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما عدمه يكون محالا

(قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اختاره السيد الشريف فى شرح المواقف وحاصله انه مكلف بتصديق النبى ﷺ فيما جاء به إجمالا والايمان الاجمالى غير مستلزم للمحال إنما المحال هو التفصيلى ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وهذا الجواب إنما يدفع الوقوع دون الجواز لان الوصول اليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن وبما حررنا فى معنى الجواب سقط ما قيل أنه يلزم عليه اختلاف الايمان باختلاف المكلفين لان ذلك انما يلزم من أجاب بأن الايمان فى حقه هو التصديق بما عدا أنه لا يؤمن كما ذكره الخيالى وأما على جواب (٢٧٣) الشارح لكل مكلف انما يجب عليه الايمان التفصيلى اذا علم تفصيلا والا فالواجب الاجمالى وهذا لا اختلاف فيه فليتامل (قوله كما يفيده حذف المعمول فى قوة سالبة الخ) بهذا يندفع الجواب بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمنون بدفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى فلا ينافيه التصديق فى هذا الاخبار (قوله لم يقصد ابلاغه) هذا ينفع فى أصل التكليف لكن اذا بلغه ذلك بعد لزم المحال ومنه يعلم ان الكلام انما هو فى اصل التكليف بخلاف دوامه فان لزوم المحال انما جاء بما عرض وهو بلوغ الخبر هذا وفى تقرير الاستدلال والجواب وجوه اخر مذكورة فى حاشية العضد للسعد وحاشية البيضاوى لعبد الحكيم لكن اسلمها ما ذكره الشارح وبعض الحواشى وقع فيه تحرير تخليط واعتراض فاحذره

وأجيب بأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن لم يقصد إبلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبى ﷺ فيه دفعا للتناقض وإنما قصد إبلاغ ذلك لغيره وإعلام النبى ﷺ به ليأس من إيمانه كما قيل لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالممتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منها إلا فى الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والممتنع لتعلق العلم فى وسع المكلفين ظاهرا (مسئلة الاكثر) من العلماء على (أن

(قوله ونفيه فى كل شىء) وهو متعلق ايمانه وهذا سالبة كلية وهى تناقض الموجبة الجزئية واستدل العضد على أنه تكليف بالمحال بان تصديقه فى ان لا يصدقه محال لاستلزامه ان لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه فهو محال وبين التفتازانى وجه الاستلزام بانه اذا صدقه فى هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبى ﷺ من أنه لا يصدقه فى شىء أصلا وهو معنى تكذيبه عدم تصديقه (قوله لم يقصد إبلاغه ذلك) أى أنه لا يؤمن فلا يكون ذلك مما كلف بالايمان به لان التكليف يتوقف على ارادة تبليغ المخاطب وبلوغه ما خوطب به اهـ كمال ويلزم على جواب الشارح اختلاف الايمان باختلاف المكلفين مع أنه حقيقة واحدة وأجيب باجوبة أخرى منها انما نمنع أن أبا لهب ونحوه وجب عليه التصديق بانه لا يؤمن وانما يكون كذلك أن لو أمر بالايمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم ذلك بل سبق الامر بالايمان على الاخبار بانه لا يؤمن فلم يجب عليه التصديق بانه لا يؤمن أو نقول أنه مكلف بتصديقه ﷺ فى جميع ما أخبر به وقولكم أن من جملة ذلك أنه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يصدق أنه لا يصدق إن أردتم كونه مكلفا بالتصديق بان لا يؤمن على التعيين والمشافهة له بان يخاطب ان آمن بانك لا تؤمن فهو ممنوع وان أردتم كونه مكلفا بذلك التعيين بل على الوجه الاجمالى بالاندراج فى التصديق الكلى بحقيقة جميع ما أخبر به فسلم لكن لا يلزم من ذلك أنه يجب عليه أن لا يؤمن وانما يكون كذلك لو كلف به على التعيين كما اذا صدق زيد عمرا فى أنه صادق فى جميع ما أخبر به وكان من جملة ذلك أن زيدا لا يصدقه ولم يعلم زيد ذلك على التعيين كان زيد مصدقا له فى ذلك الاخبار أيضا تصديقا اندراجيا لا تفصيليا ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مصدقا له حتى يتأتى له ذلك التصديق وهو قريب من جواب الشارح (قوله دفعا) علة لقوله لم يقصد وقوله للتناقض أى السابق ذكره فى الاستدلال (قوله كما قيل لنوح الخ) لما كان قصد اعلام النبى ﷺ دون القوم اظهر فى قصة نوح جعل مشبها به فى هذا المقام اهـ كمال (قوله من التكليف بالممتنع لغيره) أى لتعلق علم الله بعدم وقوعه أى لا من التكليف بالممتنع لذاته كما زعمه صاحب هذا القيل (قوله والثالث صريح او كالصريح فى ان مختار المصنف شامل لقسمى الممتنع لغيره لكنه صرح فى

(قول الشارح لم يقصد ابلاغه ذلك) أى على الخصوص وان بلغه بعنوان اجمالى هو أنه جاء باشياء يجب الايمان بها فيكون مكلفا بذلك لا على التعيين بل على الوجه الاجمالى بالاندراج فى التصديق الكلى فالشارح سلم أنه مكلف بالتصديق فى جميع ما جاء به وانفصل عن الاشكال بانه لم يقصد ابلاغه ذلك الخاص من حيث الخصوص فلا يلزم اختلاف الايمان باختلاف المكلفين وقد تقدم (قول المصنف « مسئلة الشرط الشرعى الخ) خرج العقلى كفهم الخطاب وعدم الالجاء فانه شرط اتفاقا كما تقدم فى قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ والشرط اللغوى كان دخلت المسجد فصل ركعتين فانه شرط اتفاقا ايضا والشرط العدمى كغسل

جزء من الرأس لغسل الوجه فليس بشرط اتفاقا والمراد بالشرط كما نقله السعد عن ابن الحاجب مايستلزم نفيه نفى شىء على غير جهة السببية ويظهر أنه لامانع من دخول السبب هنا كما يفيده تفرع مسئلة مالايتم الواجب إلا به على ماهنا فان السبب داخل هناك ثم أن معنى النزاع هنا أنه إذا اعتبر الشارع فى صحة امر شرطا هل يصح ان يكلف بذلك الامر مع عدم حصول مااعتبره شرطا ولا يكون اعتباره شرطا للصحة مانعا من التكليف بالمشروط مع عدم حصوله أو يكون اعتباره شرطا مع عدم حصوله مانعا لعدم امكان الامتثال بدونه من حيث أن الشارع اعتبره فى الامتثال وحاصله أن اعتبار الشارع لهذا الشرط فى الصحة يقتضى النهى عن الفعل بدونه والتكليف به عند عدمه يقتضى إيجاب الفعل وقت العدم ولا يمكن الامتثال حينئذ لوجود النهى عن الفعل بدون الشرط المأخوذ من اعتبار الشارع للشرط وإمكان الامتثال لازم للتكليف يعنى إمكان الامتثال من جهة خطاب الشارع بأن لا يكون الشىء الواحد من جهة واحدة مطلوبا منهيا وإلا كان تكليفا محالا لأن معناه الحكم بأن الفعل يجب فعله ولايجب وهو ممتنع اتفاقا أما إمكان الامتثال من جهة المأمور بأن كان التكليف بمحال فليس بلازم كما تقدم فى المسئلة السابقة يدل على ذلك عنونة المسئلة بالشرط الشرعى فانها تدل على أن المنع أو عدمه إنما هو من جهة أنه اعتبره الشارع وبهذا يظهر أن بناء هذه المسئلة على جواز التكليف بالمحال واستشكال الدليل الذى فى الشارح من سوء الفهم وعدم التأمل وإن أجمع عليه الناظرون (قول المصنف ليس شرطا فى صحة التكليف) المراد بالتكليف بالنسبة لما إذا كان الخاطب به أمرا هو النهى عن التلبس بالكف فان الامر بالشىء يفسد النهى عن ضده كما سيأتى للمصنف والشارح فتى وجد الامر وجد النهى عن الضد وإن كان الامر قبل الفعل للاعلام ومعه للالزام فان كنت فى شك من هذا فانظر قول الشارح العلامة فيعاقب على ترك امتثاله فما قيل أن ماهنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الأمر لايتوجه إلا عند المباشرة وهم (قول الشارح وإلا فلا يمكن امتثاله) أى وإلا لم يكن شرطا لامكن امتثاله وأنه لايمكن أما الاولى فلأن الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلأن الامتثال إما فى الكفر ولا يمكن منه وأما بعده ولايمكن لسقوط الامر عنه كذا قرره العضد وبه تعلم أن الشارح حذف الملازمة إذ اللازم هو الامكان لاعدمه وأقام نقيضها مقامها اختصارا واقتصر على نفى الامكان لعموم الكلام هنا للكافر وغيره والعضد فرضه فى الكافر حقيقة نظم قياس الحاشية

حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف) بمشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيها فلا يصح ذلك وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع

شرح المنهاج بأنه مختص بالممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وبأن الممتنع للعادة كالممتنع لذاته فى الجواز وعدم الوقوع اهـ زكريا وبه تعلم ماتقدم عن الناصر والكورانى فتامل (قوله ظاهرا) تمييز أو ظرف زمان أما باعتبار مافى نفس الامر من تعلق علم الله بعدم وقوعه فليس فى وسع المكلفين وبهذا اندفع مايقال التكليف للعبد بشىء لايصح لانه ان علم الله وقوعه كان واجبا وان علم عدم وقوعه كان محالا وكلاهما لاتتعلق به القدرة وحاصل الدفع أن الاستحالة والوجوب العرضيان لاينافى الامكان الذاتى (قوله حصول الشرط الشرعى) المراد به مالابد منه فيتناول السبب كما يتناوله المقدور فى قوله سابقا المقدور الذى لايتم الواجب المطلق إلا به واجب لانه مبنى على ماهنا كما سيأتى فى الشرح والمراد شرط صحة المشروط لاشرط وجوبه او وجوب ادائه للاتفاق على ان حصول الاول كحولان الحول شرط فى التكليف بالامرين والثانى كوجود المستحقين بالبلد شرط فى التكليف بالثانى وخرج بالشرعى اللغوى كان دخلت المسجد فصل ركعتين والعقلى كالحياة للعلم والعادى كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فان حصول الاولين شرط لصحة التكليف اتفاقا وحصول الثالث ليس شرطا اتفاقا (قوله ليس شرطا فى صحة التكليف) اى فى جوازه عقلا ومراده بالتكليف مايشمل مايرجع اليه من خطاب الوضع بقرينة ماذكره بعد ثم أن ماهنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لايتوجه إلا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لايرد عليه إذ ليس فى كلامه هنا مايدل على اعتماد مانقله عن الاكثر ويرد بان قوله والصحيح الخ صريح فى اعتماد قولهم والمعتمد ماهنا دون مايأتى (قوله فيصح) أى عقلا التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كتكليف الكافر حال كفره بالصلاة والمحدث حال حدثه بها (قوله وإلا) نفى لقوله هو شرط فيها أى وإلا يكن شرطا فيها الخ لا لقوله فلايصح ذلك إذ يصير المعنى هكذا وإلا تنتف صحة ذلك بان كان صحيحا الخ لان لزوم انتفاء الصحة للشرط ضرورى لايفتقر الى استدلال وتقرير الدليل هكذا لولم يكن حصول الشرط الشرعى شرطا فى صحة التكليف لم يمكن امتثال التكليف لو وقع حال عدم الشرط

وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ما تقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا للاكثر يعني من الاكثر هنا (وهي) اى المسألة (مفروضة) بين العلماء (في تكليف الكافر بالفروع) اى هل يصح تكليفه بها

الشرط الشرعي واللازم ممتنع فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة (قوله وأجيب) حاصل الجواب منع الملازمة باثبات امكان الامتثال وقولكم فلا يمكن امتثاله ان اريد حالا فمسلم ولا يضرنا إذا كان الامتثال يتحقق ولو مع التراخي وان أريد مع التراخي فممنوع لامكان ان يؤتى بالمشروط بعد الاتيان بالشرط ويصح الجواب ايضا بمنع بطلان اللازم بانه مبني على امتناع التكليف بالمحال وهو خلاف ما مشى عليه المصنف من جوازه فحينئذ تسلم الملازمة ويمنع بطلان اللازم والشارح سلك هذا الطريق لأقوميته إذ منع بطلان اللازم مبني على جواز التكليف بالمحال وللخصم أن يمنعه بان لا يراه (قوله بان يؤتى بالمشروط الخ) المراد أنه يكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايقاع الشرط فحال عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به (قوله وقد وقع) أي والوقوع يدل على الجواز فهذا دليل ثان وقال الكمال هو تتميم للدليل كالتاكيد لما قبله فان الكلام في المسألة في مقامين كما يستفاد من المتن الاول صحة التكليف بما ذكر عقلا الثاني وقوعه اه وليس قوله وقد وقع مكررا مع قول المصنف بعد والصحيح وقوعه لان قول المصنف هذا في خصوص تكليف الكافر بالفروع وقول الشارح في مطلق التكليف بالمشروط حال عدم الشرط الشرعي له (قوله وعلى الصحة والوقوع) أي وينبني الخ يعني ان ما تقدم من ان الواجب المطلق يجب شرطه بوجوبه عند الاكثر مبني على صحة التكليف بما ذكر ووقوعه عند الاكثر وإن أكثر القائلين بالثاني قائل بالاول فالاكثر في عبارة المصنف ثم بعض من الاكثر في عبارته هنا كما قال الشارح ووجه هذا البناء انه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارنا له في الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتاخر عن وجوبه فيلزم تاخره عن وجوب المشروط لان المتاخر عن المقارن لشيء متاخر عن ذلك الشيء ايضا وإذا تاخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط (قوله يعني من الاكثر هنا) لعل هذا بناء على علمه من خارج وإلا فهو في حد نفسه غير لازم لجواز ان يكون الاكثر هناك هو الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هناك هو مقابلهم هنا (قوله وهي مفروضة الخ) يعني ان محل النزاع فيها امر كلي كما علم من صدرها لكنهم فرضوا الكلام في جزئي من جزئياته ليقع النظر فيه تقريبا للفهم مع ثبوت المطلوب لانه إذا ثبت في جزئي ثبت في جميع الجزئيات لعدم القائل بالفصل لاتحاد الماخذ ومنها تكليف المحدث بالصلاة ففيه النزاع كما نقله البرماوي وهو بالاصول اقعد وان نازع الصفي الهندي وغيره في ذلك وقالوا ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع بمعنى وجوب الاتيان بها وبالطهارة قبلها وكانهم لم يعتبروا الخلاف السابق في ذلك وما قالوه هو الموافق لما في العضد وغيره

(قول الشارح وأجيب بامكان امتثاله) حاصله كما في العضد وحاشية السعد انه في الكفر يمكن بأن يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة وصفة لا تنافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه وتحقيقه ان الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي انتهى ومآله ان المطلوب الآن الفعل بعد ازالة المانع الممكنة لا الفعل مع وجود المانع حتى يكون مأمورا منهيا كما ظنه المانع فالى هنا صح التكليف للامكان واما سقوطه بعد الاسلام فلشيء آخر وهو اخبار الشارع بالسقوط فقول المحشي انما يتحقق بفعل المكلف به في الحال معناه انما يكون ممكنا لو أمكن الفعل مع قيام الوصف أي وهو ممنوع لان قيام الوصف لا ينافي الامكان الذاتي هذا غاية التوجيه لكلامه (قوله واعلم الخ) قد عرفت ان هذا لا يلتفت اليه وكيف يكون من المحال مع قول السعد المتقدم ان الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري، فان قلت مبنى كونه من المحال انه كلفه ان يأتي به مع عدم الشرط * قلت ان كان قولك مع عدم الشرط مكلفا به فليس بصحيح لان فرض المسألة انه اعتبره الشارع فيكون التكليف بالاتيان بالشرط لا بعدمه وان كان ظرفا للتكليف بالمشروط فاين المحال فليتامل (قول الشارح وقد وقع) المقام الاول في بيان الصحة وهذا في بيان الوقوع فهما مقامان وقع الخلاف في كل منهما لكن لما كان كلام المصنف في المقام الثاني بقوله والصحيح وقوعه مفروضا في تكليف الكافر بالفروع أتى به الشارح هنا لبيان التعميم فليس مكررا معه (قوله متأخر عن وجوبه) لو قال قد يتاخر لكان اقعد إذ قد يكون الشرط مما يسوغ الاتيان به مع عدم المشروط كالوضوء المأتي به للصلاة ثم ورد الامر بالطواف فالشرط هنا غير متأخر نعم قد يكون متاخرا إذ تقدمه غير لازم بل اتفاقي وهذا كاف (قوله أمر كلي) ظاهر كلام الحنفية انه في تكليف الكفار خاصة وقد استبعد الصفي الهندي وقوع الخلاف في المحدث مثلا لكن نقل الامام في البرهان عن ابي هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو مكث دهر لقي الله تعالى غير مخاطب بصلاة (قول المصنف بالفروع)

مع انتفاء شرطها فى الجملة من الايمان لتوقفها على النية التى لم تصح من الكافر فالأكثر على صحته ويمكن امتثاله بان يؤتى بها بعد الايمان (والصحيح وقوعه) ايضا فيعاقب على ترك امتثاله وإن كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه قال تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة والذين لا يدعون مع الله إلها اخر الاية وتفسير الصلاة بالايمان لانها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لافراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابى حامد الاسفرايني واكثر الحنفية) فى قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) إذ المامورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعيض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلافا (لقوم فى الأوامر فقط) فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهى لامكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تروك ولا تتوقف على النية المتوقفة على الايمان (و) خلافا (لاخرين فيمن عدا المرتد) اما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الاسلام

وعلى هذا تستثنى هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة وبالتكبير قبل النية فيهما وفى البرهان قد نقل عن ابى هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو استمر حدثه دهره لقى الله تعالى غير مخاطب بصلاة فى عمره قال امام الحرمين فان أراد الرجل ما ذكرنا فهو الحق وان أراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل اليها فقد خرق اجماع الامة ويعنى بما ذكره قوله قبل هذا النقل ان المحدث يستحيل ان يطلب بانشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث (قوله مع انتفاء شرطها فى الجملة) لكونه شرطا فى العبادات المتوقفة على النية المتوقفة على الايمان لا بالنظر إلى كل فرع فرع على التفصيل وهذا التوجيه يرجع فى التحقيق إلى تقييد محل النزاع ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التى تتوقف على النية لا غيرها من الفروع كالعتق ونحوه والمباحات والتروك أو أن الايمان لما كان شرطا فى الشرط وهو النية كان شرطا فى الجملة (قوله والصحيح وقوعه) اى انهم مكلفون بالفعل بها بعد الاتيان بشرطها من الايمان لا بمعنى ان الكافر مطالب بالاتيان بها حالة كفره لعدم اتصافه بشرط صحتها وهو الايمان وهذا معنى قولهم فى كتب الفروع انما تجب الصلاة على مسلم فلا منافاة (قوله ايضا) اى كان الصحيح الصحة اى الجواز (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) فيه تنبيه على فائدة الخلاف وقد يؤخذ منه أنه لا أثر لتكليفهم فى الأحكام الدنيوية وبه صرح الامام فى المحصول فقال واعلم انه لا اثر لذلك فى الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصح حالة الكفر ولا بعد الاسلام (قوله قال تعالى الخ) استدلال على الوقوع وقد استدل ايضا بان الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت فيجب كونهم مكلفين بالفروع للمقتضى السالم عن المعارض إذ لا مانع يفرض هناك الا الكفر والكفر غير مانع لامكان ازالته كالحدث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعا ممكن الزوال واجيب بانه يمكن ارادة المؤمنين من الناس لا الجنس ولو سلم فيجوز أن يراد باعبدوا آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل ان معنى الاية امر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالايمان والمنافقين بالاخلاص او نقول على فرض تسليم العموم فى كلمة الناس انه خص منه الحائض والنفساء اجماعا فخص الكافر ايضا لانه لا يمكن إيجاب العبادة مع الكفر ولا إيجاب الايمان لايجاب العبادة لانه لو وجب لوجب بطريق الاقتضاء لكن الايمان اصل العبادة فلا يصير تبعا لغيره لما عرف ان المقتضى لا يجوز ان يكون اقوى حالا من المقتضى (قوله وذلك) اى تفسير لفظ ذلك فى الاية الثالثة وهو ومن يفعل ذلك يلق أثاما (قوله كما قيل) اى فى تفسير كل من الكلمات الثلاث (قوله خلاف الظاهر) لان المتبادر حمل الصلاة والزكاة على حقيقتهما الشرعيتين والمتبادر من اسم الاشارة ما ذكر قبله جميعه ليكون الوعيد على القتل والزنا مذكورا ايضا (قوله إذ المامورات منها) اى فلا فائدة فى التكليف بها واجيب بانه وان لم يمكن فعلها مع الكفر يمكن بعد

منها المنهيات ولا دخل لها فى المسئلة لكن ذكرها المصنف تتميما لمسئلة أنه مكلف تدبر (قول الشارح فيعاقب) تنبيه على فائدة التكليف وقوله وان كان الخ أى فلا ينافى التكليف لانه للترغيب سقط بعد الالزام (قول الشارح إذ المامورات الخ) تقدم جوابه فى الشارح وتقدمت فائدة التكليف وهى العقاب على الترك وان السقوط للترغيب فلذا تركه الشارح والمنهيات مع المامورات (قوله وفى العبارة تساهل) قد يقال قوله من الوضع معناه من متعلقه (قوله وفيه نظر) قد يقال ان الاتلاف سبب للضمان فى ماله بمعنى انه يؤخذ قهرا ولا يخاطب بالوجوب كما يضمن الصبى المتلف فى ماله والتحقيق ان هنا أمرين الاتلاف وهو لا يرجع للتكليف إذ هو سبب فى الضمان والضمان وهو يرجع للتكليف إذ هو سبب فى وجوب الاداء تدبر

الاتيان بالشرط وبأن نفى الفائدة فى الدنيا لا ينافى ثبوتها فى الآخرة وهى العذاب عليها ففائدة التكليف لاتنحصر فى الامتثال ولعل هذين الجوابين مما ذكره الشارح سابقا من قوله وأجيب بامكان امتثاله وقوله فيعاقب الخ استغنى عن ذكرهما وأما الجواب عن الشق الثانى فغير محتاج اليه لموافقتهم فيه قال امام الحرمين فى البرهان لا يتنجز الامر عليهم بايقاع المشروط قبل الشرط ولكن إذا مضى من الزمان مايسع الشرط والمشروط والاوائل والاواخر فلا يمتنع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرا توجه عليه ناجزا ومن أبى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تنجيز الخطاب بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ وقوع تكليف مالايطاق ثم قال والذى أراه ان الكفار مأمورون بالتزام الشرائع جملة والقيام بمعالمه تفصيلا ومن انكر وقوع وجوب المتوصل اليه فقد جحد أمرا معلوما فان قيل اتقطعون بأنهم يعاقبون فى الاخرة على ترك فروع الشرع قلنا أجل والموصل اليه أنه قد ثبت قطعا وجوب التوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب إلا ان يعفو الله تعالى * وتقرر فى أصل الدين ومستفيض الاخبار ان الله تعالى لايعفو عن الكفار اه * قال شيخ الاسلام فان قيل لم خاطب الله العاصى مع علمه بانه شقى لايطيعه * قلنا احسن ماقيل فيه ان الخطاب له ليس طلبا حقيقة بل علامة على شقاوته وتعذيبه (قوله قال الشيخ الامام) اعترضه الكورانى بانه لاطائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعى هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط اولا كما تقدم ومالا خطاب تكليف فيه لاصريحا ولا ضمنا خارج عن البحث ومسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة فنحو الاتلاف والجنايات وترتب آثار العقود خارج عن محل النزاع * وأجاب سم بان المتبادر من التكليف ما كان صريحا فلا يشمل مايرجع اليه من الوضع فنبه الشيخ الامام على عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف الصريح كما يتوهم من التعبير بالتكليف بل مثله بعض أقسام الوضع فتحت ماقاله طائل أى طائل اه وقال شيخ الاسلام مانقله المصنف عن والده من التفصيل الذى ذكره تبعه عليه البرماوى واستحسنه لكن رده شيخه الزركشى بانه لاوجه له وانه لايصح دعوى الاجماع فى الاتلاف والجناية قال بل الخلاف جار فى الجميع واطال فى بيانه (قوله فى خطاب التكليف)هل يدخل فيه الخطاب بالجهاد نقل الاسنوى عن القرافى انه قال مر بى فى بعض الكتب التى لااستحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم لانفسهم اه قال سم ولقائل ان يقول هذا التوجيه لايجرى فى تكليف أهل الذمة بقتال الحربيين ولافى تكليف بعض الحربيين بقتال بعض اه وفى الاخير نظر لأنه إن كان ذلك البعض معينا لزم الترجيح بلا مرجح وإن كان مبهما كان من قبيل فرض الكفاية وفى كون الجهاد فرض كفاية على الكفار توقف (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج الندب والكراهة قال الاسنوى فى شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف إنما هو فى الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هى العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اه وفى شرح المصنف للمنهاج والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والدى وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لايحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا البحث عام فى الكتابيين والمشركين قال والدى وهو مما لم أره لغيره وفيه

(ومايرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف فى سببيته (لا) مالا يرجع اليه نحو (الاتلاف) للمال (والجنايات) على النفس ومادونها من حيث انها أسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض فى الذمة فالكافر فى ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحربى لايضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على أن الكافر مكلف بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان

عندى توقف ولاينافى القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم لان أثرها فى الدنيا والمقصود عقابهم فى الآخرة اه قال سم ومانقله عن والده ينبغى ان يلاحظ معه مايأتى فى الكتاب أن أصل المنافع الاباحة والمضار التحريم وماقرروه فى قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات وما بينوه من اقسام تلك المشتبهات إذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين اه (قوله ومايرجع اليه من الوضع) بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف او شرطا له او مانعا ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار إذ الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه ناصر قال سم هذا يقتضى حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فيحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب بكون الطلاق سببا لكن لاحاجة إلى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل اطلاق اسم المتعلق على متعلقه او على حذف المضاف اى من متعلق الوضع فقول الشارح ككون الطلاق الخ لايحتاج إلى تقدير * فان قلت رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذى ذكره لايطرد إذ الخطاب بان الوضوء شرط فى صحة الصلاة لايرجع إلى خطاب التكليف إذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف * قلت لايضر ذلك لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع إلى التكليف بل ان مايرجع منه اليه له حكمه فى جريان الخلاف نعم قد يقال لاحاجة إلى تفسير الرجوع بماذكره بل يكفى تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسائط لامالايرجع اليه بان يكون متعلقه سببا لغير خطاب التكليف كالخطاب بكون الاتلاف سببا للضمان اه ناصر (قوله لامالايرجع اليه) ومحصل الجواب ان لها جهتين كونها اسبابا للضمان اى شغل النية به والتمثيل من هذه الحيثية لامن جهة كونها أسبابا لوجوب اداء بدل المتلف (قوله من حيث) تعليلية ودفع الشارح بذلك مايقال ان الاتلافات والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف وارش الجنايات مطلقا او عند المطالبة فقد رجعت ايضا إلى خطاب التكليف فلم يصح (قوله وترتب آثار العقود) مثال للوضع الغير الراجع وفى كونه من الواضع أو متعلقه نظر إذ الترتيب مسبب عن صحة العقد التى هى من متعلق الوضع قاله الناصر وحاصله ان مفاد عبارة المصنف ان الترتب المذكور من الوضع الذى متعلقه سبب لغير خطاب التكليف مع انه ليس من الوضع ولا من متعلقه ولا هو سبب اصلا لشىء اما الاول فواضح واما الثانى فلأن متعلق الوضع المذكور كون العقد صحيحا وأما الثالث فلأن الترتب المذكور مسبب عن المتعلق المذكور كما تقدم للمصنف بقوله وبصحة العقد ترتب اثره وقد يجاب بان فى العبارة تساهلا والمراد كون العقود صحيحة تترتب عليها آثارها ومعناه كونها سببا لآثارها لان ذكر الترتب يفيد السببية (قوله نعم) استدراك على عموم الكافر (قوله وقيل يضمن المسلم الخ) نقل الرافعى عن الاستاذ أبى اسحق ان الحربى اذا قتل مسلما او اتلف له مالا ثم اسلم يجب الضمان اذا قلنا بخطابهم بالفروع وحكاه العبادىّ عنه فيما اذا صار ذميا قاله الكمال وفى الرافعى فى كتاب السير حكاية عن تعليق القاضى حسين ان الحربىّ اذا جنى على مسلم ثم استرق فارش الجناية فى ذمته لاتتحول إلى رقبته (قوله ورد بان دار الحرب الخ) وقضيته ان

الحربى

﴿ مسئلة لا تكليف إلا بفعل ﴾ وبه ظاهر فى الامر

الحربى يضمن متلفه ومجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضا فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه اصحهما نعم اه فليتامل فانه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحربى ولو فى دار الاسلام (قوله لا تكليف إلا بفعل) اى كما علم من تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة فانه امر اعتبارى لا وجود له والتكليف إنما هو بالامور الوجودية وإن كان الحاصل بالمصدر لا بد معه من الالتفات إلى المعنى المصدرى لانه لا معنى للتكليف بالمعنى الحاصل بالمصدر إلا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدرى وأورد سم أن ماهنا مناف لما سبق من تجويز التكليف بالمحال لانه إن أريد نفى الجواز اى لا يجوز التكليف إلا بالفعل نافى جواز التكليف بالمحال وإن اريد لا يصح نافى قولهم والصحيح وقوعه بالممتنع لغيره اتفاقا على ماعلم من التفصيل السابق وأجاب بأن ماهنا مبنى على القول بامتناع التكليف بالمحال ويرد عليه انه يلزم ان تكون هذه المسئلة جارية على مذهب المعتزلة وهو خلاف ما يأتى من النقول ونسبته لاهل الصحيح مع لزوم التلفيق فى كلام المصنف فالاولى اننا نختار الشق الثانى والممتنع لغيره لم يخرج عن كونه فعلا كما علم مما تقدم على أن هذا السؤال لا ورود له أصلا نعم لو قال المصنف لا تكليف إلا بفعل اختيارى اتجه ما أورده وما أورده الناصر من أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار انفسها لا باعتبار اسبابها على الصحيح وهى من قبيل الكيف متجه بناء على ظاهر كلام المصنف فان المتبادر منه ان المكلف به نفسه لا بد وان يكون من مقولة الفعل وما اجاب به سم بان من يلتزم انه لا تكليف إلا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ما تقدم فى الشرح نقلا عن التفتازانى من أن القصد بطلب المسببات الاسباب اه لا يلاقى اعتراض الناصر فانه بناء على ان التكليف للنفس الاعتقاد إلا بالنظر الموصل اليه وإن قال بعض أن التكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى وإن تعلق فى الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب لان القدرة على المسبب لا تتعلق به إلا من هذه الحيثية فالاحسن المصير إلى ما نقله العلامة السيالكوتى فى حاشية الخيالى عن المولى سعد الدين التفتازانى فى رسالة مؤلفة فى الايمان أنه ليس المراد بكون المأمور اختياريا ومقدورا أن يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى بعض الاوهام بل أن يتمكن المكلف بتحصيله وتعلق به قدرته سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك وإذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة إسم للهيئة المخصوصة التى يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه فى الشرع إلا نفس تلك الهيئة وإذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات الايمان المفسر بالتصديق ولا خفاء فى انه من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه وأورد أيضا عدم شمول أمر الندب ونهى الكراهة والتخيير فان لفظ التكليف لا يشملها واجيب بانه يعتمد فيها على المقايسة والعلم من تعريف الحكم السابق (قوله هذا ظاهر فى الامر) اعترضه الناصر بانه لا يظهر ذلك فى نحو اترك ودع وذر واجاب سم بجوابين الاول ان المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى أن الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى فى الكتاب والسنة الثانى ان المراد الظهور فى غير ما يكون فى معنى النهى بقرينة المتن وقول الشارح الآتى فى شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مانصه وسمى مدلول كف أمرا لانهما موافقة للدال

﴿ قول المصنف مسئلة لا تكليف إلا بفعل ﴾ أى لا تكليف واقع إلا بفعل أى لا بعدم الفعل لأن العدم متحقق قبل واستمر وما ثبت بدون القدرة لا يكون أثرا للقدرة للزوم اجتماع النقيضين وهو الثبوت بنفسه ولا بنفسه وتحصيل الحاصل أيضا فهو من المحال بذاته وهو غير واقع اتفاقا فما قيل أن غايته أنه محال لغيره والصحيح وقوعه كما تقدم إلا ان يكون ماهنا مبنيا على عدم وقوعه ليس بشىء كيف ويلزمه بناء هذه المسئلة على خلاف الصحيح مع اتفاق أكثر المتكلمين عليها ولو سلم فالقائل بوقوع التكليف بالمحال لغيره لم يعمم فى كل تكليف بالنهى بل قال به فى بعض المواضع وبعض الناظرين لم يفهم وجه الاشكال فقال ما قال والمراد بالفعل ما يتمكن المكلف من تحصيله وتتعلق به قدرته سواء كان من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد فمعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه قاله السعد فى رسالة الايمان ❊ فان قلت كذلك استمرار العدم يحصل بالاختيار بان لا يفعل المكلف الفعل ❊ قلت الاستمرار ليس ناشئا عن عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل لم يقطع الاستمرار فليتامل فانه دقيق (قول الشارح وذلك ظاهر فى الامر)

لأن المطلوب فيه معنى الفعل فى نفسه حتى فى قوله كف عن الزنا لأن كونه عن الزنا مستفاد من المتعلق بخلاف النهى فان المطلوب فيه معنى متعلق بالغير إذ هو معنى حرفى فيحتمل أنه عدم ذلك الغير ويحتمل أنه الكف عنه وبهذا يظهر ظهور كون المكلف به فعلا فى نحو دع واترك وذر خلافا للعلامة الناصر فتأمل (قول الشارح المقتضى للترك) أى عدم الفعل اتفاقا إلا ان اقتضاه له أما لكونه هو المطلوب كما فى القول الأخير بناء على أن الترك لغة عدم الفعل أو لازم المطلوب كما فى القولين الأولين (قول المصنف الكف) قال عبد الحكيم فى حاشية القطب الكف لغة فعل من أفعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل إلى شىء اه ولذا قال المصنف فى شرح المنهاج شرط الكف إقبال النفس على الشىء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهى إلا عند الاقبال على الشىء المنهى عنه (قول المصنف أى الانتهاء) الانتهاء أثر النهى يقال نهاه فانتهى ومن نهى عن شىء فكف عنه نفسه فقد انتهى بذلك النهى فظهر أن الكف هو الانتهاء وليس الانتهاء الانكفاف الذى هو أثر الكف قاله الكمال (قول المصنف وفاقا للشيخ الامام) لأنه لو كان المكلف به فعل الضد لكان أمرا لا نهيا ولكان معنى مستقلا والدال عليه حرف بخلاف الكف عن شىء فانه معنى نسبي ولو كان المكلف به عدم الفعل للزم المحال وقد مر بيانه ثم أن الكف متقدم عن فعل الضد تعقلا وإن كان معه فى الزمان فالثانى لازم للأول دون العكس ولأنه لا يلزم من فعل الضد أن يكون بعد التوجه إلى الشىء المنتهى عنه تأمل (قول الشارح وذلك فعل) أى من أفعال النفس وأفعالها من الموجودات الخارجية كما بين فى محله فالقول

فالأحسن

بأنه أمر اعتبارى وهم كذا قاله بعض الناظرين ولعله أراد بالفعل الحاصل بالمصدر فانه الموجود دون نفس الفعل بالمعنى المصدرى أعنى الايجاد فانه اعتبارى قطعا واعلم أن الاعتبارات قسمان قسم لا وجود له لا أصلا ولا تبعا وهذا معدوم محض كبحر من زئبق ولا يكون متعلقا للقدرة وقسم آخر يكون وجود متعلقه وجودا له بمعنى أن هناك وجودا واحدا منسوبا الى شىء بنفسه وإلى الأمر الاعتبارى بتبعيته وهو ما يسمونه الأحوال والأمور الانتزاعية ولذا صرحوا بأن وصفها بالوجود كوصف الشىء بحال متعلقه ومنها الايجاد والتأثير وهو كما بينه فى شرح المواقف فى مقدمة ابطال التسلسل كون العلة بحيث يتبعها وجود المعلول وهو الذى يسمونه تعلق القدرة وهو أثر الفاعل المختار لا بمعنى أنه جعل التعلق تعلقا أو موجودا أو متعلقا بالقدرة بل بمعنى أنه جعل القدرة متعلقة بالأثر والسر فيه أن هذا التعلق إضافة بين القدرة ومتعلقها والاضافات روابط بين الأشياء فتكون أنفسها آثارا وكونها

لأنه مقتض للفعل وأما فى النهى المقتضى للترك فبينه بقوله (فالمكلف به فى النهى الكف) أى الانتهاء عن المنهى عنه (وفاقا للشيخ الامام) أى والده وذلك فعل

فى اسمه فان فيه إشعارا بموافقته فى المعنى للنهى فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهى (قوله وأما فى النهى) أى وأما الفعل فى النهى الخ (قوله المقتضى للترك الترك لغة عدم فعل المقدر) سواء كان هناك قصد من التارك أم لا كما فى حال الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام نقله فى المواقف وشرحه وذكر له معانى أخر (قوله أى الانتهاء) لا يقال الانتهاء الانكفاف وهو أثر الكف لا نفس الكف فلا يحسن تفسيره به لأنا نقول الانتهاء أثر النهى لا أثر الكف يقال نهاه فانتهى ومن نهى عن شى فكف نفسه عنه فقد انتهى بذلك النهى فظهر أن الكف هو الانتهاء اه كمال (قوله وفاقا للشيخ الامام) حيث قال المطلوب بالنهى الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهى عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل الضد المنهى عنه ويلزم منه الانتهاء لأن الانتهاء متقدم فى الرتبة فى التعقل على فعل الضد وإن قارنه فى الزمن فهو معه كالسبب مع المسبب فلو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن فالمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد بالذات وطلب من حيث هو كان أمرا لا نهيا عن ضده فقول القرافى أن النهى عن الشىء أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهى فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه من سم (قوله وذلك فعل) فيه أنه من الأفعال الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج فيكون عدميا فكيف كلف به مع أنه غير مقدور هذا محصل ما فى سم وجواب بعض بان ذلك الفعل وإن كان اعتباريا فهو أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب إلى التكليف به منه سفسطة فان الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد نعم هى قسمان اعتباريات اختراعية واعتباريات انتزاعية وإلا تفاوت فى نوعها

أمورا انتزاعية لاينافى توقف الوجود عليها إذ الوجود بدون الايجاد محال كما أنه لاينافى كونها صادرة عن الفاعل المختار غايته أنها تابعة فى الكون أى التحقق لغيرها كالفاعل والمفعول وان لم يوجد خارجا إلا معه وهى امر اختيارى ايضا اذ لاتحقق الا باختيار الفاعل وصادرة عن الفاعل بلا واسطة تأثيرا آخر بل بنفسها وإلا لزم أن يصدر مناحال صدور الاثر تأثيرات غير متناهية والوجدان يكذبه بل هذا قول بنفى التاثير لان كل تاثير يفرض تاثير الفاعل فيه لم يكن فيه بل فيما قبله الى مالانهاية وهذا اى صدورها بانفسها عن الفاعل بمعنى ان يكون ايجاد الايجاد عين الايجاد كما قيل فى وجود الوجود لاينافى أن العقل اذا لاحظها فى نفسها واعتبرها مفهوما من المفهومات اعتبر لها اضافات اخر فالى هنا تم كون الايجاد فعلا اختياريا اثرا للفاعل صادرا عنه بنفسه فان جرينا على مذهب الاعتزال من ان العبد موجد لأفعال نفسه الاختيارية فالتكليف بالايجاد ظاهر حيث كان أمرا صادرا عن الفاعل باختياره متوقفا عليه الوجود للفعل قطعا ضرورة انه لاوجود بلا ايجاد وان لم يكن موجودا إلا بتبعية وجود الفاعل والمفعول اذ هو رابطة بينهما وان جرينا على طريق اهل السنة فالمراد بذلك الفعل هو صرف الارادة القدرة الى أحد الامرين دون الآخر وهذا الصرف امر اعتبارى مثل ما تقدم فى الايجاد وهو أى ذلك الصرف مخلوق لله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل من غير وجوب لئلا ينافى الاختيار واعطاء القدرة لكن صرفه الى واحد معين فعل العبد لامخلوق لله كما زعم الاشعرى ولا يلزم منه ان هناك موجود لغير الله لانه اعتبارى كما عرفت وعلى ما قاله الاشعرى فهذا الصرف مخلوق لله تعالى جبرا فيكون العبد مجبورا فى تعلق الارادة وعلى كلا الرايين فالله سبحانه وتعالى هو الخالق للفعل عقيب تعلق ارادة العبد به بطريق جرى العادة بمعنى ان الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد الفعل عقيب تعلق ارادة العبد به هذا هو تحقيق هذا المقام على ما فى التوضيح والتلويح وحاشية الفاضل عبد الحكيم

 فليتأمل فان هذا هو الموافق لقولنا ان للعبد كسبا كلف به دون القول بان المكلف به هو الحاصل بالمصدر على انه ليس باختيارى اللهم الا أن يفسر الاختيارى بالحاصل بالاختيار بان يكون موقوفا على امر اختيارى وبما حررناه لك ظهر صحة قول بعض الناظرين بان ذلك الفعل وان كان اعتباريا فهو أقرب الى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب الى التكليف به منه لما عرفت أنه يوصف بالوجود تبعا لها وانه أثر صادر عن الفاعل قطعا وظهر فساد القول بان الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد (قول الشارح يحصل بفعل الضد) والضد فيما اذا كان المنكف عنه حركة هو السكون فالكف عن شرب الخمر الذى هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فاندفع ما فى سم وليس المراد بالضد مايشمل النقيض فيكون المراد به هنا عدم الشرب اذ ليس العدم فعلا فتدبر (قول المصنف وقيل هو فعل الضد) فيه أنه يكون النهى أمرا نعم هو يحصل بفعل الضد فيكون النهى مستلزما للامر بفعل الضد (قول المصنف أيضا وقيل هو فعل الضد) أى قيل ان الترك فعل الضد فالخلاف فى مدلول الترك كما فى المواقف وإن لزمه الخلاف فى المكلف به وسياتى فى المصنف التصريح بالخلاف فى المكلف به وانه مبنى على ماهنا (قول الشارح وهو الانتفاء للمنهى عنه) أى استمرار انتفائه فعدمه وان لم يكن مقدورا باعتبار نفسه لكونه ازليا وحاصلا مقدور باعتبار استمراره فى الاستقبال واستمراره حاصل بتحقق العدم باعتبار ان لايشتغل المكلف بذلك الفعل فالمطلوب بالنهى استمرار العدم قاله عبد الحكيم فى حواشى القطب وقد عرفت أن الاستمرار ليس ناشئا عن عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل

يحصل بفعل الضد للمنهى عنه (وقيل) هو (فعل الضد) للمنهى عنه (وقال قوم) منهم أبو هاشم هو غير فعل وهو (الانتفاء) للمنهى عنه وذلك مقدور للمكلف

فالاحسن الجواب بمنع أنه أمر اعتبارى بل هو فعل من أفعال النفس والافعال النفسية من الموجودات الخارجية كما بين فى محله كيف وجميع الاعتقادات مكلف بها وهى من هذا القبيل (قوله يحصل بفعل الضد) قد يخفى المراد بحصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال كالاكل وشرب الماء وغير ذلك اى ضد لشرب الخمر فعله حتى حصل له الانتهاء عن شربه فانه لم يحصل هنا الا انتفاء الشرب ولم يوجد أمر وجودى مضاد حتى يتحقق حصول الانتهاء بفعل الضد اللهم الا ان يراد بالضد مايشمل النقيض الذى هو النفى انتهى كذا فى سم وفيه ان النقيض امر عدمى لايكلف به بل الجواب بالمنع لان الشرب حركة وتركه عدم تلك الحركة فاذا لم يتعاط شيأ أصلا فقد سكن وحينئذ يصدق عليه انه فعل الضد كما قال الشارح فيما سياتى فيه اى السكون يخرج عن عهدة النهى (قوله وذلك) اى انتفاء المنهى عنه بان يستمر عدمه مقدور للمكلف بان لايشاء فعل الذى يوجد بمشيئته وهو جواب عن ذلك دليل الاصحاب على بطلان مذهب أبى هاشم وموافقيه تقرير الدليل لو كان المكلف به فى النهى انتفاء المنهى عنه لكان مستدعى حصوله من المكلف متصورا وقوعه بناء على امتناع تكليف المحال ولا يتصور ذلك لانه عدم والعدم غير مقدور وتقدير الجواب لانسلم ان العدم غير مقدور كيف ونسبة القدرة الى الطرفين سواء ونحن نفسر القادر بانه الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولا نقول وان شاء لم يفعل والتحقيق ان تفسير القادر بما ذكر وكونه لم يشا فلم يفعل لا يوجب كون استمرار

لم يقطع الاستمرار (قول الشارح بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته) أي وينتفي بانتفائها الا انه ينتفي بمشيئة العدم لأن الارادة عندهم لا تتعلق بالعدم كذا قال بعض الناظرين لكن في عبد الحكيم على المقدمات ما يفيد ان الارادة عند اهل السنة ايضا لا تتعلق بالاعدام بل الاعدام آثار عدم الارادة كما جاء في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قول الشارح فاذا قيل لا تتحرك الخ) مثال يوضح ما تقدم ولله دره حيث خص هذا المثال بالذكر فان كل فعل حركة ضده هو السكون قال المصنف في شرح المنهاج نقلا عن والده أن الامام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال أن المطلوب بالنهي فعل الضد يعني الحصول الثاني في الحيز الاول ونحن نرى ان الحركة هي الانتقال من الحيز الاول إلى الحيز الثاني لا جرم قلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء اه يعني انا لما قلنا أن الانتقال من الحيز الأول داخل في الحركة وقد نهي عنها فالمطلوب الكف عن هذا الانتقال لأن الانتقال فعل له يكف نفسه عنه ولما قال الامام ان الانتقال ليس منها بل هي الحصول في الحيز الثاني لم يمكنه ان يقول المكلف به الكف عنه إذ الحصول ليس فعلا إذ هو كونه في المكان الثاني فاذا قيل لا تتحرك كان المعنى

لا تحصل في المكان الثاني ولا فعل له حينئذ إلا البقاء في المكان الاول فهو المطلوب (قول الشارح الحاصل بفعل ضده) فهو معه في الزمن متقدم عليه في الرتبة في التعقل حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن (قول الشارح بأن يستمر عدمه) تصوير للانتفاء المطلوب أراد به أنه لا بد من التأويل في قول المصنف وقال قوم الانتفاء بأن يراد به استمراره لان الانتفاء غير مقدور بوجه بخلاف استمرار العدم كما تقدم بيانه وبيان ما فيه هذا وقد أورد بعض الناظرين ان هذا لا يظهر إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من خوطب وهو متحرك مطلوب بتجديد العدم وهم منشؤه عدم التأمل فان المنهي عنه هو الحركة التي كانت لو اشتغل المكلف بالفعل الكلام ولا شك ان هذه الحركة عدمها مستمر من الازل فمن خوطب وهو متحرك خوطب باستمرار الحركة المعدومة على عدمها بان لا يشتغل بالفعل (قول الشارح من السكون) من هذه ابتدائية يعني ان استمرار العدم المكلف به ناشيء من السكون بمعنى انه لولاه لانقطع لانه اثر فيه لا نفسه ولا حاصل به بل هو حاصل عنده فلا يتحد هذا القول مع الاول ولا الثاني فتامل (قول الشارح فيه يخرج الخ) اي ظاهراً وإلا فهو في الباطن إنما يخرج بكل واحد منها على الخلاف تدبر (قوله لرعاية البيان) أي بيان أن كلا من المكلف به فعل حتى في النهي فان كونه فيه فعلا خفي فالاولى ان يقول لرعاية البيان بقوله الخ (قوله فان فيه إشعارا) هو كذلك لكن ما تقدم مغن عنه (قوله إلا انه من الامور) قد عرفت حقيقة الحال في هذا الموضع بما تقدم ومنه تعلم سقوط كل ذلك (قوله غير مخلص) لان النقيض عدمي لا يكلف به عند هذا القائل (قوله ناشيء عن السكون) اي حاصل عنده لا به إذ لا صنع للمكلف في العدم ولا في استمراره (قوله قال العلامة لا تنحصر الخ) قد عرفت ما فيه (قول المصنف وقيل يشترط الخ) هذا القول منقول عن ابن تيمية في مسودته الاصولية قاله البرماوي

بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الأول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثاني فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون فيه يخرج عن عهدة النهي على الجميع (وقيل يشترط) في الاتيان بالمكلف به في النهي

العدم الأصلي أثر القدرة ليكون ممتثلا للنهي إنما مقدوره الترك الذي معه يستمر العدم على الاصل وهو نسبة عدم الفعل لا عدم نسبة الفعل وان عبر بهذا تساهلا عنه اه كما (قوله الذي يوجد بمشيئته) فيه أن هذا خارج عما الكلام فيه فان الكلام في تعلق القدرة لا في تعلق الارادة وأجيب بأن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة فالباء في كلام الشارح للسببية التي هي اعم من سببية الفاعل او مشيئته (قوله الحاصل) بالرفع نعت للانتهاء (قوله بأن يستمر عدمه) غير لازم إذ لا يظهر هذا إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من خوطب وهو متحرك مطلوب بتجدد العدم كذا اورد الناصر واجاب سم بان معتاد الشارح تبعا لشيخي مذهبه الرافعي والنووي استعمال بأن بمعنى كاف التمثيل وهذا منه وقد تقدم من سم نحوه وهو جواب هين (قوله من السكون) ليست من بيانية وإلا لا تحد هذا القول بالثاني ولا تعليلية وإلا لا تحد بالأول بل هي ابتدائية والمعنى أن عدم الفعل ناشيء من السكون لا نفسه ولا حاصل به اه زكريا (قوله فيه يخرج) أي بالسكون لا يقال إنما يخرج عن العهدة عن الاول بالكف الذي يحصل بالسكون بعد الداعية لا بالسكون نفسه لانا نقول هذا إنما يتجه بالنسبة الى الخروج عن العهدة في باطن الامر أما بالنسبة الى الظاهر الذي يحكم به فالكف خفي لا اطلاع لنا عليه والصالح لاناطة الخروج به عن العهدة هو السكون لظهوره اه كما (قوله وقيل يشترط) قال البرماوي هذا قول غريب محكي في المسودة الاصولية لابن تيمية حاصله أن المكلف به في النهي الانتهاء مشروطا بقصد الترك امتثالا والذي حكاه الزركشي شيخ البرماوي عن المسود مانصه وقيل ان قصد الكف مع التمكن أثيب وإلا فلا ثواب ولا عقاب اه نقله الكمال وبه تعلم ان اعتراف الكوراني بقوله لا وجه لا يراد المصنف هذا لان

(قول الشارح وانما يشترط لحصول الثواب) تقدم الفرق بين المطلوب بالامر والمطلوب بالنهى بأتم وجه فى بحث الغافل فارجع اليه (قول الشارح انما الاعمال بالنيات) اى والكف ليس بعمل لغة وباقى الحديث يدل على أن النية انما تشترط فى غير مايسمى عملا للثواب حيث عبر عنه بلفظ مادون عمل وانما تركه الشارح لان مراده الاستدلال على مافى المتن دون مازاده هو تدبر (قوله علم نهى التحريم) وحينئذ لاحاجة إلى بيان ان المطلوب به الفعل فى هذه المسئلة (قوله (٢٨٣) ان الاول هو اعتقاد الخ) أى فائدته وجوب ذلك الاعتقاد وكذا يقال فيما بعد (قول المصنف والامر عند الجمهور) خرج النهى فانه يتعلق قبل المباشرة للمنهى لان المطلوب به الكف او فعل الضد أو عدم المنهى والكل مقدور اى متعلق به القدرة عند النهى فان المطلوب فى النهى عن الزنا بعد القصد اليه الكف عنه وهو واقع بالاشتغال بالضد مادام لم يزن وكذا يقال فى الاخيرين فلا يأتى دليل الاشعرى فيه من انه يلزم تكليف العاجز بناء على ان القدرة مقارنة للفعل نعم يقال ان ذلك ظاهر فيما إذا كان المنهى عنه فعلا كالزنا فان كان تركا كما فى نهى الكافر عن الكفر فان المطلوب به الكف عن الكف عن الاسلام وهو الذى بينه المصنف بعد بقوله فالملام على التلبس بالكف المنهى فان النهى فيه معناه طلب الكف عن ذلك الكف فهو محل اشكال لان الكافر مادام كافرا غير قادر على الكف عن الكف اذ القدرة عرض يقارن الفعل والكف عن الكف غير حاصل ولا جهة هنا اخرى حتى يعصى بها كما قالوه فى الامر المهم الا أن يبنى على الفرق بين المحرم والمنهى عنه ويكون معنى افادة الامر النهى افادته التحريم فليتأمل (قول الشارح وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل) يعنى انه اذا بقى الطلب حال تحصيل الفعل لزم عند امتثاله الواجب تحصيل الحاصل بهذا الحصول المتعلق به أى إيجاده بذلك الوجود الذى هو أثر ذلك الايجاد وذلك جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذى

مع الانتهاء عن المنهى عنه (قصد الترك) له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد والأصح لا وانما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور (انما الاعمال بالنيات (والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما والاكثر) من الجمهور (قالوا (يستمر) تعلقه الالزامى به (حال المباشرة) له (و) قال (امام الحرمين والغزالى ينقطع) التعلق حال المباشرة والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولافائدة فى طلبه

الكلام فى المكلف به فى النهى واشتراط القصد انما هو لتحصيل الثواب متجه فانه موافق لما نقله الزركشى واشار الشارح اليه بقوله وانما يشترط لحصول الثواب فقول سم ان قصد الترك امتثالا عند هذا القائل من جملة المكلف به فى النهى وان اعتراض الكورانى ناشىء عن عدم مرادفهم هذا القائل تحامل منه (قوله مع الانتهاء) اعترضه الكمال بان فيه ايهام ان كلا من الانتهاء والقصد شرط وليس بمراد فليسكن قوله يشترط بمعنى لابد ليصير المعنى وقيل لابد فى الخروج عن عهدة النهى مع الانتهاء الخ وقد يدفع بان مع تدخل على المتبوع فلا تقتضى كون القصد مشروطا مصاحبته للانتهاء ان الانتهاء شرط تامل (قوله لحديث الصحيحين) استدلال على انه لا يشترط قصد الترك ووجه الاستدلال ان النية القصد والاعمال جمع عمل وهو بمعنى الفعل المقابل للترك وقد اقتصر فى الحديث على اشتراط النية لصحة الاعمال او لاعتبارها فكانت التروك على الاصل فى عدم اشتراط النية لها اه كمال (قوله والامر) تعبير غيره بالتكليف اعم من تعبيره بالامر اه زكريا (قوله يتعلق بالفعل الخ) الفرق بين التعلقين ان القصد من التعلق الاعلامى اعتقاد وجوب ايجاد الفعل كانه قيل للمكلف افعل اذا دخل الوقت فان هذا الفعل واجب إذا دخل وقته ومن الالتزامى الامتثال ولا يحصل الا بكل من الاعتقاد والايجاد فلا يكفى احدهما فى الخروج عن العهدة والمتبادر من هذا الفرق وماتقدم فى تفسير التعلق المعنوى والتعلق الاعلامى تغاير التعلق المعنوى والتعلق الاعلامى وان المعنوى ازلى والاعلامى حادث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجيزى ومعنوى واعلامى واما الالتزامى فهو التنجيزى وقد يقال وجوب الاعلامى لا يتوقف على الامر بالفعل بل يكفى دخوله فى الامر بتصديق النبى ﷺ فى جميع ماجاء به واورد الناصر ان الامر من أقسام الحكم والحكم اعتبر فيه التعلق التنجيزى وهو لا يكون إلا بعد دخول الوقت وحينئذ فلا يمكن ان يوجد الامر قبل دخول الوقت لانه يلزم عليه وجود النوع بدون جنسه واجاب بان المراد بالامر الكلام فى حد ذاته الذى يؤل إلى كونه امرا بالفعل وهو كلام حسن فلا حاجة لما اطال به سم من التكلفات (قوله الزاما) قاصر على امر الايجاب ويعلم امر الندب المؤقت بالمقايسة وهو واعلاما نصب على التمييز أو الحال بتقدير ذا أو المفعول المطلق أى تعلق اعلام والزام (قوله به) أى بالفعل والجار متعلق بتعلق ويلزم عليه وصف المصدر قبل عمله لكنه مغتفر فى الظروف ويحتمل تعلقه بالالزامى (قوله وقال امام الحرمين الخ) مقابل الاكثر (قوله وإلا يلزم) تقرير الدليل هكذا لو استمر التعلق حال المباشرة لزم تحصيل الحاصل والتالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله ولا فائدة

وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم) منهم الامام الرازى (لايتوجه) الامر بان يتعلق بالفعل إلزاما (إلا عند المباشرة) له قال المصنف (وهو التحقيق) إذ لاقدرة عليه إلا حينئذ وما قيل من أنه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فالملام) بفتح الميم أى اللوم والذم (قبلها) أى قبل المباشرة بأن ترك الفعل

الخ) من تتمة ماقبله فهو محذور واحد ويحتمل أنه محذور آخر (قوله وأجيب بأن الفعل الخ) بيانه أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والامر يتعلق به أولا وبالذات وبأجزائه ثانيا وبالعرض والتعلق به لاينقطع مالم يحصل الفعل ولايحصل إلا بتمام حصول جميع اجزائه وحينئذ فالفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فالملازمة فى قولهم وإلا يلزم تحصيل الحاصل ممنوعة هذا إذا نظرنا لمجموع الاجزاء فان نظرنا لكل جزء جزء فنقول ان ذلك الجزء وإن كان حصل حسا لم يحصل شرعا لان حصوله الشرعى المعتبر لايحصل إلا بتمام الاجزاء كلها وأجيب أيضا بالترديد بين منع الملازمة على تقدير وبطلان اللازم على تقدير آخر لانكم إن أردتم تحصيل حاصل بحصول سابق على الطلب فهو غير لازم وإن أردتم تحصيله بحصول مقارن للطلب فهو غير محال لان معناه ان التحصيل الذى حصل به الحاصل مازال مطلوبا والفائدة وصف ذلك التحصيل بالوجوب فعلم أنه فى هذا الجواب أيضا تعرض لاثبات الفائدة التى نفوها وإن كل واحد من المتعين كاف فى الرد فسلوك احدهما دون الاخر لايحتاج لطلب مرجح لان إرادة الفاعل مرجحة كما بين فى محله فسقط ماأطال به سم (قوله وقال قوم الخ) مقابل الجمهور (قوله بان يتعلق) تصوير للتوجيه (قوله قال المصنف) إنما تبرأ منه للخروج عن عهدته لما ياتى او للاشارة إلى أنه ليس من مقول القول (قوله إذلاقدرة) لان القدرة هى العرض المقارن للفعل فقبله لاقدرة لان العرض عندهم لايبقى زمانين فلايصح التكليف به قبلها وقال الجمهور الذى يعترضه التكليف هو الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات لا القدرة بمعنى العرض المقارن (قوله وماقيل) اعتراضا عليه (قوله انه يلزم الخ) لعدم توجه الالزام اليه وايضا على تقدير ان تكون القدرة مقارنة للفعل على ماهو رأى الشيخ الاشعرى ومتابعيه يلزم أن القاعد بعد دخول الوقت غير مامور بالصلاة مع أنه مامور بها اتفاقا ولان مفهوم الامر وهو الطلب يستدعى تحصيل المطلوب فى المستقبل فالتكليف الذى هو الطلب سابق على المطلوب المقدور على أنه يلزم على هذا القول لزوم التكليف بالمحال على ماتقدم نقله عن إمام الحرمين ٭ واعلم أن مبنى هذا الخلاف مسئلة كلامية وهى أن العرض هل يبقى زمانين أم لا فمن قال بالاول جواز استمرار تعلق القدرة ومن قال بالثانى نفاه والقول بعدم بقاء الاعراض وإن قيل انه سفسطة احتاج إلى القول به من يقول أن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث لانه بعد الحدوث على هذا الرأى يلزم استغناء العالم عن الصانع فاضطر إلى القول بعدم بقاء الاعراض لتستمر الحاجة ومن قال انه الامكان كما عليه الحكماء وطائفة من محققى المتكلمين لم يضطروا إلى ذلك الامكان وصف قائم به ازلا وابدا نبه عليه السيد فى حواشى شرح التجريد والمسئلة مبسوطة فى حواشينا الكبرى على المقولات (قوله فالملام) أى فالعصيان إنما هو بارتكاب المنهى عنه لا بمخالفة الامر وإن حصل النهى بالامر كما افاده بقوله لان الامر الخ قال العلامة البرماوى وهو عجيب لان تعلق النهى عن ترك الفعل فرع تعلق الامر به فما لم

هو به موجود فى زمان الايجاد مستندا إلى الموجد ومتفرعا على إيجاده والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما إلا أنه حينئذ لافائدة فى طلبه لحصوله طلب أولا وبهذا ظهر ان الشارح لم يعترض بلزوم تحصيل الحاصل بل اتى به مع جهل محل المنع عدم الفائدة لبيان أن تحصيل الحاصل اللازم هنا تحصيله بهذا الحصول وهو لايضر ردا لمن أورد كما فى المواقف وشرح المختصر العضدى انه يلزم على الاستمرار حال المباشرة تحصيل الحاصل وهو ممتنع (قول الشارح وأجيب الخ) حاصله أنه إن كان المطلوب مجموع الفعل فلا يحصل إلا بتمام أجزائه أو كل جزء فحصوله شرعا متوقف على تمام الأجزاء كلها فلا تحصيل لحاصل اصلا حتى يكون لافائدة فى طلبه فانظر إلى هذا الامام المحقق كيف جمع جميع ماأورد [illegible] مما يرد به فى هذه العبارة الجزلة (قول الشارح لانتفائه) اى كلا وبعضا (قول الشارح إذلاقدرة الخ) لانها عرض والعرض لايبقى زمانين وفيه أنه لا يلزم من ذلك عدم جواز التكليف قبلها لان جواز صدور المكلف به عن المكلف وكونه مقدورا له فى الجملة كاف فى صحة تكليفه ٭ فان قيل تكليف للعاجز وهو ممتنع ٭ قلنا الممتنع تكليفه بأن يأتى بالفعل مع عدم القدرة لا تكليفه عند عدم القدرة بأن يأتى به مع القدرة كذا فى شرح المنهاج وفيه كما فى بعض شروحه أن الايقاع المكلف به يتعلق فى ثانى الحال إن كان نفس الفعل فالتكليف به محال كالتكليف بالفعل وإن كان امرا غير الفعل فيعود الكلام اليه بان نقول التكليف به إنما يتوجه اليه عند الشروع فيه لاقبله وإلا لزم التكليف بالمحال لعدم القدرة قبله ثم هذه المسئلة ليست مبنية على عدم جواز التكليف بالمحال كما قيل

لان القائل بالجواز لا يعمم بان يقول كل تكليف تكليف بمحال كما هو اللازم على تقدم التكليف على الفعل فليتامل (قول الشارح لان الامر بالشيء يفيد النهي الخ) اى ولو الامر الاعلامى فانه موجود هنا كما يفيده قول الشارح قبل فى بيان قول المصنف لا يتوجه بان يتعلق بالفعل إلزاما فهذا هو المتنازع فيه دون الاعلامى والامر مطلقا يفيد النهى عن الضد قبل الوقت اعلاما وبعده إلزاما إذ لا مانع من الالزام إلا عدم القدرة كما علل به الشارح وهو مفقود فى متعلق النهى لتلبسه بالكف هذا حاصل ما قاله سم وهو حق خلافا للحواشى فليتأمل وبعد هذا لا حاجة الى نقل ما قيل ورده فكن على بصيرة (قول المصنف مسئلة يصح التكليف الخ) جعل الآمدى وغيره أصل المسئلة ان المكلف هل يعلم قبل التمكن انه مكلف او لا فقال ابن الحاجب اصل المسئلة هو انه هل يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه أم لا وما ذكره فرع عليه كذا فى حاشية العضد للسعد ووجه ذلك انه على كلام الآمدى يكون محل الخلاف شاملا لما إذا جهل الآمر انتفاء شرط الوقوع عند الوقت مع أن التكليف صحيح اتفاقا وحينئذ فيعلم المكلف قبل التمكن أنه مكلف اتفاقا بخلافه على كلام ابن الحاجب فانه يكون محل الخلاف ما إذا علم الامر انتفاء الشرط فان صح التكليف حينئذ وجد معلوما للمأمور لتحققه وإلا فلا فيكون قوله مع علم الامر الخ قيدا فى جريان الخلاف فى المسئلتين كما قاله الكمال ولكن تقرير الشارح للمتن فى الخلاف لا يفيد ذلك فلعله اختار ما قاله الآمدى ولا يلزم من صحة التكليف علمه به عقب سماعه الامر لأن الصحة انما تتوقف على عدم المنافى وهو علم الآمر عدم الشرط وقد وجد بالجهل وكونه ملزما يتوقف على وجود الشرط وقد فقد ثم هذا الخلاف يعود إلى خلاف آخر وهو أنه هل يشترط فى المكلف أن يعلم كونه مأمورا قبل زمن الامتثال حتى يتصور منه قصد الامتثال أجمع أصحابنا على اشتراطه وقال أبو هاشم لا يشترط لأن الامكان شرط والجهل بالشرط جهل بالمشروط لكن يجب عليه الاقدام ونية الوجوب والتردد لا يدفع ذلك ومبناه على أن الأمر والطلب مستدعى شرطه وهو الامكان والأشعرى ومن معه لا يشترط ذلك كما فى النسخ

أى اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهى) ذلك الكف عنه لأن الأمر بالشيء يفيد النهى عن تركه (مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوما للمامور اثره) اى عقب الامر المسموع الدال على التكليف (مع علم الامر وكذا المامور) ايضا (فى الاظهر انتفاء شرط وقوعه) اى شرط وقوع المأمور به (عند وقته كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآخر فقط أوله وللمأمور به بتوقيف من الآمر فانه علم فى ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المامور من الحياة والتميز عند وقته (خلافا لامام الحرمين والمعتزلة) فى قولهم لا يصح التكليف

يتعلق الأمر لم يتعلق النهى فلا يلزم قبل فعله اه وهو اعتراض قوى وحاول سم الجواب عنه بما لا يدفعه كما يظهر للمتامل فى كلامه فان اجيب بانه لا مانع من وجود النهى بدون الامر ولو انه لازم له لجواز ان يكون لازما اعم منعناه فان الكلام فى النهى الحاصل من ذلك الامر كما يفيده قول الشارح لان الامر بالشيء الخ (قوله اى اللوم حال الترك) دفع لما توهمه ظاهر العبارة من تحقق اللوم اولا والمباشرة ثانيا وهو فاسد إذ اللوم إنما هو مع الترك فى جميع الوقت قاله سم وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا فيما إذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت (قوله ذلك الكف) هو بيان لمرجع الضمير المستتر فى المنهى الذى هو نائب فاعله لمعاملته معاملة المتعدى بنفسه توسعا والاصل المنهى عنه لحذف الجار واتصل الضمير واستتر وقول الشارح عنه صلة الكف والضمير للفعل (قوله مسئلة يصح الخ) تضمن كلامه مسئلتين الأولى يصح التكليف مع علم الآمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه الثانية علم المكلف عند وجود الامر وسماعه بانه مكلف به والثانية مترتبة على الاولى فقوله مع علم الامر الخ قيد فى قوله يصح التكليف لا فى قوله ويوجد فان متعلقه قوله معلوما ولا يخفى ما فى كلام المصنف من الخفاء (قوله عقب الامر) اى المتقدم فى المسئلة السابقة كذا قيل وهو بعيد فالاحسن انه راجع للامر المستفاد من التكليف لانه يتضمنه (قوله فانه علم) علة لصحة التمثيل (قوله من الحياة) إشارة إلى أن المراد بالشرط الجنس (قوله عند وقته) فانه ميت لا حياة عنده ولا تميز (قوله خلافا لامام الحرمين) فانه قال فى البرهان بعد ان ذكر مسلكين للقاضى احدهما انه اجمع المسلمون قاطبة قبل ان تظهر المعتزلة هذا الراى على ان المكلفين على علم بانهم مأمورون ومن ابى ذلك والتزم إطلاق القول بانه ليس على البسيطة من يعلم كونه مامورا فقد باهت الشريعة وراغم أهل الاجماع الثانى يلتفت على أصله فى النسخ فان مذهبه أن الحكم يثبت قطعا ثم يرفع بعد ثبوته بالنسخ فقال باقيا على ذلك إذا توجه الامر إلى المخاطب ثم فرض موته اول زمان امكانه فقد تحقق حكم الخطاب او لا قطعا فان انقطع الامكان انقطع بانقطاعه ما ثبت قطعا وبالغ الامام فى ردهما ثم قال فقد لاح عن المباحثة ان المختار ما عزى الى المعتزلة فى ذلك (قوله فى قولهم لا يصح)

قبل التمكن وقدمنعه المعتزلة أيضا كذا فى الزركشى ويمكن ان يبنى على قولهم ان الامر هو الارادة أو لازمها تدبر فليتامل (قول الشارح لانتفاء فائدته الخ) فيه ان هذا موجود عند جهل الآمر إذا جهله وعلمه بالنسبة لعدم التمكن وقد قلتم بصحة التكليف فيه اتفاقا ثم ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا يفيد أن تجويزهم فيما مر التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما إذا كان المانع هو تعلق العلم دون ما إذا كان معه انتفاء شرط الوقوع (قول الشارح أيضا لانتفاء فائدته الخ) فيه بالنسبة لما إذا كان العالم الآمر فقط انهم جوزوا مثله فى المحال لتعلق العلم بناء على امكان فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه ثم رأيت فى بحر الزركشى أن حكاية الاجماع على صحة التكليف لما علم الله انه لا يقع غير مسلمة بل الخلاف فى المسئلتين

واحد ثم الصورتان متغايرتان لان العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن وهنا فيما إذا لم يبلغ حالة التمكن بأن يموت قبل زمن الامتثال اه فليتأمل (قول الشارح وأجيب بأن الاصل عدم ذلك) أى ومع هذا الاصل يعزم على الفعل بناء على احتمال أنه يتمكن فوجد للتكليف فائدة وحينئذ يعلم انه مكلف قطعا إذ لا يلزم من التكليف الفعل كما فى النسخ قبل التمكن بخلاف ما إذا علم انه لا يتمكن فانه لا يمكن ذلك العزم كما سيقوله الشارح فلا يعلم ذلك بل يعلم عدمه ثم أن تحقق عدم التمكن ينقطع التكليف هذا هو الذى ينبغى هنا[1] وأما ما أجاب به سم فانه يلزم عليه استدراك قوله بأن الاصل عدم ذلك وأن قوله وبتقدير الخ الآخر

مع ماذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك وأجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفى قولهم لا يعلم المأمور بشىء أنه مكلف به عقب سماعه للأمر به لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بأن الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل فى البيع غدا إذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المأمور حكى الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته

اشارة إلى المخالفة فى الأولى وقوله وقولهم الخ إشارة إلى المخالفة فى الثانية (قوله مع ماذكر) أى مع علم الآمر بانتفاء الشرط وحاصله أن الأمر بالشرط فى الشاهد قطعا لجهله بعاقبة الامر وأما فى حقه تعالى فقال المعتزلة لا يصح لانه ان علم الحصول فلا شرط لانه واجب وان علم العدم فلا امر ورده الاشاعرة بأن المنظور له حال المأمور على أنه إذا نظر للامر ففائدته العزم وليس هذا بأبعد من التكليف بالمحال المتقدم (قوله بالفعل أو الترك) فيه لف ونشر مرتب (قوله وأجيب الخ) على التزام انه لا بد للتكليف من فائدة يعلمها وإلا قلنا أن نمنع أنه يلزم الفائدة سلمنا فجاز أن لا نعلمها نظير ماتقدم وأيضا كل فعل لم يأت به المكلف لابد من انتفاء شرطه كتعلق ارادة الله تعالى به فلو كان علم الآمر بانتفاء شرط وقوعه مانعا من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلا عمدا عاصيا لانه حينئذ غير مكلف بها لان الآمر عالم بانتفاء شرطه فى وقته وهو باطل اجماعا (قوله وفى قولهم) عطف على قوله فى قولهم (قوله لانه قد لا يتمكن الخ) بناء على أنه لا يصح التكليف مع انتفاء الشروط ولا ثقة عنده بها (قوله وجوده) أى الموت أو العجز (قوله لا ينقطع تعلق الخ) وفرق بين انقطاع الموجود وعدمه من أصله كما قالوا أنه تبين عدمه (قوله بان الاصل الخ) فيه ان هذا لا ينافى احتمال عدم الاستمرار وحينئذ فلا علم إذ لا علم مع الاحتمال لانه يقتضى الجزم وحمل العلم على الظن بعيد كذا قال الناصر واجاب سم بانه لم يستند للاصل فقط بل مع تقدير وجوده وذلك لا ينفى العلم إلا أنه إذا لم يقم الاحتمال فالامر ظاهر وان وجد الاحتمال انقطع التكليف لا تبين عدمه وفيه أن هذا دعوى لا دليل عليها لان للخصم ان يقول انه تبين به العدم لا الانقطاع إذ كما يحتمل هذا يحتمل

دعوى فى محل المنع إذ للخصم أن يقول أنه تبين به عدم التكليف لا الانقطاع ان كل محتمل إلا ان يقال المقصود منه منع ما تمسك به الخصم لا لاثبات المدعى وذلك يكفى فيه الاحتمال فتدبر (قول الشارح لانتفاء فائدته) يعلم منه انه متى وجدت الفائدة صح التكليف ومتى صح علمه المكلف بخلاف ما إذا انتفت فانه لا يصح فلا يعلم وهذا يؤيد ماقلناه فى الجواب المتقدم وبه يتبين ان الشارح رحمه الله اخرج مسئلة علم المامور من قوله واجيب بان الاصل الخ إذ لا يمكن ذلك فيه بناء على ماسيحققه فتأمل

(1) قوله هذا هو الذى ينبغى هنا أى فى الجواب عن قول الناصر فيه ان هذا لا ينافى احتمال عدم الاستمرار إلى آخر مافى العطار وقوله وأما ما أجاب به سم أى مما ذكره العطار ايضا فانظره اه كاتبه

الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المجبوب فى التوبة من الزنا على ان لايعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند فى ذلك كما أشار اليه فى شرح المختصر إلى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم انها تحيض فى اثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالى فى المستصفى أما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مامور به وأما عندنا فالاظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور ووجه الاستناد انها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالى عن الحيض والنقاء عنه جميع اليوم شرط لصوم جميعه لا بعضه ايضا وكذا ماقبله مندفع فانه لا يتحقق العزم على مالا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود إلى مالا قدرة عليه بتقديرها فالصواب ماحكوه من الاتفاق على عدم الصحة (أما) التكليف بشىء (مع جهل الآمر) انتفاء شروعه عند وقته بان يكون الآمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) اى فتتفق على صحته ووجوده ﴿ خاتمة ﴾ الحكم قد يتعلق بامرين) فا كثر (على الترتيب فيحرم الجمع) كاكل المذكى

الاخر ويجاب بأن المقصود من هذا الجواب عما تمسك به الخصم وذلك يكفى فيه الاحتمال لا اثبات المدعى تامل (قوله ومسئلة علم المأمور الخ) هى المسئلة الاولى (قوله وبعض المتاخرين) نقله الزركشى عن ابن تيمية (قوله المجبوب) أى بعد أن زنى (قوله بتقدير القدرة) متعلق بالمنفى اى العود بتقدير القدرة عليه (قوله غير مامور به) إذ لا مصلحة فيه (قوله لان الميسور) اى المقدور عليه (قوله فان المكلف به) فيه انه يجب عليها ان تبيت صوم جميع اليوم لا بعضه وحينئذ فالمكلف به جميع اليوم لا بعضه كما قال المصنف (قوله ماقبله) وهو وجود الفائدة بالعزم (قوله فانه لا يتحقق الخ) لانه إذا كان تابعا للوجود المقدور وهو منفى فكذا العزم وفيه ان العزم لم نربطه بالمقدور بل بالتقدير وهو موجود (قوله فالصواب ماحكوه) وهو كذلك (قوله اما التكليف) اى بالمعنى اللغوى لان الامر الشرعى لا يكون إلا من الله ومناسبة ذكر ذلك هنا انه وإن كان الامر من السيد إلا ان الشارع يامر بطاعته فيرجع لكون الامر هو الشارع (قوله على الترتيب) هو فى اللغة جعل كل شىء فى مرتبته وفى اصطلاح المناطقة جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم والتاخر وتستعمله النحاة فى ثبوت المحكوم به لاشياء متعددة فى أزمنة متتالية كقولهم الفاء وثم للترتيب يعنون ان المحكوم به وهو المجىء مثلا ثابت للمعطوفات فى أزمنة متتالية وماهنا قريب منه لان الترتيب ليس فى المحكوم به بل فى الحكم فهو عبارة عن اعتباره وثبوته لكل واحد من أشياء متعددة متتالية فى الاعتبار بشرط عدم ماتقدمه منها ولا مانع من جعله من قبيل الترتيب بالمعنى الاول أيضا فان الوضوء مثلا رتبته التقدم على

(قول الشارح فان المكلف به صوم بعض اليوم) اى لانه الميسور لكن لما لم يمكن إيقاع البعض إلا فى ضمن الكل وجب نية الكل فاذا وجد الحيض انقطع التكليف من حينه هذا هو الموافق لكون الواجب افتتاح اليوم بالصوم كما هو اصل المسئلة وإذا كان الواجب صوم البعض ظهر الفرق بين مانحن فيه وهذه المسئلة فانه لاميسور فيما نحن فيه بخلاف مسئلة الصوم واندفع ماقيل انه يجب عليها ان تبيت صوم جميع اليوم لا البعض وحينئذ فالمكلف به الجميع كما قاله المصنف (قول الشارح فانه لا يتحقق الخ) لانه تابع للوجود المقدور وهو منفى فينتفى التابع وفيه أن العزم مرتبط بالتقدير وهو موجود لا بالوجود المقدر الغير الموجود تدبر (قول الشارح فالصواب ماحكوه الخ) الصواب أنه لا تصويب ثم اعلم أن مسئلة صحة التكليف مع العلم بانتفاء الشرط منعها المعتزلة والامام بناء على قولهم بامتناع التكليف بالمحال كما تقدم فى مسئلته وتقدمت إشارة اليه ويرد عليهم انه لا فرق فى ذلك بين علم الامر بعدم الشرط وجهله إذ عدم الامكان بالنسبة إلى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الامر وجهله وفى سم عن الكمال عن صاحب تنقيح المحصول أن صورة النزاع فى المسئلة أن الامر المشروط بشرط هل يتصور فى حق الله وأجمعوا على تصوره فى الشاهد قالت المعتزلة لان جهل الآمر بعاقبة الشرط يصححه ولا يتصور فى حق الله لانه ان علم حصوله فهو واجب أو عدمه فهو ممتنع والشرط لابد أن يكون ممكنا وهو وهم منهم فان التكليف واقع من الله حتما لا معلقا بالشرط فان لم يوجد الشرط لا يتبين عدم التكليف كما فهموا بل يتبين انقطاعه وكل ذلك مبنى منهم على انه لافائدة فى تكليف من علم عدم تمكنه بالفعل بل تكليفه ان كان يكون بالشرط وعلى هذا يتضح جزمهم فى صحته من الجاهل دون غيره وليس مبناه التمكن وعدمه فليتامل

والميتة فان كلا منهما يجوز أكله لكن جواز إكل الميتة عند العجز عن غيرها الذى من جملته المذكى فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (او يباح) الجمع كالوضوء والتيمم فانهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توضأ متحملا لمشقة بطء البرء وان بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق ويسن الجمع بينها كما قال فى المحصول فينوى بكل الكفارة

التيمم وجودا واعتبارا وكذلك أكل المزكى على الميتة فتأمل (قوله والميتة) أى وأكل الميتة وقوله فان كلا منهما يجوز أكله اى المزكى والميتة قال الناصر ولو قال وأكل الميتة فان كلا منهما يجوز لكان اوفى بمطابقة الكلام السابق اه وأراد به قوله الحكم قد يتعلق الخ ووجه الموافقة افادته تعلق الحكم بشيئين صريحا بخلاف ماعبر به ولكن مثل هذا واقع كثيرا حتى فى الكتاب والسنة قال تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية (قوله يجوز اكله) المراد بالجواز هنا معناه الاعم الشامل لاستواء الطرفين وغيره فهو نظير الامكان العام عند المناطقة (قوله لكن جواز الخ) بيان لقوله على الترتيب (قوله فيحرم الجمع بينهما) اشارة إلى ان جهة التحريم لا يلزم ان تعود عليهما معا بل يكفى ان تكون من جهة واحدة وإلا فالمحرم انما هو اكل الميتة ولا دخل للتحريم فى المذكى فاندفع بحث الزركشى بعدم صحة المثال لان التحريم الجمع انما يكون لعلة دائرة بين الفردين ولا كذلك المذكى والميتة كذا قالوا ولا يخفى ان دعوى كفاية جهة التحريم فى جهة واحدة محتاجة لدليل (قوله وجواز التيمم عند العجز) مراده بالجواز مطلق الاذن كما تقدم والا فالتيمم عند العجز عن الوضوء واجب كما ان قوله قد يباح بمعنى يؤذن وهو صادق بالوجوب وغيره ثم المراد العجز الشرعى لا الحسى كما يفيده المثال وهو لاينافى القدرة على الفعل فى الجملة بخلاف الحسى فانه ينافيها مع ان الاباحة وجميع الاحكام انما تتعلق بالافعال المقدورة ولعدم المنافاة فى العجز الشرعى صح الحكم باباحة الجمع بينهما فى محل العجز عن احدهما وايضا لايتاتى الجمع فى العجز الحسى لان رؤية الماء فيه مبطلة للتيمم فضلا عن استعماله (قوله كأن تيمم لخوف بطء البرء) فيه انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون واجبا والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب وحينئذ فلا يتاتى الجمع بينهما وقد يقال اراد باباحة الجمع صحة الشىء والاعتداد به وان كان القدوم عليه محرما فالمراد الاباحة الوضعية كما يشير له قوله وان بطل الخ ويكون المراد الصحة قبل تمام الوضوء لا الصحة المستمرة لانه بتمام الوضوء يبطل التيمم على ان قضية قولهم يرتفع حدث كل عضو بغسله بطلانه فى الاثناء الا ان هذا غير ما الكلام فيه فلو قال وان صح مع الحرمة كان اوفق (قوله من عمت ضرورته) فاعل تيمم واعتبر فيه عموم الضرورة لكفاية التيمم وحده وإلا فالضرورة إذا لم تعم أعضاء الوضوء جمع بينه وبين التيمم فيخرج عما نحن فيه من تعلق الحكم على الترتيب (قوله لانتفاء فائدته) اشارة إلى ما قاله والد المصنف فيما كتبه على اوائل منهاج البيضاوى بانه إذا توضأ بطل التيمم لانه طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجتمع الوضوء والتيمم وإذا لم يمكن اجتماعهما لا يوصف بالاباحة ولا بغيرها اه ووجه انتفاعه ان معنى الجمع بينهما هو ان يفعل الوضوء مع قيام المبيح للتيمم السابق وبطلان التيمم للمأخذ الفقهى وهو انتفاء فائدته لاينافى ذلك اه كال (قوله كما قال فى المحصول) فيه اشارة إلى انه لم يوجد فى كتب الفروع ومن ثم قال والد المصنف لم أر أحدا من الفقهاء صرح بذلك وانما ذكره الاصوليين ويحتاجون إلى دليل قال ولعل مرادهم الاحتياط بتكثير اسباب براءة الذمة كما اعتقت السيدة عائشة رضى الله عنها عن نذرها فى كلام سيدنا عبد الله بن الزبير رقابا كثيرة وكانت تبكى حتى تبل دموعها خمارها

(قوله قلت الخ) الاولى حذفه لان سم أشار الى هذا كله بقوله لو سلم ان ماهنا تعليق للعزم فانه يفيد أن وراء هذا التسليم منع عدم وجود العزم (قوله وقد يستشكل) الاشكال صحيح ان كان المانع عدم تمكن المامور اما ان كان ما تقدم عن صاحب تنقيح المحصول فلا تأمل (قوله وليس بمعناه حقيقة) لان الترتيب هناك فى المحكوم به وهنا فى الحكم وهناك للكل وهنا لواحد لكن لما كان يتوجه هنا لواحد بعد واحد كان قريبا من الاول ثم انه لا مانع من جعله من المعنى اللغوى لان الوضوء مثلا رتبته التقدم على التيمم وهكذا تدبر (قوله لا مدخل للمذكى الخ) فيه أن للقدرة عليها دخلا فان الحرمة توجد عندها وتنتفى بانتفائها وكفى بهذا فى أن التحريم جاء من الجمع (قوله حرام على المعتمد) ان سلم فالكلام فى جواز الجمع من حيث هو جمع والمحرم هو الوضوء فقط لا الجمع

وإن سقطت بالأولى كما ينوى بالصلاة المعادة الفرض وإن سقط بالفعل أولا (و) قد يتعلق الحكم بأمرين فاكثر (على البدل كذلك) أى فيحرم الجمع كتزويج المراة من كفأين فان كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الاخر اى إن لم تزوج من الاخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا أو مرتبا او يباح الجمع كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر اى إن لم تستتر بالاخر ويباح الجمع بينهما بان يجعل احدهما فوق الاخر اويسن الجمع كخصال كمارة اليمين فان كلا منها واجب بدلا عن غيره أى ان لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف انه الاقرب إلى كلام الفقهاء اى نظرا منهم للظاهر وان كان التحقيق ما تقدم من ان الواجب القدر المشترك بينها فى ضمن اى معين منها ويسن الجمع بينها كما قال فى المحصول (الكتاب الاول) (فى الكتاب ومباحث الاقوال

خمارها (قوله وإن سقطت بالاولى) أى ظاهر الثلاير د الاعتراض بانها إذا سقطت بالخصلة الاولى لم يبق عليه كفارة حتى ينويها (قوله كما ينوى بالصلاة الخ) تنظير (قوله فان كلا منهما يجوز) فيه ما تقدم فى مثله (قوله اى إن لم تزوج) يشير إلى انه ليس المراد بالبدلية ههنا قيام الفرع او العوض مقام الاصل أو المعوض عنه كما قد يتوهم من البدلية بل قيام أحد الشيئين المتساويين بما قصد منهما مقام الاخر كما فى تزويج المرأة من كفأين أو قيام أحد الأشياء المتساوية فيما قصد منها مقام كل منها كما فى خصال كفارة اليمين بناء على الظاهر من ان كلا منها واجب بدلا عن غيره والتحقيق ان الواجب هو القدر المشترك بينها فى ضمن اى معين منها كما مر فى مسئلة الواجب المخير (قوله الى كلام الفقهاء) حيث قالوا الواجب الاطعام أو العتق أو الكسوة ولم يقولوا الواجب القدر المشترك (قوله كما قال فى المحصول) فيه ما تقدم (قوله فى الكتاب) ظاهره ان الكتاب الاول فى نفس الكتاب بمعنى القرآن مع انه فى مباحثه فكان الاولى ان يقدم لفظ مباحث ويضيفها للكتاب والاقوال كذا قال الناصر واجاب سم بانه حذف مباحث من الاول لدلالة الثانى عليه ولدلالة القرينة العقلية وهى ان الكتاب الاول فى مباحث القرآن لا فى نفسه ولا يرد على ذلك انه ذكر فى الكتاب الاول تعريف الكتاب وليس هو من المباحث لانه مذكور بطريق التبع او ان المراد بقوله فى الكتاب فى تفريعه بقرينة ذكر التعريف وما بعد التعريف يرجع لمباحث الاقوال أو راجع لتوضيح الكتاب فان كون البسملة منه دون ما نقل آحادا مما يميزه بذلك او زائد على ما فى الترجمة اه , الانصاف ان ما قاله الناصر وجيه وان هذا كله محض تعسف اما الاول فلان تقدير لفظ مباحث قبل الكتاب محض تكرار واما الثانى فلأن التعريف غير مقصود بالترجمة بل حاصل بطريق التبع كما اعترف بذلك هو نفسه وقضية تقديره ان يكون مقصودا وقد جرت عادة المؤلفين تخصيص التراجم بالمباحث وتصدير التعريف قبلها لايضاح المبحوث عنه غير ملتفت اليه فى الترجمة على انه لا دليل على تقدير لفظ تعريف ومجرد ذكره بعد الترجمة لا يصلح لذلك بناء على ما هو الشائع من ان الترجمة للمقاصد والتعاريف ليست منها بل لا تعد من العلوم رأسا بل من المبادى كما حققنا ذلك فى حواشى الخبيصى وأما الثالث فلأنه جواب مبذول يرتكبه كثيرا من لا بضاعة له فى المعقول (قوله ومباحث الاقوال) أى القضايا التى يقع البحث فيها عن الاقوال فان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث ومكانه القضية إذ هو اثبات النسبة بين الشيئين بالاستدلال والنسبة حالة بين طرفى الموضوع والمحمول وهى متعلق الاثبات فالمكانية متخيلة والمعنى ان الكتاب الاول الذى هو اسم للالفاظ المخصوصة دال على تلك النسب على اعتبار اجزائه التى هى القضايا التى هى موضوعاتها الامر والنهى الخ ومحمولاتها اعراض ذاتية لاحقة لها كما بيناه ذلك اتم البيان فى غير هذا المحل وذكرنا ما يشير اليه اول الكتاب هذا

لم يقل فى مباحث الكتاب والأقوال لأن التعريف ليس من مباحث الكتاب بل هو لبيان حقيقته ومباحث الكتاب لبيان أحكام ترجع للكتاب من حيث ذاته لا من حيث مفهومه ولا من حيث ما اشتمل عليه من الاقوال وإنما جعل التعريف من مقاصد الكتاب مع أن التعاريف من المبادىء اعتناء به لتشعب الكلام فيه ولذا افرده ابن الحاجب بمسئلة مستقلة (قول المصنف ومباحث الاقوال) اى القضايا التى يقع البحث فيها عن محمولات الاقوال فالمبحث مكان البحث وهو القضية والبحث فى اللغة التفتيش وفى الاصطلاح بيان نسبة شىء إلى شىء بالدليل فمتعلق البحث النسبة بين الموضوع والمحمول ومكانه القضية والمعنى ان الكتاب الاول الذى هو الفاظ مخصوصة مشتمل على قضايا هى مواضع البحث عن محمولات الاقوال ويمكن ان يكون المبحث هو متعلق البحث وهو عين النسبة والكتاب باعتبار اجزائه التى هى القضايا مشتمل على تلك النسب فتامل

المشتمل عليها من الأمر والنهى والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها (الكتاب) المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب فى عرف أهل الشرع (والمعنى به) أى القرآن (هنا) أى فى أصول الفقه (اللفظ المنزل

تقرير الكلام بحسب ماتقتضيه القواعد المنطقية لاما قرره سم وتبعه من قلده بعده فان فى قوله وهو إثبات أحدهما للاخر أو سلبه عنه مايدل على أن السالبة تقع مسئلة فى العلم وقد صرحوا بامتناعه وقد جعل المبحث تارة إسم مكان وتارة مصدرا و بعد ذلك لم يكشف الغطاء (قوله المشتمل عليها) صفة للأقوال وفاعله ضمير الكتاب فالصفة جرت على غير من هى له فقد جرى على مذهب الكوفيين القائلين بعدم وجوب الابراز عند أمن اللبس وقول سم يمكن أنه صفة الكتاب بناء على جواز الفصل بالاجنبى مردود بلزوم تقديم عطف النسق على النعت مع أنه يؤخر عنه عند الاجتماع لان النعت والمنعوت كالشىء الواحد فبينهما اشد ارتباطا تأبى الفصل وماذكروه من جواز الفصل غير مطرد لقيام المعارض هنا ثم لايخفى أن اشتمال الكتاب على تلك المباحث من قبيل اشتمال الكل على الجزء أى كل جزء جزء كما يعلم مما قدرناه فى لفظ مباحث ولا يقال انها عينه للتغاير الاعتبارى فى مثله قال الناصر ثم اشتمال الكتاب على الاقوال كاف فى ذكر مباحثها فيه وإن شاركته السنة فى ذلك الاشتمال اه يريد أن وجه تخصيص الكتاب باشتماله عليها كفاية فيها ولا يخفاك أنه ليس فى كلام الشارح مايفهم ذلك فلا معنى لذكر هذه الجملة فان اراد التنبيه على ان ذلك واقع فى السنة ايضا فهو تنبيه على معلوم (قوله المراد به القرآن) لما كان القرآن قاصرا فى العرف على اللفظ المنزل الخ وإن كان فى الاصل مصدرا بمعنى القراءة بخلاف الكتاب فانه يستعمل فى العرف فى سائر الكتب السماوية فسره به (قوله غلب) اى صار علما بالغلبة مقارنا لأل ولا ينافيه قولهم ان اللام فيه للعهد وإن لزم اجتماع معرفين فان المعرف هنا بمعنى العلامة وقد اختار الرضى جواز اجتماعهما إذا كان فى أحدهما مافى الآخر وزيادة كما هنا بدليل ياهذا وياعبدالله وياالله وماقيل انها تنكر ثم تعرف بحرف النداء لاتتم فى ياالله وياعبدالله وماقيل ان العلم كبقية المعارف لايضاف إلا ان نكر ممنوع بل يجوز عندى إضافته مع بقاء تعريفه إذ لامانع من اجتماع تعريفين إذا اختلفا (قوله فى عرف اهل الشرع) احتراز عن عرف النحاة ونحوهم والظرف متعلق بغلب ومن بين الكتب متعلق بحال محذوفة أى حال كونه ممتازا بهذه الغلبة لشهرته بكثرة الاستعمال فيه إذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لايستعمل فى العرف إلا فيما ذكر ولأن الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء (قوله والمعنى به) أى المقصود بالقرآن عند الاصوليين هو اللفظ المنزل الخ فهو علم بالغلبة على ذلك وإن لم يفده كلامه ويستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان لايصدق على البعض فى أولها وعليه فى ثانيها (قوله فى اصول الفقه) احتراز عن المعنى به فى أصول الدين لان بحث الاصولى عن اللفظ لكونه المستدل به على الاحكام الشرعية بخلاف أصول الدين فان البحث فيه عن العقائد التى من جملتها الكلام بمعنى الصفة النفسية (قوله اللفظ المنزل) عدل عن قول ابن الحاجب الكلام لان اللفظ أظهر فى إفادة المراد إذ الكلام يطلق على اللفظى والنفسى وإن كان مابعده من القيود يبين المراد ثم لايلزم من كون القرآن فى ذاته لفظا جواز إسناد اللفظ اليه تعالى لعدم الاذن بل يقال قال الله مثلا وإن كان

النسب تدبر (قول الشارح المراد به القرآن) أولى من قول العضد اسم للقران لانه ليس المراد انه إسم لاى شىء بل المراد الحكم عليه من حيث مدلوله بانه القرآن ولو قال الكتاب من حيث مدلوله القران لكان اوضح (قول الشارح غلب عليه فهو علم بالغلبة) والعلم بالغلبة لايكون إلا مع أل أو الاضافة فتكون عوضا لافادتها العهد عن العلمية الوضعية وليس علما غالبا مع التنكير ثم لحقته أل حتى يقال اجتمع فيه معرفان نص عليه عبد الحكيم فى كتبه (قول الشارح من بين الكتب) اى حال كونه ممتازا من بينها بهذه الغلبة (قول المصنف والمعنى به اللفظ) اى عنى به ذلك بطريق العلمية بالغلبة ايضا فهو أى القرآن اسم علم شخص كما فى العضد ونبه عليه الشارح بعد بقوله يعنى مايصدق عليه وقوله مع تشخصه وكونه علم شخصا منظور فيه لطرو تعدد المحال والاسم منظور فيه لذاته وقدمنا تحقيق هذا اول الكتاب وحاصله ان المسمى هو النوع بلاشرط وهو يوجد خارجا بمعنى أن الطبيعة التى يعرض لها الاشتراك فى العقل توجد خارجا وسيأتى زيادة تحقيق (قول المصنف المنزل) أى بذاته وكونه عرضا سيالا وهو لايبقى زمانين اتفاقا بخلاف غير السيال تدقيق لايعتبره أهل اللغة

(قول المصنف للاعجاز بسورة منه) فيه احترازعن بعض القرآن كالنصف مثلا لان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فالمعنى المنزل للاعجاز باى سورة منه غير مختصة ببعضه وسور البعض مختصة به هذا تحقيق هذا الجواب خلافا لمن لم يعرف فاعترض (قوله فالاضافة بيانية) قد عرفت ان البحث موضعه المسئلة او النسبة وان متعلقه فى الحقيقة المحمول لا الموضوع إلا بتأويل بعيد (قوله من الحذف من الاول) يلزمه التكرار بلا فائدة (قوله اما راجع لمباحث الاقوال) هذا بعيد من الشارح فانه جعل الاقوال نحو الامر والنهى (قوله وبحثه سلب الخ) فيه ان السالبة ليست من العلوم (قوله لكن على مذهب من يجوز الخ) التجويز انما هو فيما اذا لم يلزم تقديم عطف البيان على النعت (قوله تعريف لفظى) التعريف اللفظى يرجع لبحث لغوى (٢٩١) هو بيان ان اللفظ موضوع لكذا وحقه أن يكون بلفظ مفرد ان وجد وإلا فبالمركب فالمقصود منه تعيين المعنى لا تفصيله وأما ما يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات فحقيقى وينقسم إلى قسمين ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه انه مفهوم هذا اللفظ وأراد تصوره بوجه آخر تفصيلا ويسمى اسميا لبيانه معنى الاسم ومعناه هو حقيقة المعرف فكان حقيقيا أيضا وما يقصد به احضار الحقيقة لمن لم يعرفها وهو حقيقى لا غير والعلامة التفتازانى فى حاشية الشارح العضدى لم يفرق بين اللفظى والاسمى فلعله اصطلاح الاصول وقد تبعه سم هنا على ذلك وكون التعريف اللفظى يرجع لبحث لغوى قال به الشيرازى وغيره ورده الدوانى بان المقصود منه تصور معنى اللفظ وان كان لأجل انه معنى اللفظ وإلا لكان خارجا عن وظيفة المنطق وقد صرحوا بخلافه فتدبر (قوله ثم مقتضى الخ) تقدم ما فيه وممن صرح بان أل لا بد تقارن الغلبة لما تقدم العلامة الرضى فى مواضع (قوله تنبيه الخ) هذه زيادة من عنده على الناصر والمناسب حذفها إذ لا يظهر عليها التفريع بعد (قوله لان بين الخ) فالمسمى وما بين به حقيقته مراد منهما الفرد الخارجى (قوله وقضيته أن القائم الخ) هذه القضية مسلمة ان كان المراد أن الصفة القديمة هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات والازمان والاقوام كثبوت القيام لزيد فى قام زيد ويقوم زيد وزيد قائم وهو ما يسمونه المعانى الاول دون المعانى الثوانى المقصودة بوضع التراكيب إذ ما يقبل التغير لا يكون صفة الله كذا حمل عبد الحكيم عليه عبارتهم المشهورة وحينئذ لا تخالف ما بعدها تدبر

على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته) يعنى ما يصدق عليه هذا

القول لفظا إلا انه ورد الاذن باضافته اليه تعالى وربما اقتضى هذا أولوية ما عبر به ابن الحاجب لسلامته من الايهام ووصف اللفظ بالانزال مع انه عرض والاعراض لا تنتقل باعتبار حامله ومبلغه فهو اسناد مجازى أو لغوى لان نزول مبلغه سبب فى وصفه بالنزول ولشيوعه وقع فى التعريف ٭ لا يقال المجاز يصح نفيه والاجماع على وصف القرآن بانه منزل ٭ لانا نقول غاية الاجماع على وصفه بذلك وكونه على طريق الحقيقة أو المجاز شىء آخر ٭ ان قلت الممتنع انتقال العرض بذاته أما بالتبع فلا ٭ قلنا يلزم عليه بقاء العرض زمانين ولئن سلمنا البقاء نقول الالفاظ أعراض سيالة لا بقاء لها اتفاقا وقد يقال اللغة تنبنى على الظاهر وبهذا الاعتبار الانزال حقيقى ومسئلة العرض الخ من تدقيقات الفلاسفة فهو حقيقة شرعية وما أجاب به الناصر بأن المراد المنزل صورته الذهنية المتعقلة عند سماع الالفاظ الحسية وتلك الصورة تبقى وتتعقل فى ضمن الجزئيات المقيدة بخصوص المحال ففيه نظر لان القرآن اسم للالفاظ الخارجية لا للصور الذهنية ولم نر احدا استعمله فيها مع ما فيه من الميل للقول بالوجود الذهنى وقد وقع النزاع فى اثباته فى النوع الانسانى فما ظنك بالملك الذى لا اطلاع لنا على حقيقته وما يعلم جنود ربك إلا هو (قوله على محمد) قيد لبيان الواقع للاحتراز فان المنزل على غيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ليس للاعجاز فيغنى عنه قوله للاعجاز (قوله للاعجاز) أى لاجل الاعجاز فحكمة التنزيل الاعجاز ولا ينافيه انه لغيره أيضا كبيان الاحكام ونقل الكمال عن شيخه الكمال بن الهمام فى التحرير اختيار أن الاعجاز غير مقصود من الانزال وانما المقصود منه التدبر والتذكر والاعجاز تابع لازم لابعاض خاصة من القرآن لا بقيد سورة ولا كل بعض نحو حرمت عليكم أمهاتكم قال وهو محل توقف اه وذلك لانه أعظم المعجزات وكيف يكون الاعجاز غير مقصود مع قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن الآية (قوله يعنى ما يصدق الخ) أتى بالعناية لأن القرآن يطلق بالمعنى العلمى والمراد به الهيئة الاجتماعية ويطلق بالمعنى الجنسى وهو القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه له به نوع اختصاص احترازا عن نحو قل وافعل وانما لم يحمله الشارح على المعنى الثانى مع انه الانسب بغرض الاصولى لان الاستدلال انما هو بالابعاض لان التعريف المذكور فى المتن تعريف باعتبار المعنى العلمى كما قال الشارح وانما حدوا القرآن مع تشخصه الخ ففى العناية كما فى الناصر تنبيه على امرين ـ الاول ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى التشخصى لا مفهوم كلى

منحصر في شخص كالشمس * الثاني ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن اه فعلى هذا يكون التعريف لفظيا وهو قد يكون باللفظ المركب وإن كان الاكثر وقوعه بالمفرد كالغضنفر الاسد وفي سم كلام لا ينبغي أن يصدر عن مثله فانه قال ان تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا وقال في قول الناصر المعنى بالقرآن المعنى الخارجي الشخصي المراد بالخارج نفس الامر لا ما يرادف الاعيان وإلا نافى كون ذلك المعنى الشخصي اعتباريا لانه مركب من الماهية والشخص الذي هو اعتباري والمركب من الاعتباري لا يكون إلا اعتباريا وقال هنا ان التعريف لفظي لان تعريف المعنى الاعتباري لا يكون إلا لفظيا أما قوله ان هذا المعنى الشخصي الخ فمكابرة في المحسوس كيف واللفظ من مقولة الكيف فهو موجود محسوس وما استند به من تركبه من الماهية والشخص يلزم عليه ان الاشخاص الموجودة في الخارج كلها أمور اعتبارية لان لها ماهيات كلية هي عبارة عنها وعن التشخص على ان في كون التشخص اعتباريا كلام مبسوط في محله وقوله ان التعريف هنا لفظي مع قوله ان تعريف المعنى الاعتباري لا يكون الا لفظيا مناقض لما أسلفه قبله عند قول المصنف الكتاب القرآن ان تعريفه لفظي اسمي مع أن جمعه بينهما مخالف لاصطلاح النظار في الفرق بينهما قالوا التعريف اما لفظي يقصد به تعيين معنى اللفظ لسامعه من بين المعاني المعلومة له فمآله إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لكذا لغة أو اصطلاحا وحقه ان يكون بلفظ مفرد مرادف او اعم فان لم يوجد المفرد ذكر المركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واما حقيقي يقصد به ما ليس بحاصل من التصورات وينقسم إلى قسمين ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه ما او ردتصوره بوجه آخر تفصيلا فيسمى تعريفا اسميا وتعريفا بحسب الاسم وينقسم إلى الحدود والرسوم وقالوا ان تعاريف الامور المعدومة والاعتبارية تارة تكون لفظية وتارة تكون اسمية وليس لها تعريفات حقيقية إذ لا حقائق لها بل مفهومات واما الموجودات فان لها مفهومات وحقائق فيجوز ان يكون لها أقسام التعريف كلها هذا ما اصطلح عليه سائر المناطقة والنظار والشيخ خالفه بلا سند فلا يتبع وقوله انه لا حقيقة للمسمى بالقرآن شرعا إلا هذا الشخص ممنوع كيف والاشخاص كلها مندرجة تحت مفاهيم كلية حتى قالوا ان واجب الوجود كلي بحسب المفهوم والتعقل وإن كان الموجود خارجا ليس الا الفرد الواحد الاحد وقد قالوا فيما نحن فيه أنه كلي انحصر في فرد كالشمس فان مدار الكلية والجزئية على التصور والتصورات لا حجر فيها كل ذلك مبين أتم بيان في الكتب الكلامية والمنطقية والعجب منه انه قال أولا ان ذلك المعنى الشخصي اعتباري لانه مركب من الماهية والتشخص ثم ذكر بعده ما يناقضه من الحصر الذي ادعاه فتدبر ولا تكن أسير التقليد وانظر لما قال لا لمن قال (قوله من اول الخ) اى الذي هو اوله سورة الخ فمن للبيان لا للابتداء فان الصدق ثابت لمجموع القرآن لا لأول سورة الحمد (قوله المحتج بابعاضه) كالتعليل لكون المراد بالقرآن هنا اللفظ المنزل الخ لا المدلول الذي هو الكلام النفسي وذلك لان القرآن عند الاصوليين عما يحتج بابعاضه والاحتجاج انما هو باللفظ المذكور اذ الكلام النفسي لا اطلاع عليه وهذا ظاهر في أن مسمى القرآن هو الكل كما قاله سم خلافا للناصر (قوله خلاف المعنى) محترز قوله هنا واطلاقه على المعنيين بطريق الاشتراك على ما هو التحقيق (قوله من مدلول ذلك) أى من مدلول اللفظ بالدلالة الالتزامية العقلية وذلك لان من أضيف له كلام لفظي لابد وأن يكون له كلام نفسي كما قال الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(قول الشارح وإنما حدوا القرآن مع تشخصه الخ) يعنى أن تشخصه يغنى عن حده إذ لا يقع معه فيه اشتباه وحاصل الجواب أنه وان لم يقع فيه اشتباه لكن يقع فى اسمه عند من لم يعرف انه اسمه فحدوه لبيان أن هذا الاسم موضوع لهذا المسمى دون غيره وما قيل ان معنى هذا الكلام بيان العذر فى حده مع ان الحد إنما يشتمل على مقومات الشىء دون مشخصاته والمقصود حده من جهة تشخصه ففيه ان الجواب لا يدفع ذلك وانه لا مانع من حده بحد يشتمل على المقومات والمشخصات * فان قلت المشخصات عوارض لا يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا * قلت غاية الامر انه عند زوالها يزول المحدود وهذا لا ينفى كونه حدا إنما يكون الحد حينئذ غير صادق وهذا واجب حينئذ لا مضر والحق ان الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك إنما يحصل بالاشارة لا غير قاله السعد فى التلويح (قوله يعد عرفا واحدا) اى لان التعدد طارىء والاسم إنما يوضع لما بالذات (قوله وليس هو علما شخصيا حقيقيا) لانه يتعدد بتعدد المحال والشخصى الحقيقى ليس كذلك

عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وإنما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من أوصافه ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه

لا بالدلالة الوضعية وان كان الكلام النفسى فى حقه تعالى غير الكلام النفسى فى حقنا ووجه اضافته بهذا المعنى له تعالى انه صفته وبالمعنى الاول انه تعالى انشأه برقومه فى اللوح المحفوظ ومنع السلف من اطلاق القول بخلق القرآن بهذا المعنى أدبا وتحرزا عن ذهاب الوهم الى المعنى النفسى (قوله وإنما حدوا الخ) جواب عما يقال الاشخاص لا تحد والمراد بالحد هنا التعريف والاصوليون كثيرا ما يستعملونه فيه والمحافظ على التفرقة المناطقة (قوله مع تشخصه) اى وذلك مغن عن حده إذ لا يقع فيه اشتراك وإنما تعرف حقيقته بالاشارة اليه بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب والحد إنما هو للماهيات الكلية التى يقع فيها الاشتراك وكون القرآن واحدا بالشخص وان لفظ القرآن علم شخصى هو ما حققه التفتازانى فى التلويح قال ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال اه أى فهذا التعدد غير معتبر لغة لان اللغة تبنى على الظاهر فانه يقال للكلام الملتزم فيه نظام واحد واحد فان اعتبر هذا التعدد كان علم جنس فلا منافاة حينئذ بين ما قاله الشارح وقول الكورانى ان القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وبين اللفظ المتلو على ألسنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثانى علم جنس لاختلاف المحال وهى ألسنة العباد إذ اختلاف المحال ينافى التشخص (قوله بما ذكر) متعلق بحدوا (قوله ليتميز) اى لا لتصور ماهيته (قوله مع ضبط كثرته) اى مع ما يحصل بذلك من ضبط كثرة أجزائه ببيان اشتراكها فى الاتصاف بما ذكر وهذا اشارة لفائدة ثانية لحده (قوله عما لا يسمى) متعلق بقوله ليتميز اى ليحصل امتياز مدلول القرآن عما ليس قرآنا بالنسبة لمن عرف الانزال

نعم إذا انضاف اليه تشخص المحل صار شخصيا حقيقيا قاله السعد فى التلويح (قوله بان يكون اسما للشخص القائم بلسان جبريل فقط) اى بل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين فيكون واحدا بالنوع وهو هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبريل عليه السلام أو زيد أو عمرو * فان قلت النوع غير موجود فى الخارج إلا فى ضمن افراده على قول الاصح خلافه فيلزم عدم وجود القرآن بذاته خارجا * قلت هذا فى الماهية بشرط لا شىء أما الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة فالحق وجودها فى الاعيان لا من حيث كونها جزأ من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الاكثر بل من حيث انه يوجد شىء تصدق هى عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم قاله السعد فى شرح المقاصد وحاشية العضد (قوله لا يقبل الحد) أى تعريف الحقيقة المفيد لتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين عقلا لان الحد لا يكون إلا بالكليات ومعلوم ان الكلية من العوارض العقلية فلا توجد إلا فى الماهية العقلية لا الشخص إذ الموجود فيه حصة من الماهية فليس هو عينها حتى يكون هو هى وبالجملة فالكلام فى تعريفه بحيث يحصل حقيقة مسماه من حيث هو شخص وهذا لا يحصل إلا بالاشارة كما تقدم (قوله بالشخص الذى لا يحد) أى بوصفه الذى هو التشخص (قوله لمشاركته له) اى فى انه بلغ بواسطة المشخصات من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات حدا لا يمكن معه اشتراك بين كثيرين بحسب العقل حتى يحد بامر مشترك ومختص (قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن) قال السعد معنى قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن تعيينه قال بعض حواشيه بان اشتبه على السامع مدلوله من معلوماته ما هو فبالتعريف يتعين ولا يخفى أنه يؤيد ما تقدم للدوانى

من الكلام فخرج عن أن يسمى قرآنا بالمنزل عن محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا وبالاعجاز أى اظهار صدق النبى ﷺ فى دعواه الرسالة مجازا عن إظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين أنا عند ظن عبدى بى الخ وغيره والاقتصار على الاعجاز وان أنزل القرآن لغيره أيضا لانه المحتاج اليه فى التميز وقوله بسورة منه أى أى سورة كانت من جميع سوره حكاية لاقل ماوقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها

والاعجاز والسورة ولم يجعله لتميز الحقيقة لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا فانه لايعرفه إلا الافراد من العلماء فضلا عن كونه ذاتيا اوعرضيا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور فهذا التميز كما قال الناصر تميز فى التسمية لافى الحقيقة اه ومعناه ماذكرنا وسم حاول الاعتراض عليه بعد كلام طويل فذلكته أن تعبيره بالتميز فى التسمية غاية التعسف وياليت شعرى من المتعسف فانا لو سلمنا ذلك فالعبارات كثيرا مايتسامح فيها عند ظهور المعنى المراد فلايحتاج للاعتراض عليها بل ان ينبه على مافيها من المسامحة وليس من عادة المحققين الاتيان بنقول كثيرة وكلام طويل يفضى ذلك إلى أن العبارة فيها تسامح (قوله من الكلام) من فيه بيانية لما يحذف المضاف اى من بقية الكلام او ابتدائية فى محل الحال اى ليتميز عما ليس باسمه حالة كونه كائنا وناشئا من الكلام اه زكريا (قوله فخرج عن ان يسمى الخ) اشارة الى ان المراد اخراج ماذكر عن التسمية لاعن الحقيقة (قوله بالمنزل على محمد) ظاهره انه قيد واحد خرج به امور متعددة والذى أفاده ارباب الحواشي ان قوله المنزل خرج به الاحاديث غير الربانية لانها ليست لفظا منزلا اذ المنزل معناها والمعبر عنها النبى صلى الله عليه وسلم ولذلك جوزوا روايتها بالمعنى للعارف باساليب الكلام ولان منها ماهو باجتهاده صلى الله عليه وسلم بناء على القول بان له ان يجتهد وان قوله على محمد خرج به الكتب السماوية غير القرآن (قوله الاحاديث غير الربانية) اى التى ليست محكية عن الله وهى الاحاديث النبوية (قوله مثلا) زادها لادخال بقية الكتب والصحف (قوله مجازا عن اظهار عجز المرسل) اى الذى هو المعنى الحقيقى للاعجاز لغة وهو مجاز مرسل علاقته السببية وانما صرف عن معناه الحقيقى لان التنزيل لاظهار الصدق ومفاد كلام الشارح انه مجاز عن حقيقة وكلام غيره يفيد انه مجاز عن مجاز عن حقيقة لان الاعجاز فى الاصل اثبات العجز ثم نقل لاظهاره ثم لاظهار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله الاحاديث الربانية) بناء على انه انزل لفظها وقبل النازل المعنى والمعبر هو النبى صلى الله عليه وسلم وعليه فهى خارجة بقوله المنزل الخ (قوله لغيره) كالمواعظ والاحكام والتدبر للآيات (قوله لانه المحتاج اليه) اى لانه هو الذى يميزه عن غيره واما المواعظ والاحكام والتدبر فقد شاركه فيها الاحاديث وغيرها (قوله وقوله) مبتدأ خبره حكاية (قوله من جميع سوره) بناء على ما تقدم من ان المراد المعنى العلمى فلا يرد صدق التعريف على البعض (قوله الصادق بالكوثر) قال شيخ الاسلام الانسب ان يقول وهو الكوثر واجاب سم بان الاعجاز وقع بكل القرآن وبعشر سور وبسورة منه فالسورة اقل بالنسبة لكل القرآن والعشر وذلك الاقل صادق بسورة الكوثر ولم يقع الاعجاز بخصوصها بل بما يصدق بالسورة التى هى اعم منها والصادقة بها (قوله اقصر سورة) مجرور بدل من الكوثر ان قرا سورة بهاء التانيث ونعت ايضا ان قرا بهاء الضمير (قوله قدرها) اى فى عدد الايات فى عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها ليوافق قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات (قوله بخلاف مادونها) فيه انه تعالى قال فليأتوا بحديث مثله وهو صادق بالاية واجاب سم بانه كما يصدق بذلك يصدق بالكل وهو المراد على ان سياق الاية يفيد العموم اه ونقل زكريا عن البرماوى ان الاعجاز يقع بالايتين وبالاية لكن محله اذا اشتملت على مابه التعجيز لافى كثم نظر

وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعبد بتلاوته اى أبدا ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة قال عمر رضى الله عنه فاناقد قرأناها رواه الشافعى وغيره وللحاجة فى التمييز إلى اخراج ذلك زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الاحكام وهى لا تدخل الحدود (ومنه) أى من القرآن (البسملة أول كل سورة غير براءة على الصحيح)

(قوله وفائدته) أى فائدة حكاية أقل ما وقع به الاعجاز أى من فوائده ذلك وإلا فمنها التنصيص على ان القرآن اسم للكل دون ابعاضه (قوله كما قال) اى فى منع الموانع دفع ايهام الخ اى للاحتراز ولا للبيان فان القيود فى التعريف تكون لهذه الامور الثلاثة (قوله أى أبدا) انما زاد ذلك لان ما نسخت تلاوته تعبد به فيما مضى وأورد الناصر أنه لا يعلم التأبيد الا بوفاته صلى الله عليه وسلم فيلزم ان لا يسمى قرآنا فى حياته لجواز نسخه واجاب سم بان التعريف للقرآن بعد وفاته فلا يضر ان يذكر فيه قيود لم تكن فى زمانه فان التعاريف تعتبر فيها حال من القيت اليه او ان الابدية شرط لاستمرار القرآنية لا لثبوتها لان اصل الثبوت حاصل بنزوله (قوله ما نسخت تلاوته) أى بعد ان تعبد بها (قوله وللحاجة الخ) متعلق بقوله زاد (قوله وإن كان من الاحكام) لان التعبد هو الطلب الذى يتحقق بالايجاب والندب (قوله وهى لا تدخل الحدود) لان الحد لافادة التصور والحكم على الشىء فرع تصوره فلو توقف تصوره عليه لزم الدور ه وحاصل الجواب ان الحد كما يراد به تحصيل التصور قد يراد به تمييز تصور حاصل ليعلم انه المراد باللفظ من بين التصورات والمراد بتحديد القرآن تمييز مسماه عما عداه بحسب الوجود والشىء قد يميز بذكر حكمه لمن تصوره بامر شاركه فيه غيره والمراد هنا هذا فان تحديد القرآن باللفظ المنزل الخ حد له بما يميزه عما ليس بقرآن بالنسبة إلى من عرف الانزال والاعجاز مع بقية القيود ولم يعلم عين القرآن اه زكريا (قوله ومنه البسملة) عندنا معاشر الشافعية فهى آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قرأ مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعى وقال أحمد وأبو ثور انها آية من الفاتحة فقط ولم ينص أبو حنيفة فيه بشىء وانما قال يقرؤها المصلى ويسرها وقال يعلى سالت محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين قرآن فقلت فلم سره فلم يجبنى قال بعض الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فيها فان خطرها عظيم وقال الفنارى الكبير فى تفسير سورة الفاتحة لعل عدم اجابته لظهور وجهه فان أصل الحنفية الاخفاء فى الاذكار وقد قال جم غفير بانها ليست بقرآن فالاحتياط فى اخفائها اه قيل والاصح المقبول عند الحنفية انها آية فذة وليست جزأ من سورة انزلت للفصل والتبرك بالابتداء بها فلذلك أخرت عن الاستعاذة وكتبت بقلم الوحى وحبره وخطه فى الائمة بخلاف الاستعاذة (قوله على الصحيح) اى من الخلاف بين الائمة او من الخلاف عندنا لكن بتغليب فان البسملة أول الفاتحة قرآن عندنا بلا خلاف عندنا وهل هى فى اوائل بقية السور قرآن قطعا أو حكما لا قطعا وجهان الجمهور منهم كما حكاه الماوردى على الثانى ورجحه النووى فى شرح المهذب ومعنى الحكم هنا ان لها حكم القرآن فى ان الصلاة لا تصح إلا بها أول الفاتحة وانه لا يكون قارئا للسورة بكمالها إلا اذا ابتدأها بالبسملة مع تسليم أنها لم تثبت قرآنا بقاطع ونظير ذلك الحجر فانه من البيت حكما من حيث ان الطواف لا يصح إلا خارجه ولم يثبت انه منه بقاطع وظاهر كلام المتن والشرح الاول وهو انها أوائل السور قرآن قطعا لقول المصنف فيما بعد لا ما نقل آحاداً ولاقتصار الشارح فى الاستدلال هنا على ما يفيد القطع وهو اجماع الصحابة الخ وبكونها قرآنا حكما يندفع ما يقال ان القرآن لا بد فيه من التواتر فمن زاد فيه ما ليس منه يكفر ومن أنكر شيئا منه يكفر مع انه لا تكفير فى احد الطرفين ومحصل الجواب ان قرآنيتها حكمية لا قطعية ولذلك قال بعض ان المسئلة ظنية

(قول المصنف ومنه البسملة الخ) مذهب الشافعى رحمه الله انها من القرآن لما ذكره الشارح وجزء من الفاتحة لاحاديث كثيرة مذكورة فى التفسير الكبير وجزء أيضا من غيرها فى أصح قوليه بالقياس عليها إذ الفرق تحكم فدليل الشارح الذى ذكره انما يثبت انها جزء من القرآن وهو صادق بقول من يقول انها جزء من كل سورة وبقول من يقول انها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لانها آية من كل سورة فهى آية لا مائة وثلاث عشرة آية ولا محل لها بخصوصها وهو مذهب المتأخرين من الحنفية وانما ساق ذلك الدليل دون دليل الشافعى لانه المطابق لدعوى المتن وكان المصنف انما صنع ذلك لان الكلام فى البسملة من جهة ثبوتها بالتواتر أو الاجماع كما فى مختصر ابن الحاجب وغيره والتواتر أو الاجماع لا يثبت الا ذلك المقدار إذ لا يدفع مذهب متأخرى الحنفية كما هو ظاهر لان غايته انه تواتر نقلها كتابة فى المصحف ووقع الاجماع من الصحابة على أن ما بين الدفتين كلام الله وهو لا يفيد تواتر انها آية من كل سورة ولا انها كذلك موضع الاجماع وعما يدل على ما قلنا مقابلة قوله ومنه البسملة بقوله لا ما نقل آحادا فليتأمل (قول الشارح لانها مكتوبة كذلك الخ) ولو لم تكن من القرآن أصلا فى أوائل السور لم تثبت بخط المصحف كذلك لان العادة تقضى فى

مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها قاله العضد (قول الشارح ليست منه فى ذلك) أى

لانها مكتوبة كذلك بخط السور فى مصاحف الصحابة مع مبالغتهم فى أن لا يكتب فيها ماليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وغيره ليست منه فى ذلك وإنما هى فى الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله فى كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفى غيرها للفصل بين السور قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود وغيره وهى منه فى اثناء النمل إجماعا وليست منه اول براءة

لاقطعية إذ لم يقم دليل قطعى على أنها منه والظن لا يستفاد من التواتر بل يكفى فيه الآحاد إلا ان هذا يشكل بما سيأتى من نفى القرآنية عما نقل آحادا فالأحسن أن يجاب بأن توصية الصحابة ومبالغتهم فى تجريد المصحف عما ليس بقرآن عادة شرعية ثابتة بالتواتر منادية ان نقل التسمية فيه يدل على قرآنيتها وقد عارض هذه عادة مثلها وهى انها فى الشريعة شعار الفصل وعنوان التبرك بالابتداء بها فلمعارضة العادتين فى كلا الطرفين لم يكفر إحدى الطائفتين الاخرى وهذا معنى قول ابن الحاجب أن الشبهة الحاصلة من دليل كل طائفة قوية فى حق الاخرى واجاب سم بانها مستثناة منه لقوة الادلة الدالة على انها قرآن وليس بالقوى فالحق ما أفاده بعض الفضلاء من أن نقل البسملة بالتواتر لكن لا على الجزم بانها قرآن أو غير قرآن كيف والقراء كلهم على افتتاح السورة بالبسملة ويؤيده أيضا قول الشارح لانها مكتوبة الخ لكن لا يدل على هذا قرآنيتها لاحتمال الفصل الآتى وأما تعين قراءتها فى الفاتحة وبطلان صلاة التالى بتعمد تركها عند نافيها فلمعنى يخص الصلاة (قوله لانها مكتوبة الخ) دليل اقترانى من الشكل الاول ذكر الشارح صغراه وطوى الكبرى وذكر دليلها تقريره هكذا البسملة مكتوبة أول كل سورة بخط السور فى مصاحف الصحابة وكل ما هو كذلك فهو قران فالبسملة قرآن اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فقد ذكر دليلها بقوله أن الصحابة بالغوا الخ (قوله بخط السور) دفع بهذا ما يقال أن أسماء السور كذلك مكتوبة لان كتابتها بغير خط المصحف بل متميزة بخط آخر ومداد آخر (قوله فى مصاحف الصحابة) نسب اليهم باعتبار أن عثمان رضى الله عنه جمعهم عليه كما نسب اليه باعتبار أنه تسبب فى جمعه (قوله ان لا يكتب فيها ليس منه) اى بخط السور فحذف القيد من هذا لدلالة الاول عليه فلا يرد اسماء السور (قوله حتى النقط والشكل) بالرفع عطفا على ماليس منه وبالجر عطفا على ما المجرورة فى مما يتعلق وهو غاية فى المبالغة اى انتهت مبالغتهم إلى عدم كتابة ذلك وعدم كتابة آمين والاستعاذة أيضا مع كون كل منهما من سنن القراءة ثم ان تراجم السور وكذا النقط والشكل حدث بعد الصحابة ومما يدل لنا ايضا ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم (قوله وقال القاضى) هو مالكى المذهب فاستدلاله لتقوية مذهبه (قوله ليست منه فى ذلك) اى اول كل سورة غير براءة (قوله وإنما هى فى الفاتحة الخ) مردود بانه لو كان المقصود من كتابتها فى الفاتحة وفى غيرها ما ذكر لما ساغ كتابتها بخط السور ولمبالغة الصحابة فى تجريد القرآن عما عداه ولكتبت اول براءة وما ذكر فى الخبر لا حجة فيه لمن نفى كونها قرآنا بل قد احتج به من اثبته لان قوله حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم إن لم يكن ظاهرا فى نزولها قرآنا فمحتمل يتعين الحمل عليه بالقاطع وهو الاجماع على كتابتها بخط السور مع المبالغة فى تجريد القرآن عما عداه كما تقرر اه زكريا ويقويه ما ذكره الزمخشرى فى

ليست آية من القرآن أوائل السور وإنما افتتح بها للتبرك وذلك لانه لم يتواتر هذا الحكم وهو أنها من القرآن أول كل سورة فلا يكون قرآنا لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله فقطع بأنها ليست بقرآن كذا نقل عنهم قال العضد تواتر كونها من القرآن غير لازم بل اللازم تواترها فى المحل أى تواتر نقلها كتابة فى المصحف وتلاوة على الألسن فى ذلك المحل فذلك كاف وأيضا إن سلمنا أنها لم يتواتر كونها من القرآن أول كل سورة لكن لا نسلم أنها لم يتواتر كونها من القرآن ومثل هذا يقال فى الاجماع تدبر (قول الشارح وليست منه أول براءة) فى التفسير الكبير أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى أن سورة الأنفال وسورة التوبة سورة واحدة أم سورتان فقال بعضهم واحدة لنزولها فى القتال وقال بعضهم سورتان فلما ظهر الاختلاف فى هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على قول من يقول سورة واحدة كذا نقل عن بعضهم توجيها لترك بسملة براءة وفيه أنه يحتمل أن من يقول بانهما سورتان يقول أن البسملة ليست

كتاب

جزءامن القرآن اول براءة فلاتثبت هناك فلايلزم ان يكون عدم كتابتها للتنبيه على قول من يقول سورة واحدة الااذا كان من يقول انهما سورتان يقول بان البسملة جزء من براءة وكان هذا الموجه يرى ذلك فردعليه (٢٩٧) المصنف ولم يذكره الشارح مقابلا

لنزولها بالقتال الذى لاتناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لامانقل آحادا) قرآنا كايمانهما فى قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا ايمانهما فانه ليس من القرآن (على الاصح) لان القرآن لاعجازه الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة تتوفر الدواعى على نقله تواترا وقيل انه من القرآن حملا على انه كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقله ويكفى التواتر فيه (و) القراآت السبع

كشافه عن ابن عباس رضى الله عنهما من تركها أى البسملة فقد ترك مائة وأربعة عشرة آية من كتاب الله (قوله ومنه) اى من هذه العادة وذكر بتأويلها بالاعتياد (قوله وقال ابن عباس الخ) دليل لقوله للفصل وقد علمت ما فيه (قوله لايعرف الخ) فهذا يدل على انه أتى بها للفصل وهذا محتمل لكونها مما بعدها ولعدمه (قوله وليست منه أول براءة) المناسب ولم توجد لايهام عبارته انها وجدت أول براءة لكن ليست منها مع انها لم توجد قال سم ولم يقل اجماعا لعله لتردده فيه والا فقد نقل النووى فى المجموع الاجماع عليه ولايخفى ان نسبة الشارح للتردد فى مثله مما يقدح فى سعة اطلاعه والعجب انه كثيرا ماينسبه لسعة الاطلاع فى مواضع يخالف فيها الجم الغفير مع نسبة التردد اليه فيما هو غير خاف على غيره فضلا عنه فالاحسن الجواب بانه سكت عن ذكر الاجماع لظهوره ولاغناء ذكره قبله عنه (قوله والرفق) عطف مرادف والرحمة والرفق منافيان للقتال الذى تضمنت الامر به (قوله لامانقل آحادا) اى غير البسملة بناء على انها نقلت آحادا ليصح العطف بلا فان شرطه ان لايصدق احد متعاطفيها على الاخر قاله سم وفيه ماقد علمت (قوله تتوفر الدواعى) أى تتكثر وضمنه معنى تجمع فعداه بعلى (قوله تواترا) فلوكان مانقل آحادا قرآنا التواتر نقله (قوله ويكفى التواتر فيه) اى العصر الاول ويلزم عليه ان يكون قرآنا بالنسبة للعصر الاول غير قرآن بالنسبة الينا لانقطاع تواتره والكلام فى القرآن المستمرة قرآنيته فى جميع الاعصار والازمان ثم هذا كله بناء على اشتراط التواتر فى المنقول قرآنا وسياتى مافيه عند قوله ولاتجوز القراءة بالشاذ (قوله والقرآت السبع الخ) هذا الحكم مجمع عليه بين اهل السنة إلامن شذ من الحنفية كصاحب البديع فانه ذهب إلى انها مشهورة وذهب المعتزلة إلى انها آحاد غير متواترة والمراد فى التواتر عن قراءة الشيخ المخصوص بتمامها كنافع مثلا بل منها ماهو آحاد ومنها ماهو متواتر وليس المراد نفى التواتر من اصله وإلا لزم نفى التواتر عن القرآن كله والاجماع خلافه وهنا بحثان ءالاول ان الاسانيد إلى الائمة السبعة واسانيدهم إلى النبى صلى الله عليه وسلم على مافى كتب القراءة آحاد لاتبلغ عدد التواتر فمن ابن جاء التواتر واجيب بان انحصار الاسانيد المذكورة فى طائفة لايمنع مجىء القرآن عن غيرهم وانما نسبت القراءة إلى الائمة ومن ذكر فى اسانيدهم والاسانيد اليهم لتصديهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم فى طبقته مايبلغها عدد التواتر لان القرآن قد تلقاه من اهل كل بلد بقراءة امامهم الجم الغفير عن مثلهم وكذلك دائما مع تلقى الأمة لقراءة كل منهم بالقبول الثانى ان من القواعد انه لاتعارض بين قاطعين فلوكانت القراءة السبع متواترة لماتعارضت مع انه وقع فيها ذلك

للصحيح ايضا فى براءة لانه قول صدر من قائله توجيها للفصل وعدم كتابتها الاعلى انه قول له فلم يعتد به الشارح هذا غاية التوجيه هنا والله اعلم باسرار عباده ۰ فان قلت كل من الفريقين يدعى القطع بمدعاه لكن لم يكفر بعضهم بعضا ۰ قلت قوة شبهة كل عنده تمنع تكفيره لدلالتها على انه غير مكابر للحق ولاقاصد لانكار ماثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم قطعا قاله ابن الحاجب (قول المصنف لا مانقل آحادا) قد عرفت ان البسملة متواترة فصح التقابل واندفع مافى الحاشية وعلم من قوله لامانقل آحادا أن القرآن كله متواتر وانما احتاج للنص على تواتر القراآت لانها كما نقله الامام السيوطى فى الاتقان عن الزركشى غير القرآن وعبارته قال الزركشى فى البرهان القرآن والقراآت حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والاعجاز والقرآت اختلاف الفاظ الوحى المذكور فى الحروف اوكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما اه انتهى

المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابنى كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله عليه وسلم الينا أى نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم (قيل) يعنى قال ابن الحاجب (فيما ليس من قبيل الاداء) أى فما هو من قبيله بان كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك (كالمد) الذى زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين [1] فى نحو جاء وما أنزل وواوين فى نحو السوء وقالوا أنؤمن وياءين فى نحو جيء وفى أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التى هى خلاف الاصل من الفتح محضة او بين بين بان ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمزة) الذى هو خلاف الاصل من التحقيق نقلا نحو قد أفلح وإبدالا نحو يؤمنون وتسهيلا نحو أئنكم واسقاطا نحو جاء أجلهم (قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أى كما قال المصنف فى اداء الكلمة يعنى غير ماتقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو إياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبى شامة لم يتعرضوا لما قالاه والمصنف

وجوابه انا نمنع التعارض لان من قرأ باحدى القراءتين لاينكر الاخرى ولا يتأتى التعارض إلا لو نفى قراءة غيره وشهرته بروايته واعتناؤه بها لا يقتضى انه ينفى غيرها كارباب المذاهب (قوله المعروفة) اشارة إلى أن أل للعهد الذهنى (قوله يمتنع عادة) أى يحيل العقل بحسب العادة توافقهم على الكذب كان التوافق قصدا أو على سبيل الاتفاق (قوله فليس بمتواتر) لان الهيئة لايمكن ضبطها من قراءته صلى الله عليه وسلم وقول الكورانى ان كلام ابن الحاجب لاوجه له لان نقلة المدود هم نقلة القرآن ولو كان المد ونحوه غير متواتر لزم أن القرآن غير متواتر مردود بان المتواتر أصل المد والذى قال ابن الحاجب بعدم تواتره مايتحقق اللفظ بدونه وهو مازيد فى المد كما اشار لذلك الشارح بقوله الذى زيد الخ (قوله بنصف الخ) فيكون ثلاث حركات (قوله أو اثنين) فيكون ثمانية حركات (قوله التى هى خلاف الاصل) وأما أصل الامالة فمتواتر (قوله من الفتح) بيان للاصل وقوله نقلا الخ حال من التخفيف (قوله قال أبو شامة والالفاظ) بالجر عطف على قوله كالمد (قوله أى كما قال المصنف) أى فى منع الموانع (قوله يعنى غير ماتقدم) أى عن ابن الحاجب من الامثلة وسيظهر فى كلام الشارح وجه العناية (قوله كالفاظهم) أى تلفظهم ونطقهم فصحت الظرفية (قوله بزيادة) حال من الالفاظ والباء للملابسة (قوله على أقل التشديد) الذى هو متواتر (قوله هى مبالغة أو توسط) بيان للزيادة (قوله وغير ابن الحاجب الخ) فيه تنبيه على وجه ضعفه وانه قول لاسلف لهما فيه فقد قال ابن الجزرى فى أول النشر لانعلم أحدا تقدم ابن الحاجب فى ذلك وقد نص أئمة الاصول على تواتر ذلك كله كالقاضى أبى بكر فى كتابه الانتصار وغيره (قوله وافق) أى فى منع الموانع وهذا اشارة إلى أن المصنف انما ضعف كلام ابن الحاجب من حيث عموم مفهوم قوله ماليس من قبيل الاداء فانه يقتضى نفى تواتر كل ماهو من قبل الاداء مع ان بعضه متواتر عند المصنف اما جزما او ترددا (قوله الاول) هو المد والثانى الامالة والثالث التخفيف والرابع الألفاظ المختلف فيها بين القراء (قوله ومقصوده) مبتدا خبره قوله تلك الزيادة وقد يقال يغنى عن هذا العناية السابقة إلا ان يقال انه

شامل لقول أبى شامة الآتى فى الشرح (قول الشارح بان كان هيئة) خرج ماكان لفظا كالف مالك لانه لفظ قرآنى فهو متواتر (قول الشارح يتحقق بدونها) خرج اصل المد فهو متواتر (قوله لم يقل به كل من القراء) أى لم يقرأ به وإلا فهو متواتر لاينكره أحد (قوله وفيه نظر) هو كذلك فان كلام ابن الحاجب فى الزائد على الاصل كما أن كلام غيره فيه أيضا (قوله أمر لايضبطه السماع) بخلاف أصل المد فانه مضبوط بحركتين فمتى نقل لااشتباه فيه فان غايته أن يحمل على أصله اذا لم يعين أو عين مع الحكم على ناقله بالاشتباه (قوله بين المحضة والفتحة) لم يقل بين الكسرة والفتحة لان الغرض أن هذه إلى الفتحة اقرب بخلاف مابين الكسرة والفتحة فانها متوسطة وبه تعلم مافى قوله الآتى اى يكون القرب من الكسرة مساويا (قوله خلافا لما اشار اليه الكمال) الحق مع الكمال لان الاصل المتواتر هو الفتح وماخرج عنه فاما قريب منه وهو مابين او من الكسرة وهو المحضة تدبر

[1] (١) قوله قدر ألفين اى قدر اربع حركات لاصبع من اصابع اليد لأن الالف عندهم بحركتين وقيس اه كاتبه عفى عنه

وافق على عدم تواتر الاول وتردد فى تواتر الثانى وجزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال فى الرابع انه متواتر فيما يظهر ومقصوده بما نقله عن ابى شامة المتناول بظاهره ما قبله مع زيادة تلك الزيادة التى مثلها بما تقدم على ان ابا شامة لم يرد جميع الالفاظ اذ قال فى كتابه المرشد الوجيز ماشاع على ألسنة جماعة من متأخرى المقرئين وغيرهم من أن القراءات السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى انه نفيت نسبته اليهم فى بعض الطرق وذلك موجود فى كتب القراءات لاسيما كتب المغاربة والمشارقة فبينهما تباين فى مواضع كثيرة والحاصل انا لا نلتزم التواتر فى جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء أى بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وان حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم (ولا تجوز القراءة بالشاذ) اى ما نقل قرآنا آحاد إلا فى الصلاة ولا خارجها بناء على الاصح المتقدم انه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووى فى فتاويه (والصحيح انه ماوراء العشرة) اى السبعة السابقة وقراءات يعقوب وابى جعفر وخلف فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها (وفاقا للبغوى والشيخ الامام) والد المصنف لانها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه فى العربية

توطئة لقوله على انه الخ (قوله المتناول بظاهره) وإلا فقد قال فيما تقدم يعنى غير ما تقدم (قوله على أن الخ) استدراك على نقل المصنف عن ابى شامة ما تقدم بان فيه عموما وخصوصا فهو اعتراض من وجهين حيث نقل عنه ما يقتضى انه اراد جميع الالفاظ التى اتفقت الطرق على نقلها عن القراء والتى اختلفت وهو قائل بالثانى فقط وحيث خص كلامه بما هو من قبيل الاداء مع ان كلامه بظاهره شامل له ولغيره (قوله فى كتابه المرشد) هو المرشد اختصره شيخ الاسلام فى الوقف والابتداء (قوله فيما اتفقت) وان اختلف فيه كلام القراء فيما بينهم وكلام المصنف يشمله (قوله دون ما اختلفت فيه) كأن نقله بعضهم عن قارىء ونفاه بعضهم عنه (قوله فى بعض الطرق) هم رواة الرواة كرواة نافع وابن كثير مثلا (قوله والحاصل الخ) من كلام ابى شامة وآخره قوله بين القراء (قوله بالمعنى السابق) بان نفيت نسبته اليهم (قوله وهذا) اى ما اختلفت فيه الطرق (قوله يتناول ما ليس الخ) اى والمصنف خصه بما هو من قبيل الاداء فقد خصص فى موضع التعميم وعمم فى موضع التخصيص (قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى يمتنع قراءته مع اعتقاد قرآنيته بل بمجرد اعتقاد قرآنيته كذلك اما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للمنع منه إلا ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على مساق يدل على قرآنية الجميع (قوله اى ما نقل قرآنا آحادا) هذا يقتضى ان مناط الجواز التواتر فانه لا فرق فى المنقول آحادا بين ان يكون صحيح السند ذا وجه مستقيم فى العربية الخ وبين ان لا يكون كذلك وعلى هذا فكان اللائق بالشارح ان يقول فى ما سيأتى فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لانها متواترة بدل قوله لانها لا تخالف الخ فان المصنف صرح بتواتر الثلاث فى منع الموانع وقال أن القول بعدم تواترها فى غاية السقوط اه فقد خلط الشارح طريقة الاصوليين بطريقة القراء فى القراءة الشاذة افاده الكمال وسيأتى الاعتذار عن الشارح (قوله ان غير المعنى) أى ان زاد حرفا او نقصه كما فى الروضة واصلها وغيرهما قاله شيخ الاسلام وقيد سم الزيادة بتغيير المعنى قال وإلا فمجرد الزيادة لا تبطل وان لم ترد كما صرح به كلامهم فكيف اذا وردت (قوله عالما) اى بالحكم (قوله لانها لا تخالف رسم الخ) المراد به التعريف وهذا اشارة لضابط للقراء فى القراءة المعتمدة والقراءة الشاذة فكل قراءة اجتمعت فيها هذه الامور الثلاثة فهى معتمدة يجوز ان يقرأ بها سواء كانت متواترة ام لا وكل قراءة اختل فيها واحد منها فهى شاذة كما قال ابن الجزرى

(قول المصنف قال أبو شامة والالفاظ الخ) فيه أمور ه الاول انك قد عرفت أن (٢٩٩) كلام ابن الحاجب شامل للمتفق على نسبته لقارئه والمختلف فيه فلا وجه لتخصيصه بغير ما قال أبو شامة بناء على فهم المصنف وحينئذ لا حاجة لنقل كلام أبى شامة الثانى ان كلام أبى شامة ليس فيما اختلف فيه مطلقا بل فيما نفيت نسبته لمن نسب اليه فى بعض الطرق الثالث أن كلام أبى شامة عام لما كان من طريق الاداء ولما لم يكن منه وقد خصه المصنف بما كان من طريق الاداء إلا أن الحق ما صنعه المصنف فى هذا والالزم أن يقول أبو شامة بان بعض ألفاظ القرآن غير متواتر ولا يقول به الرابع أن عطف قول ابى شامة على أمثلة ابن الحاجب يقتضى أن أبا شامة شاركه فيها وزاد عليه بهذا وقد عرفت أن ليس له إلا ذلك فلا وجه لهذا العطف فتأمل (قول المصنف ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى مع اعتقاد كونه قرآنا بل اعتقاد ذلك لا يجوز أما مع عدم ذلك فلا يمتنع (قول الشارح أى ما نقل قرآنا آحادا) فمدار الجواز عند المصنف على التواتر وعدمه على عدمه كما أن عدم الشذوذ والشذوذ كذلك (قول المصنف) والصحيح انه ماوراء العشرة فالعشرة متواترة عند المصنف وقد صرح بتواتره فى منع الموانع وقال ان القول بعدم تواتره فى غاية السقوط (قول الشارح لانها لا تخالف رسم السبع)

وموافقة خط المصحف الامام ولا يضر في العزو الى البغوى عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من القراآت التسعة إذ له في كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ماوراء السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلف كما تقدم (اما اجراؤه مجرى) الاخبار (الاحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء

وحيث مايختل ركن اثبت * شذوذه لو انه في السبعة

وعلى هذا درج بعض الفقهاء ومنهم البغوى فانهم قسموا القراءة إلى متواترة وهي ماتواتر نقلها وصحيحة وهي ما اجتمع فيها الامور الثلاثة وشاذة وهي ماسواهما وجوزوا القراءة بالاولين وأما الاصوليون وبعض الفقهاء ومنهم النووى فلا يكتفون بذلك بل يشترطون التواتر فلا تجوز عندهم القراءة بما زاد على السبع بناء على انها غير متواترة هذا وقد استشكل الكمال ابن الهمام في تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية قائلا ان ارادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم وان ارادوا وجها ولو بتكلف شذوذ خروج عن الاصول فممكن في كل قراءة شاذة اه قال سم ويمكن ان يجاب باختيار الاول لكن إنما يتوقف على ذلك فيما لم يتواتر أما ما تواتر فتجوز به القراءة مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه صلى الله عليه وسلم فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك بخلاف غيره اه وفي الكشاف واما قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الاولاد وجر الشركاء على اضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف فشاذ قال والذى حمله على ذلك انه راى في بعض المصاحف شركايهم مكتوبا بالياء ولو قرا بجر الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب اه وهذا من جملة سقطاته فان القراءة سنة متبعة لا بطريق الراى والقياس وقد ذكرهنا كلاما رأينا تركه خيرا من ذكره سامحه الله تعالى (قوله وموافقة خط) ولو من بعض الطرق (قوله المصحف الامام) هو مصحف عثمان رضي الله عنه لانه امام المصاحف وقدوتها (قوله ولا يضر الخ) جواب عن اعتراض الزركشي ان الموجود اول تفسير البغوى ذكر أبي جعفر ويعقوب دون خلف مع التنبيه على ان ماخذ الجواب كلام المصنف في منع الموانع (قوله في كل حرف) المراد به الكلمة التي فيها القراءة (قوله فجعلت قراءة تخصه) فنظر المصنف إلى ذلك والبغوى لم يذكره نظرا إلى أنها لاتخرج عن قراءة غيره فلم تجعل قراءة مستقلة (قوله ماوراء السبعة) اى ما انفرد به واحد من الثلاثة عن السبعة اما ماوافق فيه غير واحد قطعا من السبعة فمتواتر (قوله فتكون الثلاث منه) أي من الشاذ وظاهر كلام الرافعي اعتماده لكن ائمة القراء على انكاره اشد انكار حتى لقد قال الشيخ أبو حيان لانعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع اه كمال (قوله وان حكى البغوى الاتفاق) أي فانه بحسب ماوصل اليه فلا يكون حجة على القائل بان الشاذ ماوراء السبعة (قوله مجرى) بالضم لانه من الرباعي ثم لما كانت هذه العبارة تقتضي انه ليس آحادا وانما اجرى مجراها مع انه آحاد بين الشارح المراد بقوله الاخبار الخ وقرينة هذا المحذوف اشعار لفظ الاحاد بها فان موصوفها المنقول وفي الغالب يكون خبرا (قوله فهو الصحيح) اى ولو قلنا الشاذ ماوراء السبعة فغاير الصحيح السابق والاحسن ان الضمير في قوله اما اجراؤه للشاذ مطلقا (قوله ولا يلزم من انتفاء الخ) نظر فيه الكوراني بمنع الحصر لجواز كونه مذهب الراوى وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلالهم بان الشافعي اوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لايفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه ورده سم بان الغرض انه منقول عن النبي ﷺ فهو مرفوع قطعا فكيف يصح مع ذلك تحرير كونه مذهب الراوى بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوى برفعه إلى النبي ﷺ كان في حكم المرفوع إذ

لانه لم ينقل عن البغوى والشيخ الامام إنما عللا بما قاله الشارح مع فهمه من قوله والصحيح الخ بعد بيان معنى الشاذ وهي طريقة الفقهاء وبعض الاصوليين في ضبط ماليس بمتواتر ولا شاذ والحاصل ان الاقسام عندهم ثلاثة متواتر وصحيح وشاذ وهذا هو الصحيح عندهم وعند المصنف متواتر فعلم ان موافقة المصنف لهما إنما هي في تجويز القراءة دون تعليله ولذلك قال الشارح فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها اشارة الى ان الموافقة إنما هي في التجويز فتأمل (قوله المصنف أما اجراؤه مجرى الاخبار الخ) سياتى ان خبر الواحد العدل يفيد العلم عند وجود القرائن الدالة على ذلك بل قال العضد لاحاجة إلى العدالة حيث كان المدار على القرائن (قول الشارح ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته الخ) اى لانه عدل مع قرائن افادت العلم القطعي بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما سياتي اشتراط ذلك في اخبار الآحاد فما بقي الا احتمال ان ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر بيانا لشيء فظنه الناقل قرآنا فاذا بطل كونه قرآنا تعين ان يكون خبرا

كذا يؤخذ من السعد هنا والعضد فيما سيأتي وتوفر الدواعي على نقله قرآنا تواترا انما يبطل كونه قرآنا لا خبرا

خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثانى وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة أيمانهما وانما لم يوجبوا التتابع فى صوم كفارة اليمين الذى هو احد قولى الشافعى بقراءة متتابعات قال المصنف كأنه لما صحح الدارقطنى اسناده عن عائشة رضى الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات (ولا يجوز ورود مالا معنى له

القرآنية مما لا مدخل للرأى فيها فمثل ذلك انما يحمل على الرفع والشافعى رضى الله عنه استدل بمجرد كونها قراءة شاذة فانه أطلق الاحتجاج بها فيما حكاه البويطى عنه وعليه جمهور أصحابه واما قوله وانما لم يوجب التتابع الخ فقد دفعه الشارح وبقى هنا بحث وهو أنه سيأتى فى كتاب السنة أن من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا وهذا يقتضى ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وتتوفر الدواعى على نقله تواترا فالقطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد فى الاحتجاج به وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يتواتر وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الاحاد اذا كانت مما تتوفر الدواعى على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احداهما وتبقى الاخرى واما بان توفر الدواعى على نقله تواترا انما يقتضى نقله تواترا فى الجملة وعدالة ناقليه تقتضى انه كان متواترا فى العصر الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه مالم يحتمل انه كان متواترا فى العصر الاول احتمالا له منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته وعن الثانى بان التواتر انما يشترط فى ثبوت قرآنيته قطعا لا فى ثبوتها فى الجملة ايضا فليتامل افاده سم (قوله انتفاء عموم خبريته) لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام (قوله والثانى) أى مقابل الصحيح ادعى امام الحرمين فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى وتبعه فيه ابو نصر القشيرى وابن السمعانى وغيرهما وقال النووى فى شرح مسلم أنه مذهب الشافعى قال لان ناقلها لم ينقلها الا على انها قرآن والقرآن لا يثبت الا بالتواتر واذا لم يثبت قرآنا لم يثبت خبرا اه كمال (قوله لانه انما نقل قرآنا) اى لا على انه خبر حتى لا يلزم من نفى القرآنية نفى الخبرية (قوله ولم يثبت) أى لعدم التواتر واذا لم تثبت قرآنيته فلا تثبت خبريته فلا يصح الاحتجاج به لعدم ثبوت الخبرية (قوله كأنه لما صحح الدارقطنى) انما اتى بالكانية لاحتمال ان النسخ للتلاوة دون الحكم (قوله فسقطت) أى نسخت تلاوة وحكما لانها سقطت دون نسخ لان الله تعالى تكفل بحفظه (قوله ولا يجوز ورود مالا معنى له) اى ولا يجوز القول بذلك لان الورود وعدمه ليس فى قدرتنا وقد ترجم هذه المسئلة فى المنهاج بقوله لا يخاطب الله بمهمل وهى أولى وان استلزمها كلام المصنف بجهة عمومه فان ورود مالا معنى له فى القرآن شامل لان يكون خطابا أو غيره ثم لا يخلو اما ان يراد بالمهمل اللفظ الذى لم يوضع لمعنى أصلا أو مالا يمكن فهمه لا سبيل الى الاول فان أحدا ممن يوثق به لم يقل بذلك فلا يصلح ان يكون محل النزاع كيف والقرآن العزيز فى اعلا طبقات البلاغة المشترط فيها فصاحة الكلام ووقوع ما يخل بالفصاحة فيه يخرجه عنها فكيف بالمهمل وأيضا لو تلفظ واحد منا فى خطابه بمهمل نسب الى الهذيان وعبث فكيف بالحضرة العلية وايضا لو فرض وقوعه فى القرآن للزم إلحام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يخاطب به مصاقع البلغاء وأعاظم الفصحاء الذين هم نقدة الكلام وحاكة برده وقد تطاطات رؤسهم عند سماعه ولم يجدوا فيه مغمزا من جهة البلاغة والفصاحة فلو وقع فيه لفظ مهمل لسارعوا الى المبادرة بالطعن فيه وأيضا التمثيل المورد بفواتح السور يأبى ان المراد به ذلك ولله در الكورانى والزركشى حيث قالا ان احدا لم يقل ان فى القرآن مالا معنى له وقال

(قول الشارح انتفاء عموم خبريته) أى خبريته اللازمة له كأنها لازمة للقرآن أيضا اذ كل يصدق عليه خبر أى منقول عن النبى صلى الله عليه وسلم (قول الشارح ولم تثبت قرآنيته) قال السعد فيه أن عدم ثبوت قرآنيته لا يقتضى عدم ثبوت خبريته لجواز أن يكون خبر المنقل خبرا واذا تأملت فيما حررناه التامل الصادق عرفت اندفاع جميع الشكوك التى عرضت فى هذا المقام للناظرين (قوله مالا معنى له أصلا) أى فيكون كلاما منتظما لا للافادة بل للابتلاء فلا معنى له حقيقة ولا تاويلا قاله السعد فى حاشية العضد أى لان القرآن انما نزل بيانا وهدى ولو كان له معنى غير بين لم يكن بيانا وهدى كذا فى بعض التفاسير وقد يؤيد ما قالوه ما قيل ان المشركين كانوا لا يستمعون للقرآن وقالوا لا تسمعوا لهذا القرآن فانزل الله هذه الفواتح ليتاملوا هل يأتى بعدها ما بينها فاذا تأملوا فيه عرفوا اعجازه فآمنوا وهذه فائدة أى فائدة والحق ان الله متعال عن ذلك اذ خلوه عن المعنى مخل بالبلاغة والفصاحة اللذين هما وجه الاعجاز والبيان والهدى ثابتان له وان لم تفهم هذه الفواتح اذ البيان والهدى بالكل لان لهذه الفواتح دخلا فى الاعجاز وما قيل فى التأييد موجود مع كونه له معنى لا تفهمه

فى الكتاب والسنة خلافا للحشوية) فى تجويزهم وروده ذلك فى الكتاب قالوا لوجوده فيه كالحروف المقطعة أوائل السور وفى السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بان الحروف اسماء للسور

الآمدى وكفى به حجة لا يتصور اشتمال القرآن الكريم على مالا معنى له اصلا ولا إلى الثانى فانه واقع اتفاقا كما فى فواتح السور والآيات المتشابهات . لا يقال أن الكلام فى الجواز العقلى ولا يلزمه الوقوع لانا نقول الاقدام على تجويز مثله تجاسر غير لائق فانه نقص والنقص فى حقه سبحانه محال على ان النزاع انجر آخرا إلى الوقوع بالفعل يدل لذلك قول الشارح قالوا لوجوده الخ وقد يقال باختيار الثانى وان المعنى بالمهمل مالا يمكن فهمه بحسب مراده تعالى وإن أمكن فهمه على وجه صحيح يدل لذلك قول البيضاوى فى منهاجه ان اللفظ الخالى عن البيان بالنسبة إلى معنى هو خلاف الظاهر مهمل اه وقد استدلت الحشوية أيضا بآية وما يعلم تأويله إلا الله بالوقف فقالوا الكون المتشابه غير معلوم لنا فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهمل نقله الخجندى ومعلوم أن فواتح السور والايات المتشابهات وان فهم لها معنى صحيح إلا انه غير مقطوع بانه مراد قائله تعالى ولذلك سلك كثير من المفسرين هذا حيث قالوا فى الفواتح الله اعلم بمراده ولما رأى الحشوية ان مثله غير مفهوم ومنه مراد قائله نفوا المعنى عنه اصلا وقالوا أنه لا معنى له بمعنى انه غير موضوع بل بمعنى ماذكرناه هذا مافى وسعى من توجيه هذا الكلام الذى اضطربت فيه الافهام ولم ار لاحد ممن كتب ههنا كلاما شافيا والشيخ ابن قاسم رحمه الله تعالى بعد ان سحب ذيل القول واكثر النقول وارتكب التاويلات انفصل على ان لا طائل من تطويله فى هذا المحل (قوله والسنة) لا يخفى ان ترجمة المسئلة بلا يخاطب الله بمهمل وبهل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيئا وغير ذلك من عباراتهم يفيدان محل الخلاف الكتاب العزيز دون السنة والشارح اخذه من قول المحصول وحكم الرسول فى الامتناع كحكمه تعالى قال الاصفهانى فى شرحه لا اعلم احدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشئ نقصا فى حق الله تعالى أن يكون نقصا فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم فان السهو والنسيان جائزان فى حق الانبياء اه ويؤيده ان وقوع مثله فى السنة ليس بابعد من امور جوزت فى حقه صلى الله عليه وسلم غير قادحة فى العصمة وحينئذ فلا يتجه ذكر السنة وجعلها من محل الخلاف أيضا (قوله كالحروف المقطعة) أى كأسمائها فان الموجود هو الاسماء قال فى الكشاف الالفاظ التى يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التى منها ركبت الكلم فقولك ضاد إسم مسمى به ضه من ضرب إذا تهجيته وقد روعيت فى هذه التسمية لطيفة وهى ان المسميات لما كانت الفاظا كأساميها وهى حروف وجدان والاسامى عدد حروفها مرتو إلى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا فى التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها سوى الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون إلا ساكنا وهى اسماء معربة وانما سكنت سكون زيد وعمرو وغيرهما من الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد مقتضيه وموجبه والدليل على ان سكونها وقف وليس ببناء انها لو بنيت لحذى بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم تقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين ساكنين اه واورد الناصر ان فى التمثيل بها لما لا معنى له شيء اذ المراد منها الحروف التى هى معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه واقول هذا الايراد لا معنى له فانه ليس الكلام فى المعانى التى وضعت لها اذ لا يرتاب احد فى ذلك فليس هذا محل الخلاف بل المراد المعانى المرادة منها ولذلك اختلف فى بيانها المفسرون فقوله اذ المراد منها الخ غير مستقيم بل هى دالة عليها ولكنها غير مرادة منها وفرق بين مادل عليه اللفظ وبين ما يراد منه والعجب من سم كيف سلم له الايراد واعتذر عن الشارح بانه ناقل لعبارة الحشوية ثم اجاب بما لا مساس له بالمقام (قوله وفى السنة بالقياس الخ) قد علمت انه قياس مع الفارق فلا يتم (قوله أسماء للسور) فيه ان جعلها

(قول الشارح وأجيب بان الحروف الخ) لهم أن هذا الاحتمال لا مرجح له على غيره (قوله وفى التمثيل بها الخ) فيه أن المراد بالمعنى ماهو المراد منها لا المعنى الموضوعة له إذ لا يرتاب فيه أحد وحينئذ لا حاجة لجواب سم

كطهويس وسموا حشوية من قول الحسن البصرى لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون فى حلقته امامه ردا وهؤلاء إلى حشى الحلقة أى جانبها (ولا) يجوز أن يرد فى الكتاب والسنة (مايعنى به غير ظاهره إلا بدليل)

أسماء للسور ويلزم عليه اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم جزء للمسمى والجزء لايغاير كله ولايغاير جميع أجزائه وكون الاسم متحدا مع المسمى باطل لان الشىء لايكون علامة موضوعة لنفسه وأيضا يلزم تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة والحال ان الجزء متقدم فيلزم توقف الشىء على نفسه لتوقفه على مايتوقف عليه وهو دور وأجيب عن الاول بمنع مبناه وهى المقدمة القائلة ان الجزء لايغاير الكل بل يغايره كما بين فى محله ولئن سلمنا قلنا المسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد وعن الثانى بان الجزء متقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه إسما فلا دور (فائدة) قال ابن القيم فى بدائع الفوائد الم مشتمل على الهمزة من اول المخارج من الصدر واللام من وسطها وهى اشد الحروف اعتمادا على اللسان والميم من اخر الحروف مخرجا وهو الشفة فاشتملت على البداية والوسط والنهاية وكل سورة افتتحت بها فهى مشتملة على بدء الخلق ونهايته من المبدا والمعاد وعلى الوسط من التشريع والاوامر والنواهى فتاملها وأمل الحروف المفردة فانها سورة مبنية عليها ونحو ق إذ ذكر فيها الخلق وتكرير القول ومراجعته والقرب وتلقى الملك والقرين والالقاء فى جهنم إلى غير ذلك ومعانيها مناسبة لشدة القاف وجهرها وعلوها وانفتاحها وص ذكر فيها الخصومات مع النبى ﷺ والاختصام عند داود عليه السلام فاذا تاملت علمت انه يليق بكل سورة مابدئت به وهو من الاسرار واستدلوا (١) ايضا بقوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين فان ذلك مهمل لاموضوع له قلنا لانسلم انه مهمل كيف ولكل من المفردات معنى وضع له اللفظ غير ان الراس ههنا مستعمل فى غير ماوضع له لكونه موضوعا للراس الحقيقى وههنا استعمل فى امر وهمى كانياب الاغوال وأظفار المنية فهو مجاز لامهمل (قوله ردوا هؤلاء الخ) لان الكلام الساقط يشق على النفس سماعه (قوله إلى حشا) فعلى هذا حشوية بفتح الشين وتسكن ايضا نسبة للحشو لانهم جوزوا وقوعه فى القران بالوجهين ضبطه الزركشى والبرماوى خلاف قول ابن الصلاح ان الفتح غلط (قوله إلا بدليل) فى المنهاج وشرحه لايعنى الله تعالى من كلامه معنى يكون خلاف الظاهر من غير بيان اى نصب قرينة تدل عليه اه ويعلم منه ان المراد الدليل من قبل المتكلم وهو بمعنى نصب القرينة وتفسير الشارح الدليل بالمخصص يفيد ذلك ايضا فسقط مافى سم أنه إن أراد دليلا قرآنيا بان يوجد فى القرآن مايعين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم إطراد ذلك فان القرآن كثير امايبين بالسنة والاجماع دون القرآن وإن أراد أعم من الدليل القرآنى ورد عليه ان دليل المرجئة على معتقدهم ان المعصية لاتضر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالايات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك إلا بدليل فكيف يصح مادل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح بقوله فى تجويزهم ورود ذلك من غير دليل * فان قيل تختار الشق الثانى من الترديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح * قلنا إن اريد اعتباره وصحته بحسب نفس الامر فهذا لايلزم تحققه لغير المرجئة أيضا فى كثير من المواضع لاحتمال الخطأ وإن أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق فى حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وإن اريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لاوجه له اه اه فان الشق الثانى من الترديد باطل إذ هو مبنى على زعم ان المراد دليل من المخاطب ولايتوهم احد ذلك بل المراد دليل القائل وهو الرب جل وعلا فان هذه المسئلة والتى قبلها متعلقتان بالخطاب ومحصلهما هل يجوز عقلا ان يخاطبنا الرب بمهمل او بلفظ عنى به خلاف ظاهره ولا ارتباط الثانية

(قول المصنف إلا بدليل) أى شىء يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب بأن يكون مشتملا على وجه الدلالة وما تمسك به المرجئة فى دعواهم ليس كذلك فانهم قالوا إن اللائق بالكرم تخصيص آيات الوعيد بالكافر وهذا كما ترى خال عن وجه الدلالة فما قيل انهم لم يدعوا ذلك إلا بدليل ولو عقلى والناصب لذلك الدليل الذى استدلوا به هو الله سبحانه بناء على زعمهم دلالته ولو فاسدا فى نفس الامر فلم يخالفوا مافى المتن ليس بشىء وبعض الناظرين لم يعرف وجه هذا القيل فقال ماقال

---

(١) اى الحشوية على جواز وقوع مالا معنى له فى الكتاب وقوله ايضا اى كما استدلوا بالحروف المقطعة اوائل السور اه كاتبه

يبين المراد كما فى العام المخصوص بمتأخر (خلافا للمرجئة) فى تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة فى عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم أن المعصية لاتضر مع الايمان وسموا مرجئة لارجائهم أى تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وبقاء المجمل) فى الكتاب والسنة بناء على الاصح الاتى من وقوعهم فيهما (غير مبين) أى على احالة بان لم يتضح المراد منه إلى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها لا لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته

بالاولى ذكرت عقبها فى كتبهم وليت شعرى كيف خفى على الشيخ مثل هذا بعد قول المنهاج وشرحه أى نصب قرينة وهل تكون القرينة إلا من المتكلم إلا انه بقى الاشكال فى الشق الاول فيجاب بان الاجماع له مستند من الكتاب أو السنة والسنة كالشرح للكتاب فرجع الدليل فيه إلى الكتاب وأما التخصيص بالعقل فانه لظهوره كان مغنيا عن نصب القرينة ومثله واقع فى كلام البلغاء من الاكتفاء كثيرا بالقرائن الحالية وفى القرآن من الحذف والاضمار والتقديم والتأخير والمجاز كثير معتمد فيه على فهم المخاطبين باساليب الكلام (قوله يبين المراد منه) اى ولو بحسب الظهور فان الادلة المبينة لايلزم ان تفيد المراد قطعا وينبغى ان يراد بالدليل مايشمل العقل لانه صارف للمتشابه عن ظاهره كما ان المراد به أعم مما يبين المراد ومن الصارف عن الظاهر فيشمل مذهبى السلف والخلف فى المتشابه (قوله بمتاخر) اقتصار على ماهو الشان الغالب وإلا فكذلك إذا تقدم أو قارن (قوله المراد بالآية الخ) قال الجاربردى فى شرح المنهاج هم ذهبوا إلى ان آيات الوعد والوعيد للترغيب فى الاحسان والشفقة والترهيب من الملاهى والظلم كى لايختل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب اه فيفهم منه أن الارجاء وقع فى آيات الوعد والوعيد لا الوعيد فقط كما يوهمه اقتصار الشارح عليها (قوله لتاخيرهم اياها) اى الايات عن اعتبار معناها الصرفها عن ظاهرها ويحتمل ان الضمير للمعصية أو تأخير ضررها عن الاعتبار فرجئة بالهمز من أرجأ بمعنى أخر أو لانهم يعطون الرجاء بقولهم المذكور فعلى هذا يقال مرجية بفتح الراء وتشديد الجيم كمقدمة فان بعض العرب يقول أرجيت وأخطيت وتوضيت قاله فى الصحاح ولايخفى انه يلزم على ماذكروه ارتفاع الوثوق بخبره تعالى إذ لا كلام إلا ويحتمل خلاف ظاهره (قوله وفى بقاء المجمل) قال فى البرهان فان قيل قد بقى فى كتاب الله تعالى مجمل * قلنا اضطرب العلماء فيه فمنع مانعون هذا واستروحوا إلى قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وايضا لوساغ اشتمال القرآن على مجملات لتطرق إلى القرآن العزيز وجوه من المطاعن وقال قائلون لايمتنع اشتمال القرآن على مجملات لايعلم معناها الا الله والمختار عندنا ان كل ماثبت التكليف فى العمل به يستحيل استمرار الاجمال فيه فان ذلك يجر الى تكليف المحال ومالايتعلق باحكام التكليف فلايبعد استمرار الاجمال فيه واستئثار الله تعالى اسرفيه وليس فى العقل مايحيل ذلك ولم يرد الشرع بما يناقضه اه (قوله على اجماله) قال الناصر البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود فى الزمان الثانى ومتعلقه فى قوله وفى بقاء المجمل غير مبين هو فى الحقيقة غير مبين وهو عدمى فلابد من تأويله بوجودى كما ذكره الشارح اه اقول محصل ماذكره ان البقاء معنى وجودى لكونه عبارة عن وجود الشىء فى الزمن الثانى على ماهو التحقيق وغير مبين حال من المجمل العامل فيه البقاء والحال قيد فى عاملها وهو عدمى لكون النفى مأخوذا فى مفهومه وأنت خبير بأن المحققين على ان البقاء أمر اعتبارى ولئن سلمنا انه وجودى نقول لامانع من تقييد الوجودى بالعدمى فهذه الحال فى معنى الحال المؤكدة فلا حاجة إلى هذا التهويل ولا لما سلكه سم من التطويل (قوله أحدها لا) أى مطلقا كلفنا بمعرفته أولا كالقرء فى الاول واليد فى الثانى وأورد عليه المتشابه فانه مجمل مع انه غير مبين وقد يجاب بان هذا القائل يقول انه مبين للراسخين فى العلم (قوله لان الله تعالى أكمل الدين الخ) فيه أن الدليل لايطابق المدعى لصدق هذا

لقوله اليوم أكملت لكم دينكم ثانيها نعم قال تعالى فى متشابه الكتاب وما يعلم تأويله إلا الله إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت فى الكتاب ثبت فى السنة لعدم القائل بالفرق بينهما (ثالثها الأصح لا يبقى) المجمل (المكلف بمعرفته) غير مبين للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف على أن صواب العبارة بالعمل به

بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له والآية المستدل بها تفيد أن الاكمال فى ذلك اليوم حصل ووقت نزولها سابق على الوفاة وقد بينت احكام كثيرة بعد هذا اليوم والجواب بان المراد باكمال الدين فى ذلك اليوم استيعاب أصوله وما بين بعد نزول الآية من فروع تلك الأصول يدل لذلك قول القاضى فى التفسير اليوم أكملت لكم دينكم بالنصر والاظهار على الاديان كلها او بالتنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد (قوله إذ الوقف هنا) أى على لفظ الجلالة فيكون والراسخون مستأنفاً ووجه بأنه لو لم يوقف عليه لكان والراسخون عطفاً على لفظ الجلالة فيكون يقولون آمنا حالا أى قائلين ذلك ثم لا جائز ان يكون حالا من مجموع المتعاطفين فيلزم كونه سبحانه قائلا ذلك ايضا وهو باطل او حال من المعطوف ولا يصح لمخالفته قاعدة العربية وأجيب بجواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا لبس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اى حالة كون يعقوب نافلة لظهور ان النافلة اى ولد الولد لابراهيم عليهم السلام إنما هو يعقوب دون إسحق قال الخجندى والوقف على الله هو المنقول عن ابن عباس ويؤكده قراءة ابن مسعود ان تاويله إلا عند الله وما فى مصحف ابى ويقول الراسخون فى العلم وهو المروى عن طاوس عن ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضى الله عنها من رسوخهم أن آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله وماروى عن عمر بن عبد العزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به (قوله كما عليه جمهور العلماء) والمقابل يقول أن الراسخين يعلمونه أيضاً بناء على عطف والراسخون على لفظ الجلالة والذى اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علم تفصيله ذاتاً وزماناً من غير واسطة أصلا فلا ينافيه علم بعض الأنبياء والأولياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة أو إلهام من الله تعالى وللمخالف أن يقول لا حاجة إلى ذلك التأويل ولا يلزم اللغو والعبث على تقدير الخطاب بما لا يفهم لجواز كون بعض القرآن لا للافهام بل للتنبيه على اختصاص بعض الاسرار بعلمه تعالى على ان فيه فائدة وهى الثواب فى تلاوته وابتلاء الراسخين بمنعهم عن التفكر فيما يوصلهم إلى مبلغهم من العلم كما تبتلى الجهلة بتحصيله ولكل وجهة (قوله لعدم القائل بالفرق) قال ابن يعقوب فيه ان نفى القائل بالفرق لا يقتضى ثبوت القائل بالتساوى وعلى تسليمه يطالب بالدليل وقياس أن لا فارق لا يسلم نعم احتمال الوقوع بين على تقدير تسليم احتمال الوقوع فى الكتاب (قوله حذراً من التكليف بما لا يطاق) فيه أن التكليف به جائز وواقع عند المصنف كما تقدم وهذا منه لان كلا من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن الاتيان به مستحيل عادة وهو مقدور فى الظاهر وليس من قبيل التكليف المحال كتكليف الغافل إذ المكلف هنا ليس بغافل لانه يدرى ولكن لا يقدر وذاك لا يدرى هذا محصل ما فى سم واقول لا ورود لهذا السؤال أصلا لأن المصنف بصدد نقل الأقوال فالتصحيح لغيره ولا يرد السؤال إلا لو كان هو المصحح وليس فى كلامه ما يدل عليه والقائل بهذا يمنع التكليف بما لا يطاق إذ المسئلة خلافية والمحققون على المنع وقد تقدم فيما نقلناه عن البرهان ما يؤيد ما قلنا حيث قال والمختار عندنا الخ وذكر التفصيل الذى قاله الشارح وطريقة صاحب البرهان امتناع التكليف بالمحال كما تقدم نقله عنه (قوله على ان صواب العبارة) استدراك على ما يتوهم من استقامة عبارة المصنف وأجيب بأن ما عبر به أحسن فان المراد ما كلف بمعرفته سواء كان ليعمل به او يعلم بخلاف التعبير بالعمل فانه قاصر فان اريد به ما يشمل

(قول الشارح وإذا ثبت فى الكتاب ثبت فى السنة) هذا إنما يفيد الجواز والمدعى الوقوع (قول الشارح حذراً من التكليف بما لا يطاق) وهو غير جائز عند قائل هذا القول ولا دخل للمصنف فيه فان كان هو الأصح عنده فلعلة أخرى (قوله بل هما شرط) مراده بالسبب ما يتوقف عليه (قوله لكنه قاصر) فيه انا لا نقطع النظر عما قبل العلاوة فتأمل

كما فى البرهان وفى بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف إذ وقع له من غير تأمل (والحق) كما اختاره الامام الرازى وغيره (ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر اوغيره) من المشاهدة كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن الينا تواترا فاندفع توجيه من اطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها ﴿المنطوق والمفهوم﴾ اى هذا مبحثهما (المنطوق ما) اى معنى (دل عليه اللفظ

العمل القلبى كان مساويا لعبارة المصنف (قوله كما فى البرهان) أقول عندى نسخة عتيقة صحيحة منه المذكور فيها العمل وقد نقلت عبارته سابقا (قوله والحق) اى من ثلاثة اقوال ثانيها ان الادلة النقلية تفيد اليقين مطلقا وثالثها لا تفيده مطلقا كما أشار اليه بقوله فاندفع توجيه من أطلق أنها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها اى لان إفادتها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ وبارادة معانيها منها والعلم بالوضع يتوقف على نقل العربية لغة ونحوا وصرفا وهذه الثلاثة إنما تثبت بالآحاد لأن مرجعها إلى أشعار العرب التى يرويها عنهم الاحاد كالاصمعى والخليل وسيبويه وذلك محتمل للخطا والكذب والعلم بارادة تلك المعانى يتوقف على عدم نقل الألفاظ عن معانيها وعدم الاشتراك والتخصيص والمجاز والفسخ والاضمار والتقديم والتأخير ومع هذه الاحتمالات او بعضها لا يحصل العلم بالامرين ومع حصوله لا بد فى إفادة النقلية اليقين من العلم بعدم المعارض العقلى المحوج إلى تأويل النقل لكونه أصلا له فى الحكم لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف عليه صحة النقل ليس إلا العقل فهو اصل النقل فلا دلالة تفيد اليقين وتقرير الجواب ظاهر من كلام الشارح على أنا لا نسلم أن اللغة والنحو والصرف إنما ثبتت بالاحاد كما لا يخفى على من له تامل ولا نسلم ايضا ان إفادة النقلية اليقين تتوقف على العلم بعدم المعارض قال السعد التفتازانى فى شرح المقاصد الحق أنها تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين يتوقف على العلم بعدمه أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه اه زكريا (قوله بانضمام تواتر) اى فى حق غير الصحابة وقوله اى غيره اى فى حق الصحابة كمواظبته ﷺ عليها حال الصحة والمرض وحثه عليها حثا شديدا ثم المراد تواتر القرائن وغيره مشاهدتها وليس المراد أن التواتر أو غيره هو القرينة فاندفع قول الناصر ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن الينا تواترا يبين أن التواتر والمشاهدة متعلقتان بالقرائن لا أنفسها قوله كما فى ادلة اى كافادة اليقين فى ادلة (قوله علموا معانيها المرادة بالقرائن) اى مع عدم المعارض العقلى لصدق القائل اذ علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور فاندفع قول الناصر الاتى (قوله فاندفع توجيه الخ) الظاهر ان هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الأوضح أن يقول فاندفع اطلاق توجيه من أطلق لأن المندفع اطلاق التوجيه لا بنفس التوجيه على الاطلاق (قوله بانتفاء العلم الخ) اى فيؤدى الى الاحتمال ولا يقين معه وحاصل الدفع أن اليقين بما انضم اليها من تواتر أو مشاهدة قال الناصر هذا القائل ضم الى هذا فى التوجيه انه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى فلا بد فى دفعه مع ما ذكر من قول والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاد والسيد اه وقد علمت اندفاعه مما سبق (قوله أى هذا مبحثهما) اشارة الى ان اصل الكلام هذا مبحث المنطوق والمفهوم فحذف المبتدا ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه (قوله والمنطوق) أى المنطوق به واطلاقه على المعنى حقيقة اصطلاحية وإلا فالمعنى لا ينطق به وانما ينطق باللفظ (قوله ما اى معنى الخ) اوقع ما على معنى ولم يجعلها مصدرية كالعضد لان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول دون الدلالة والعضد رحمه الله تعالى جعلها مصدرية ليوافق كلام ابن الحاجب

(قول المصنف بانضمام تواتر) أى بالنسبة لنا بأن نقل لنا تواترا أن الصحابة رضى الله عنهم شاهدوا تلك القرائن وقوله أو غيره أى بالنسبة للصحابة رضى الله عنهم والله سبحانه وتعالى اعلم (قول المصنف ما دل عليه اللفظ

فى محل النطق) اعلم ان ابن الحاجب جعل المنطوق والمفهوم اقساما للدلالة وقال المنطوق دلالة اللفظ على معنى فى محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكما للمذكور والمفهوم دلالته على معنى لا فى محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكما لغير المذكور ثم قسم المنطوق وهو تلك الدلالة إلى صريح وغير صريح فالصريح دلالة اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير الصريح دلالته على مالم يوضع له بل يدل عليه بالالتزام وهو دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلى على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح وعلى هذا فالمنطوق خاص بالحكم دون الذوات وقال الآمدى بعد ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التى جعلها ابن الحاجب أقساما لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم اما المنطوق فقد قال بعضهم هو مافهم من اللفظ فى محل النطق وليس بصحيح (٣٠٧) فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال لشىء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب أن يقال المنطوق مافهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق انتهى قال العلامة التفتازانى جعل المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة يحوج إلى تكلف عظيم فى تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة فى كونهما من أقسام المدلول كما فى كلام الامدى فالمصنف رحمه الله تابع القوم فى ذلك لعدم التكلف مع قصور عبارة ابن الحاجب عن تناول مدلول نحو زيد مما هو ذات لا حكم مع تصريح امام الحرمين وغيره بأن النص والظاهر من أقسام المنطوق ولا خفاء فى أن نحو زيد والأسد من جملة النص والظاهر إلا أنه أبدل مافهم من اللفظ بما يدل عليه إشارة للرد على ابن الحاجب بأن المنطوق مدلول لا دلالة واشارة إلى اندفاع اعتراض الامدى فإن مادل عليه اللفظ فى محل النطق معناه ان الدلالة على ذلك المدلول ثابتة فى اللفظ الذى هو محل النطق اى المنطوق به بمعنى انها ناشئة من وضعه لا من خارج بخلاف دلالة الاقتضاء والاشارة فانها ليست ناشئة من وضع اللفظ بل من توقف صحة المنطوق على المقتضى أو لزوم المعنى للمدلول وهذا المعنى لا يفيده قولهم مافهم من اللفظ فى محل النطق فان الفهم منه قد يكون بواسطة اللزوم العقلى او الشرعى ثم ان هذا المنطوق بالمعنى الذى اراده المصنف لا يكون إلا صريحا واما المدلول اقتضاء او اشارة فليس من المنطوق عند احد اما ابن الحاجب فان المنطوق عنده الدلالة لا المدلول واما المصنف والقوم فليس من المنطوق عندهم لان الدلالة عليه ليست فى محل النطق وإنما هو عند المصنف من توابع المنطوق فالمدلولات عنده ثلاثة منطوق وتوابعه ومفهوم وقد صرح بتثليث الاقسام الامدى وبعض شروح المنهاج فان قلت ما الفرق بين المفهوم وتوابع المنطوق قلت المفهوم بقصد التنبيه بالمنطوق عليه اما

فى محل النطق) حكما كان كما مثله فى شرح المختصر كغيره بتحريم التأفيف أى للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما اف

فانه قسم الدلالة إلى منطوق ومفهوم وصنيع الشارح أحسن لقول التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى انه محوج إلى تكلف عظيم فى تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة فى كونهما من أقسام المدلول اه ثم ان المراد بالمعنى مايشمل الذات لقوله فيما يأتى كزيد الخ وسيأتى مايتعلق به (قوله فى محل النطق) متعلق بمحذوف حال من ضمير عليه والنطق هو التلفظ ومحله هو اللفظ اى معنى دل عليه اللفظ حالة كونه مستقرا فى محل النطق أى التلفظ باسمه كالتأفيف وكالنساء فى تمكث احداهن الخ سواء كان ذلك المعنى المدلول عليه مذكورا ويسمى منطوقا صريحا او غير مذكور ويسمى غير صريح فدلالة لاتقل لهما اف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لاتصلى على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح قال العضد فالمنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق أى يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا اه هذا خلاصة مافى الناصر موضحا ولا يخفى انه لو لم يات بعبارة العضد لكان حله موافقا لطريقة المصنف من تعميم المدلول للحكم وغيره كما افصح به الشارح بقوله حكما كان أو غير حكم ففى ذكر عبارة العضد تخصيص لكلام المصنف وقصر للمعنى على الحكم الموافق لطريقة ابن الحاجب والعضد بصدد شرح كلامه فيلزمه موافقته دون المصنف فلو انه حذف الاستشهاد بكلام العضد لكان حله موافقا للتقسيم المذكور والشيخ سم أورد الاعتراض المذكور جاعلا منشأه ان الحالية بالمعنى المذكور تستدعى ان يكون المنطوق امرا حاصلا فى شىء نطق باسمه فلابد من أمرين أحدهما فى الاخر الذى له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هنا مدلول لان غير ذينك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ إلا هما اه وهو محض تطويل مبناه تخيل غير صحيح لانه اما ان يراد بالنطق فى قوله فى محل النطق المعنى المصدرى وهو التلفظ او الحاصل بالمصدر وهو اللفظ فعلى الاول يصير المعنى حالة كون ذلك المدلول ثابتا فى التلفظ وثبوته فيه هو ثبوت داله بتخيل ان التلفظ محل اللفظ فيؤول إلى

أوغير حكم كما يؤخذ من تمثيله فى قوله (وهو) أى اللفظ الدال فى محل النطق (نص)

ان ذلك المدلول مستفاد من اللفظ ودال عليه اللفظ أعم من أن تكون تلك الدلالة بواسطة الوضع وهو المطابقة والتضمن اولا فيشمل المنطوق الصريح وغير الصريح كما صرح بذلك التفتازانى فى حاشية العضد ونقله الناصر هنا وصرح بمثله فى التلويح وعلى الثانى يصير المعنى هكذا حالة كون ذلك المدلول ثابتا فى اللفظ الدال عليه فيرجع للأول وهذا التأويل جار فى الحكم وفى المفرد وشامل لهما لان كل مدلول ثابت ومستقر فى داله ه لايقال الثابت والمستقر فى داله هو المعنى الموضوع له اللفظ فلا يشمل المجاز مع انه من اقسام المنطوق الصريح ه لانا نقول المجاز دال على معناه دلالة مطابقية بواسطة الوضع النوعى كما بسطنا ذلك فى حواشينا على شرح العصام للرسالة الوضعية وقال الكمال ان قوله فى محل النطق متعلق بدل والمراد بكون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق انه لاتتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق به لاعلى انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم فان كان المعنى المنتقل اليه موافقا فى الحكم فهو مفهوم الموافقة او مخالفا فمفهوم المخالفة اه وهو أمس بكلام الشارح حيث قال فيما بعد أى اللفظ الدال الخ ولكلام المصنف أيضا من تقسيمه المدلول إلى حكم وغيره إلا انه يرد عليه خروج المنطوق غير الصريح من تعريفه ودخوله فى تعريف المفهوم على التفسير الذى ذكره وكذلك المجاز فان معنى قوله لاتتوقف استفادته الخ ان اللفظ دال عليه من غير احتياج لشىء آخر والمجاز محتاج للقرينة فيفسد التعريفات طردا وعكسا فالاولى ان يفسر محل النطق بمقام ايراد اللفظ والمراد بكون المعنى مدلولا عليه فى ذلك المقام استعمال اللفظ فيه اعم من ان يكون ذلك الاستعمال على طريق الحقيقة أو المجاز فان استعماله فيه أعم من أن يكون غير محتاج لشىء فى طريق الدلالة اولا فيكون شاملا للحكم وغيره وللمنطوق الصريح وغير الصريح وبهذا استقام الكلام وتم المرام ولو أن المصنف عبر كما فى المنهاج بقوله المنطوق مادل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا لاغنى عن هذه التكلفات إلا ان عبارة المنهاج قاصرة على المنطوق الصريح فلو اريد شموله لغير الصريح لقيل أو التزاما وقول سم انه لايضر عدم شمول المنطوق غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف فى هذا الكتاب عدم اثباته يرده قول المصنف فيما سيأتى ثم المنطوق ان توقف الصدق أو الصحة الخ هذا والفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم انهما وان اشتركا فى ان كلا منهما حكم غير مذكور إلا ان المفهوم ليس حكما للمذكور ولا حالا من أحواله بل هو حكم للمسكوت كالضرب فى آية التأفيف بخلاف المنطوق غير الصريح فانه حكم للمذكور وحال من أحواله (قوله أوغير حكم) اعترضه الناصر بوجهين الاول عدم شمول الحد الثانى انه مخالف لاصطلاح القوم وأقول أما الجواب عن الاول فعدم شمول الحد له فمبنى على ما اسلفته فى تقرير كلام المصنف وقد تقدم مافيه واما عن الثانى فلأن بحث المصنف عن النص والظاهر راجع فى الحقيقة إلى الحكم المتعلق بهما فان الاصولى لابحث له عن المفرد من حيث هو مفرد إذ موضوع علم الاصول القواعد الكلية الباحثة عن الادلة الاجمالية كما تقدم والشارح نبه على ذلك بقوله فى نحو جاء زيد ورأيت اليوم الاسد وأشار اليه شيخ الاسلام بقوله اى غير حكم بأن يكون محل الحكم والداعى للمصنف إلى ذلك أن الظاهر والنص بالمعنى المذكور لا يمكن ان يوصف الحكم بهما واما ماقاله سم بعد التشنيع الذى لاينبغى أن مجرد مخالفة كلام المصنف لابن الحاجب لاتقتضى المخالفة لكلام القوم فان القوم الذين هم أهل هذا الفن كالباقلانى والاستاذ أبى اسحاق وابن فورك وامام الحرمين هم الذين يعتد بموافقتهم أو مخالفتهم وأما غيرهم فهم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف لجميعهم أو بعضهم

تنبيه بالأعلى على الأدنى أو بالعكس أو التنبيه بالشىء على مايساويه وكل ذلك للمناسبة بينهما بخلاف توابع المنطوق كما يعرفه الذكى المحقق ثم أن المصنف ترك من توابع المنطوق دلالة الايماء وسيأتى بيان وجهه ان شاء الله تعالى ثم انى بعد ذلك لا أظنك فى شك من اتقان المصنف وعلو شأنه والعلامة الناصر قد صدر منه فى هذا المقام مالاينبغى أن يصدر عن مثله وحاصله انه اختلط عليه الامر فاورد امورا يحسبها الجاهل شيئا وليست بشىء (قوله فى مقام إيراد اللفظ) أى مقام ايراد اللفظ لمعناه اللاحق به وهو حالة كون ذلك المعنى للفظ بالذات بأن يكون مستعملا فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلى اليه

اى يسمى بذلك (ان افاد معنى لا يحتمل غيره) اى غير ذلك المعنى (كزيد) فى نحو جاء زيد فانه مفيد
للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها (ظاهر) ان يسمى بذلك (ان احتمل) بدل المعنى الذى افاده
(مرجوحا كالاسد) فى نحو رايت اليوم الاسد فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله

و بعد اللتيا و التى فقد اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح و ان لكل احد ان يصطلح على ما شاء فما لا ينبغى
ان يصدر عن مثله مع علو شأنه اما اولا فلان ابن الحاجب امام جليل ثقة ثبت و هو و ان لم يكن فى مرتبة من
ذكرهم و عدهم إلا انه متتبع لكلامهم و مقتبس من علومهم فهو يحذو حذوهم و قد اعتنت الافاضل
بشرح كلامه و ناهيك بالعضد و السيد و السعد و غيرهم ممن لا يحصى كثرة و هم نقدة الكلام و قادة الافهام
فسكوتهم عليه و اقرارهم له فى هذا المحل دليل على عدم المخالفة فان قلت من اين علمت ذلك قلت ان
العلامة سم مع سعة اطلاعه و كثرة النقل عن العضد و مواده و غيرها لو وجد شيأ يتمسك به فى تأييد كلام
المصنف لكان أحق بالذكر من هذا الكلام الذى اتخذه ديدنا عند عدم اطلاعه على نقل قوى او دليل
عقلى على انا وجدنا مقويا لكلام الناصر بان تخصيص الاصوليين اقسام المفهوم بالاحكام و لم يذكروا
مفهوما مفردا دليل على ان المنطوق كذلك فانه مقابل له و فى المنهاج و التلويح ما يوافق ابن الحاجب حيث
قال الاول الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه الخ و قال الثانى الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون
ثابتا بنفس النظم او لا الى آخر ما ذكره من التقسيم و أما ثانيا فلأن ما اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح
ليس على المعنى الذى أراده و اتخذه ديدنا بل معناه أنه ليس لاحد من أهل فن أن يشاحح غيره من أهل فن
آخر على امر اصطلح عليه لا ان لكل احد ان يصطلح فانه يلزم عليه عدم الوثوق بالالفاظ الاصطلاحية
و اشتباه ما اصطلح عليه الواضع بغيره و سد أبواب الاعتراض فان للخصم عند قيام الحجة عليه أن يقول هذا
امر اصطلحت عليه انا و لا مشاحة فى الاصطلاح و لو سلمنا ان لكل احد ان يصطلح فليس على عمومه بل المراد
من كان فى طبقة الواضع او بعدها ممن له استخراج فى الفن و تمهيد لقواعده كالسكاكى و عبد القاهر و الزمخشرى
بالنسبة الى فن البيان و كذلك سيبويه و الكسائى و الاخفش بالنسبة النحو و كالعلماء الذين ذكرهم
بالنسبة لفننا هذا الا أن كل مصنف أو مشتغل بذلك الفن له ان يضع الفاظا يصطلح عليها و يستعملها
من جاء بعده و إلا كان نسخا لما عليه الاول (قوله اى يسمى بذلك) افاد به ان هذا الحمل حمل تسمية
لا حمل وصف و النص ماخوذ من منصة العروس و هو المحل الذى تظهر فيه فكان النص ظهر عن الاحتمال
ثم هو كما يطلق على ما ذكر يطلق أيضا على مقابل القياس و الاستنباط و الاجماع فيراد به الدليل من
الكتاب او السنة فيعم الظاهر و تارة على ما يقابل الظاهر و هو المعنى هنا و قال القرافى انه يطلق أيضا
على ما يحتمل تأويلا احتمالا مرجوحا و هو بمعنى الظاهر و على ما دل على معنى كيف كان و يطلق
النص فى كتب الفروع بازاء القول المخرج فيراد بالنص قول صاحب المذهب اعم من ان يكون
نصا لا احتمال فيه او ظاهرا و يراد بالقول المخرج ما خرج اى استنبط من نصه فى موضع آخر (قوله فى
نحو جاء زيد) أفاد به ان الافادة انما تكون بالتركيب (قوله فانه مفيد للذات) فيستشكل بصحة
التجوز فى الاعلام فيحتمل زيد معنى مجازيا و قد قال النحاة ان التاكيد فى جاء زيد نفسه لدفع المجاز
عن الذات و احتمال ان الجائى رسوله او كتابه و يجاب بان العلم لا يتجوز فيه الا إذا تضمن اشتهارا بوصف
و لا كذلك زيد الا أن يراد التجوز بغير الاستعارة فانه لا يشترط فيه ذلك و المجاز الذى يدفعه التاكيد المجاز
الحذفى او العقلى و لا يلزم من ذلك ان زيدا مستعمل فى غير ما وضع له بل هو نص فى مدلوله قال بعض
الفضلاء و الانصاف ان مادة الاحتمال لم تنقطع و كانهم رأوا أن الاحتمال الضعيف بمنزلة العدم اه
و ليس بشىء (قوله ان احتمل) اى اللفظ (قوله بدل المعنى) البدلية من حيث الارادة و إلا فهو محتمل

(قول الشارح فانه مفيد للذات المشخصة) اى و لو كان هناك مجاز عقلى او حذفى إذ لا يخرج لفظ زيد باحدهما عن مدلوله العلمى و اما التجوز بالاستعارة فلا يكون فى نحو زيد لما لم يشتهر بوصف يلحقه باسم الجنس و لعله لهذا اى الاشارة الى ان المجازين لا يحرجانه قال الشارح فى نحو جاء زيد و الا فزيد وحده نص فى مدلوله (قول الشارح بدل المعنى الذى افاده) اى بحسب الارادة و الا فهو محتمل لهما معا فى ان واحد بناء على الجمع بين الحقيقة و المجاز (قول الشارح وهو معنى مرجوح) اى مع صحة الاستعمال فيه إذ لا يشترط مقارنة القرينة عندهم على ان القرينة عند البيانيين انما تجب عند تعين المجاز دون احتماله نص عليه عبد الحكيم فى حواشى القاضى (قول الشارح المتبادر الى الذهن) اى بدون سببية الاشتهار فان التبادر انما يكون من امارات الحقيقة إذا لم يكن بتوسط اشتهار بل بنفسه اى بتوسط الوضع فقط

(قول الشارح فانه محتمل لمعنيه) لانه موضوع لهما إذهو من أسماء الاضداد (قول المصنف ان دل جزؤه على جزء المعنى الخ) لاشك فى أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد افادة المعانى الكثيرة فان الواضع ابتداء إنما وضع الالفاظ لمعانيها متفرقة والمركب من حيث انه مركب إنما صار موضوعا بوضع الاجزاء كما صرح به السيد قدس سره والاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ وارادة المعنى فعلم أن القصد معتبر فى التركيب ولما كان الافراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد وأن التركيب والافراد لايجتمعان فى اللفظ فى حاله واحدة فلذا اعتبر المتأخرون القصد فى تعريفيهما وليس مبناه على أن الارادة معتبرة فى الدلالة على ماوهم إذلو كان كذلك لما احتيج الى اعتبارهما والاكتفاء باعتبار الدلالة وعدمها فى عبارة المتقدمين غير صحيح لانه يستلزم اجتماع الافراد والتركيب فى مثل عبدالله وتأبط شرا وذلك يستلزم أن يجرى عليه أحكام الافراد والتركيب المعنوية من كونه كليا وجزئيا وقضية وجزء قضية وإفادة الفائدة التامة وعدمها واللفظية من الاعراب والبناء وصحة كونه مسند اليه وعدمه فى حالة واحدة وذلك بين البطلان واعتبار قيد الحيثية لايدفع ذلك لان الحيثيتين حاصلتان فيه معا إنما يدفع ذلك انتقاض تعريف أحدهما بالآخر فتدبر ولاتصغ الى ماقيل ان قيد الحيثية مغن عن اعتبار القصد ولا إلى ماقيل ان اعتبار القصد يوجب خروج المركب عن تعريفه حين انتفاء القصد إذ لايمكن بدونه ولاالى ماأجيب به عنه من ان المعتبر تقدير القصد فان كل ذلك هفوات كذا حققه عبد الحكيم فى حاشية القطب فعلم أن القصد محتاج اليه لغير انتقاض التعريفين * واعلم أن اعتبار الارادة فى الدلالة باطل وان نقله المحقق الطوسى فى شرح الاشارات (قوله ويجاب باختيار الشق الثانى) قدعرفت أن هذا يفيد فيما أراده الناصر لافيما نقلناه آنفا تدبر (قوله هذا لايصدق على الحيوان الناطق الخ) هذا الايراد لاوجه له لان الكلام فى عدم دلالة ماهو جزء باعتبار انه جزء المركب وهو بهذا الاعتبار لادلالة له وان جاز أن يدل فى حالة أخرى قاله العضد وتبعه السعد واعلم أن المقصود من نحو ضرب ويضرب دلالة مجموع المادة والهيئة على مجموع المعنى لادلالة الجزء على الجزء فصدق عليه تعريف المفرد قاله عبد الحكيم فى حواشى القطب هذا وموضع الكلام هنا كتب المنطق فلايليق التطويل فى ذلك (قوله للاحتراز) من أين هذا بل صرحوا بانه لحسن المقابلة بين دلالة المطابقة والتضمن (قوله اضافة السبب الى المسبب) لعله بالعكس كما هو عبارة غيره فان الدلالة سببها المطابقة أى كون اللفظ مساويا للمعني وكذا الباقى

وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازى والاول الحقيقى المتبادر الى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى مجملا وسيأتى كالجون فى ثوب زيد الجون فانه محتمل لمعنيه أى الاسود والابيض على السواء (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد

للامرين معا فى آن واحد (قوله وهو معنى مرجوح) لايقال بل هو غير صحيح لعدم القرينة لانا نقول لايشترط مقارنة القرينة عندهم (قوله فانه محتمل) لانه موضوع لهما لانه من اسماء الاضداد قال الزركشى كان حقه التأكيد بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما وان أفادا معنى ولايحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلايسميان نصا واجاب سم بانه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لانطباق حده عليه اه وفيه ان تمثيلهم للنص بالمفرد يابى هذا الالتزام إلا أن يكون بناه على القاعدة التى اصلها على غير اساسها من انه لامشاحة فى الاصطلاح وقد علمت مافى ذلك (قوله ان دل جزؤه الخ) ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزؤه لزم استدراك قوله على جزء المعنى لان الجزء من حيث هو جزء لايدل الا على جزء المعنى وان اراد دلالة الجزء لابقيد كونه جزءا بل اعم من كونه جزأ أو مفردا فالقيد وان كان مخرجا لعبدالله علما لكنه مازال الحد شاملا للحيوان الناطق علما فانه يدل على جزء المعنى فى الجملة اى لابقيد كونه جزءا وذلك قبل جعله علما وهو مفرد مع انه داخل فى حد المركب بهذا الاعتبار وخارج عن حد المفرد فيبطل به طرد الاول وعكس الثانى فلابد من زيادة القصد فان دلالته على جزء المعنى غير مقصودة وقد حذفه المصنف هكذا أورد الناصر واجاب سم باختيار الشق الثانى وان قيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل فى تعريف المفرد المثال المذكور فان جزءه وان دل لكن لايدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولاحاجة الى اعتبار القصد اه أقول يؤيده ماقال الدوانى فى حاشية التهذيب انه لاحاجة اليه بعد اعتباره فى اصل الدلالة ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج اليه للتفهيم لاللتتميم اه وقال التفتازانى فى شرح الشمسية ان أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل فى تعريف المفرد وتخرج عن تعريف المركب وان اريد به ان كان بحيث يقصد به الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد فمثل الحيوان الناطق العلم يخرج عن المفرد ويدخل فى حد المركب لانه بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزآ الشخص المسمى به وذلك عند

اطلاقه

(فمركب وإلا) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه بأن لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام ان يكون له جزء غير دال على معنى كزيد او دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (فمفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة)

اطلاقه على الانسان وايا ما كان ينتقض التعريفان طردا وعكسا اه وأورد الناصر أيضا بطلان التعريفين بصدق الاول دون الثانى على المضارع فان حروف المضارعة جزء منه وهى تدل فيه على معنى هو الزمان والمادة تدل على الحدث وكلاهما مفرد عند النحاة والاصوليين وان قال المنطقيون انه مركب وعلى أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة كضارب ومخرج وعطشان فان الهيئة فيها جزء منها وهى تدل على معنى زائد على الحدث وهى مفردة اتفاقا ولا يجاب عن غير المضارع بان المراد بالاجزاء ألفاظ مرتبة مسموعة والهيئة ليست كذلك قال العضد انه تمحل ولا يشعر به الحد فيفسد اه واقول اما دلالة احرف المضارعة على تلك المعانى فليس بالاستقلال بل الدال هو الفعل بسبب اقترانها به لانها لم توضع لتلك المعانى وانما جعلت علامات لاعتبار معنى فى الفعل وهو دلالته على التكلم والخطاب والغيبة ومثلها فى ذلك السين مع الفعل واما الفعل وبقية المشتقات فليس للهيئة استقلال فيها بالدلالة وكذلك المادة بل الدال المجموع كما فى شرح الشمسية ومواده وماذكره أبو الفتح فى حاشية الدوانى على التهذيب ايضا فقال لا يذهب عليك ان القول باستقلال هيئة الكلمة فى الدلالة على الزمان ينبنى على ما استشهد به بعضهم فى اثباته من الدوران وأنت تعلم بعد التأمل فيه انه ليس شاهدا عدلا بل العدول عند عدل بان يقال الدال على احد الازمنة الثلاثة فى الكلمة هو مجموع المادة والهيئة اه واراد بالدوران قولهم بشهادة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة الخ وأجيب أيضا بالجواب الذى ذكره وهو ان المراد بالاجزاء الالفاظ المترتبة الخ وممن اجاب به الرازى فى شرح الشمسية وقرره السيد فى الحاشية وايده عبد الحكيم بأن المتبادر من كون اللفظ ذا أجزاء انها مسموعة حقيقة أى كل جزء منها مسموع لا انها مسموعة معا وكفى بهؤلاء المحققين سندا واما قوله وان قال المنطقيون انه مركب فينبغى ان يقال انه سهو من الشيخ رحمه الله والامثل هذه المسئلة لا تخفى على صغار الطلبة فضلا عن المحققين كيف وهى منصوصة فى تقسيم متن التهذيب والشمسية المفرد الى أداة وكلمة واسم والكلمة عندهم هى الفعل وبقى انه يرد على التعريف المعرف بال والمنكر والمنسوب من حيث ان أل دالة على التعيين والتنوين على الابهام ونحوه والياء على النسبة وقد يجاب بانها كانت مركبات بحسب الاصل إلا أنه لشدة الارتباط صارت شيئا واحدا ومثلها فى ذلك المثنى والجموع ونحوهما فتأمله واعلم ان هذا المبحث ذكر فى كتب الاصول استطرادا أو على سبيل المبدئية والشيخ الناصر وسم قد أطالا الكلام فيه وليس مما ينبغى ان تصرف فيه العناية فانه كثير الشيوع (قوله فمركب) قدم الكلام عليه مع ان مقتضى الطبع تقديم الكلام على المفرد لكونه جزأ للمركب لشرفه بكونه مفهوما وجوديا (قوله وان لم يدل جزؤه) أى الجزء الاول فلا يقال انه يصدق على المركب اذ أجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية وكلماته ولا دلالة لواحد من حروفه على شىء لان الحروف أجزاء ثانوية فلا حاجة الى ما أطال به سم من التكلفات (قوله بان لا يكون له جزء) لان السالبة تصدق بنفى الموضوع وهذا بخلاف جزء لم يدل فانه لا يصدق الا بوجود الجزء لانها معدولة ولذلك عدل عنه الشارح إلى قوله أى وان لم يدل الخ (قوله كزيد) فان أجزاءه زه يه ده ولا دلالة لها بالوضع اللغوى وأما دلالتها على حياة المتكلم فعقلية ودلالتها على العدد فليست من وضع اللغة بل اصطلاح أهل الحرف (قوله كعبد الله علما) فان كلا من جزأيه يدل على معنى لكنه ليس جزء الذات الموضوع لها بل العبودية من عوارضها ودلالة عبد الله بعد جعله علما انما هى بقطع النظر

(قول الشارح لتضمن المعنى لجزئه المدلول) يعني ان الدلالة على الجزء انما هي بواسطة تضمن المعنى الجزء فينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ومنه الى جزئه بطريق التحليل واعلم أن فهم الجزء مقدم على فهم الكل بلا شبهة لأن فهم الكل محتاج الى فهم الجزء فى نفسه اما فهمه من اللفظ الذى الكلام فيه فمتأخر عن فهم الكل منه يحصل بعد تحليل الكل إلى الأجزاء ضرورة أن الفهم تابع للوضع وهو ما يحصل إلا بالنسبة الى الكل إذ ما يتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ إنما هو المعنى الموضوع له اللفظ لا غير وقولهم الجزء سابق على فهم الكل معناه أنه يجب أن يفهم الجزء من اللفظ الموضوع بأزائه أولا ثم يفهم الكل من اللفظ الموضوع بأزائه كذا قاله السعد فى منهياته على المطول ونقله عبد الحكيم وأيده بما فى المفتاح من أن اللفظة متى كانت موضوعة لمفهوم أمكن أن تدل عليه بحكم الوضع ومتى كان لمفهومها تعلق بمفهوم آخر أمكن أن تدل عليه بواسطة ذلك التعلق سواء كان ذلك المفهوم الاخر داخلا فى مفهومها الأصلى أو خارجا عنها فتلخص من هذا أن الحاصل من دلالة التضمن هو فهم الجزء قصدا المتأخر عن فهم الكل فان قيل لو كان التضمن هو فعل الجزء القصدى بعد فهم الكل يلزم عدم انحصار الدلالة اللفظية الوضعية فى الثلاث لأن فهم كل جزء فى ضمن الكل ليس شيأ منها قلنا لا نسلم أن اللفظ دال عليه بل هو لازم لفهم الكل وضع له اللفظ أو لا فلا دلالة للفظ عليه وإن اجتمعت معه وبهذا ظهر أن ماقاله ابن الحاجب من أن الدلالة المطابقية والتضمنية شيء واحد بالذات يمتنع مختلف بالاعتبار مبنى على أنه ليس هناك إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الاضافة إلى مجموع الجزءين امطابقة وإلى أحدهما تضمنا وليس فى التضمن انتقال

وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أى لازم معناه

عن العلمية وإلا فقد صار عبد كالزاى من زيد لا دلالة له على شيء أصلا (قوله ودلالة اللفظ على معناه) لم يقل على تمام معناه ولا جميع للاشارة إلى ان قيد التمام ليس ضروريا فى التعريف بل ذكر لرعاية حسن التقابل مع الشق الثانى ولفظ جميع مشعر بالتركيب فلا يشمل المعنى البسيط كالنقطة والعقل واللفظ المشترك دال على كل معنى من معانيه باعتبار انفراده فهو داخل فى التعريف لانه دال على المجموع من حيث هو قال السيد إذا علم أن اللفظ موضوع لمعان متعددة فانه عند سماعه له ينتقل ذهنه إلى ملاحظة تلك المعانى باسرها فيكون دالا على كل واحد منها مطابقة وإن لم يعلم ان مراد المتكلم ماذا هو من تلك المعانى فان كون المعنى مرادا للمتكلم ليس معتبرا فى دلالة اللفظ عليه اه ومحصله أن دلالة المشترك على جميع معانيه متحققة إنما المحتاج إلى القرينة اراد المتكلم بعضها لا يقال إذا اطلق المشترك يفهم كل واحد من معانيه عند العلم بأوضاعه ويفهم جميع المعانى أيضا مع ان هذه الدلالة ليست شيئا من الاقسام الثلاثة لانا نقول لا نسلم ان فهم جميع المعانى من اللفظ بل ذلك لازم لاجتماع فهم كل واحد منها (قوله وتسمى دلالة مطابقة) فلها اسمان مفرد ومركب (قوله لمطابقة الدال الخ) أى لكونه بقدره لا انقص عنه كما فى دلالة التضمن ولا أزيد كما فى الالتزام (قوله وعلى جزئه) اى من حيث انه جزء وكذا القول فى قوله على معناه وعلى لازمه فاللفظ الموضوع للمعنى ولجزئه وللازمه بطريق الاشتراك إذا أطلق على الجزء من حيث هو جزء كانت دلالته عليه دلالة تضمن أو من حيث وضع اللفظ له كانت مطابقة وكذا القول فى إطلاقه على اللازم وههنا بحث نفيس وهو أن لفظا هما إذا كان راجعا إلى الأبوة والبنوة مثلا فى قولك الأبوة والبنوة هما إضافيان يدل على المجموع بالمطابقة وعلى الجزءين بالتضمن وكل جزء يستلزم الآخر لامتناع تعقل أحدهما بدون الآخر فاللفظ يدل على كل واحد بواسطة لزومه للاخر وهذه الدلالة ليست مطابقية وهو الظاهر ولا تضمنية لعدم اعتبار حيثية الجزئية ولا التزامية لعدم الخروج والجواب أنا لا نسلم تحقق الدلالة بواسطة اللزوم بينهما لأن تعقل أحد المتضايفين إنما يستلزم تعقل الاخر إذا كان مخطورا بالبال وإلا لزم تعقلات غير متناهية متعلقة بالمتضايفين عند تعقل أحدهما وههنا لما كان فهم أحدهما فى ضمن فهم مجموعهما الذى هو مدلول مطابقى لم يكن فهم أحدهما مستلزما لفهم الاخر فلا تتحقق الدلالة فلا حاجة فى جوابه الى ارتكاب تكلف بأن يقال المراد الخروج فى المدلول الالتزامى أى يصير مدلولا للفظ من حيثية غير حيثية العينية والجزئية (قوله لتضمن المعنى) أى الذى وضع له اللفظ وهو المعنى المطابق وقوله المدلول صفة للفظ أى المدلول له بدلالة التضمن فدلالة التضمن هى دلالة اللفظ الموضوع للكل على الجزء من حيث استعماله فى الكل ودلالته عليه وأما دلالته على الجزء من حيث هو بأن استعمل ما للكل فى الجزء فمجاز وقد قال عبد الحكيم فى حواشى شرح الشمسية دلالة اللفظ على المعنى المجازى مطابقة عند أهل العربية لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازى بالوضع النوعى كما صرحوا به وأما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث

(الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (التزام) وتسمى دلالة الالتزام أيضا لالتزام المعنى اى استلزامه للمدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا وكدلالة العمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنا المنافى له خارجا (والاولى) اى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثنتان) اى دلالتا التضمن والالتزام (عقليتان)

يمتنع الانفكاك فهى مطابقة وإلا فلا دلالة على ما صرح به قدس سره فى حواشى المطالع فى دلالة المعميات على معانيها (قوله الذهنى) بحث فيه الناصر بان تقييد اللازم بالذهنى خروج عن الاصول الى فن المنطق لانه مبنى على أن المراد بالدلالة التى هى المقسم كون اللفظ بحيث مهما أطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كما تقول المناطقة لا كونه إذا اطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كما تقول الاصوليون والبيانيون ومن ثم ترك ابن الحاجب التقييد بذلك وضعف القول به فقال وغير اللفظى التزام وقيل إذا كان ذهنيا واجاب بان اللازم الذهنى له معنيان احدهما ما يمتنع انفكاك تعقله عن تعقل المسمى وهو اللازم البين عند المناطقة وهذا هو المختلف فى اشتراطه بين المناطقة وغيرهم والثانى ما يلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذهنى حصوله فيه اما على الفور او بعد التامل فى القرائن وهذا مراد من قيد به من اهل الاصول والبيان لا الاول وإلا لخرجت معان كثيرة فى المجازات والكنايات عن المدلولات الالتزامية اه أقول اختار التفتازانى فى متن التهذيب مذهب أهل العربية فقال ولا بد من اللزوم عقلا او عرفا ووجهه الجلال الدوانى بانه لا ريبة فى فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن اه وقال الحفيد فى شرح المتن لو اعتبر اللزوم العقلى فقط لخرج المجازات والكنايات المعتبرة فى المحاورات والمخاطبات ولا شك ان نظر المنطقى فى الالفاظ ليس إلا باعتبار الافادة والاستفادة فلا وجه لتجديد اصطلاح بلا ضرورة مع افضائه إلى ضيق فى أمر الدلالة لاخراج تلك الدلالات السابقة فى الاعتبار عن الاعتبار اه وأراد بقوله فلا وجه لتحديد اصطلاح الخ أى مخالف لما عليه اهل البيان (قوله لالتزام المعنى) أى المطابقى وقوله للمدلول أى للمعنى المدلول عليه باللفظ التزاما (قوله أى عدم البصر) إشارة إلى أن العمى هو العدم المقيد بالبصر والقيد خارج وليس من جملة المسمى وإلا كانت دلالته عليه تضمنا فالتقابل بين العمى والبصر تقابل العدم والملكة وقد استدل الدوانى فى حاشية التهذيب على خروج البصر عن مسمى العمى بان اسناده إلى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال تعالى فانها لا تعمى الابصار إلى غير ذلك من النظائر والاصل الحقيقة اه يريد انه قد اسند البصر بدون قرينة تدل على انه مستعمل فى معنى مجازى بان يذكر لفظ العمى الموضوع للعدم مع التقييد بالبصر ويراد مطلق العدم وقال ميرزاهد الهندى فى حاشيته على الدوانى العمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر وقد اشتهر الفرق بين جزء الشىء وجزء مفهومه فالتقييد بالبصر داخل فى مفهوم العمى العنوانى وخارج عن حقيقته البسيطة ولما كانت الالفاظ موضوعة للمعانى دون عنوانها كانت دلالة العمى على البصر دلالة على خارج عن الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل الحقيقة غير تجريد أو مجاز اه (قوله لانها بمحض اللفظ) أى من غير توقف على انتقال إلى جزء أو لازم كما فى اللتين بعدها فهو كالحصر الاضافى فلا ينافى انه لا بد من العقل لان الفهم به والعلم بالوضع (قوله عقليتان) تبع فيه صاحب المحصول وغيره وهو احد اقوال ثلاثة ثانيها انهما لفظيتان كالاولى اعتبارا بفهم المعنى من اللفظ ولو بواسطة وعليه أكثر المناطقة وقد يقال هو لازم للمصنف وان صرح بخلافه لانه جعل القسم دلالة اللفظ فاقسامه لفظية وكون بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة لا يخرجها عن ذلك

الى معنى الكل ثم منه الى الجزء كما فى الالتزام ينتقل من اللفظ الى الملزوم ومنه إلى لازمه قال السعد فى حاشية المختصر ومبناه أيضا على ان التضمن فهم الجزء فى ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم وقد عرفت ان كلتا المقدمتين ممنوعتان أما الاولى فلما مر من أنه لا بد من الانتقال من الكل الى الجزء وأما الثانية فلما مر أيضا من أن المراد الفهم من اللفظ وهو لم يوضع للدلالة على كل جزء فى ضمن الكل بل ذلك لازم لفهم الكل سواء وضع له اللفظ أو لا فعلم من هذا أن ما قاله السعد فى حاشية المختصر انما هو شرح لمعنى كلامه لا رضا به فليتأمل (قوله ما لا يمكن انفكاكه عن الملزوم) أى فى التعقل (قوله أو بعد التأمل) لانه لا ريبة فى فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن وانما لم يعتبره المناطقة بناء على ان الدال عليه بمجموع اللفظ ع القرينة فهى دلالة عقلية لا لفظية وكلامهم فى الثانية لا الاولى وكلام أهل العربية فيما يكون للفظ مدخل فى الدلالة أعم من أن يكون بواسطة أو لا (قول الشارح اللازم للعمى ذهنا) أى من حيث انه مقيد بالاضافة اليه فالتقييد بالبصر داخل فى مفهومه العنوانى وخارج عن حقيقته البسيطة إذ هو عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر لكنه لا يعقل مميزا إلا مضافا اليه وتمام الكلام فيه فى حواشى الزاهد فى المنطق (قوله فى مفهوم العمى) أى العنوانى دون حقيقته لانه عدم بسيط كما مر

لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه

ثالثها أن الدلالة التضمنية لفظية كالأولى والالتزامية عقلية لان الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم ولان الدلالتين التضمنتين فى المركب من جزأين مثلا نفس الدلالة المطابقية فلا مغايرة بينهما إلا باعتبار التفصيل فى التضمنية والاجمال فى المطابقية وهذا ماعليه الامدى وابن الحاجب وغيرهما اهـ قاله شيخ الاسلام وهذا خلاف مشهور وفى الحقيقة لاطائل تحته فقول الناصر أن المصنف خالف ابن الحاجب ووافق البيانيين لااتجاه له لان صاحب كل من هذه الاقوال مخالف لغيره فلا يعترض عليه بمخالفته له حيث كان له وجه مع أنه موافق للاصوليين أيضا يؤيده قول صاحب الغرة المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الاخيرتين فانهما ليس بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهو ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الاولى بالوضعيــة واختلف فيهما فعدهما المنطقيون من الوضعية واهل البيان والاصول من العقلية اهـ على أنك قد سمعت أول المبحث أن مسئلة الدلالة وتقسيم اللفظ الى مفرد ومركب ذكر فى كتب الاصول استطرادا او على سبيل المبدئية فلا ضرر فى موافقتهم غيرهم فى اصطلاح يخصهم لمناسبة تتعلق بفن الاصول واصطلاح اهل البيان امس بهم من غيرهم لانهم باحثون عن بلاغة الكتاب والسنة وهما مايبحث عنه فى هذا الفن من حيث الاستنباط وفى الحقيقة كاد ان يكون هذا الخلاف لفظيا (قوله لتوقفهما على انتقال الذهن الخ) هذا لايصح فى التضمن قال التفتازانى وتسمى المطابقة والتضمنية لفظية لانهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلذلك حكم بانهما واحدة بالذات إذ ليس ههنا إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الاضافة إلى مجموع الجزأين مطابقة واحدهما تضمنا وليس فى التضمن انتقال إلى معنى الكل ثم منه إلى الجزء كما فى الالتزام ينتقل من اللفظ إلى الملزوم ومنه إلى لازمه فيتحقق فهمان ومبنى هذا التحقيق على أن التضمن فهم الجزء فى ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم قاله الناصر والجواب انه لايلزم الشارح موافقة التفتازانى وانه لايعترض عليه بمجرد مخالفته له فان له سلفا فى ذلك وهو الامام فخر الدين الرازى فانه قال فى المحصول وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ولازمه إن كان داخلا فى المسمى فهو التضمن وإن كان خارجا فهو الالتزام اهـ ولم ينازعه أحد من شراحه فى ذلك هذا ملخص مافى سم من كلام طويل أكثره تشنيع على شيخه وفى الحقيقة السؤال والجواب ليسا مما يمد فيه القلم نعم قد ضعف الكمال ماقاله الشارح بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء فى الذهن مع اتفاقهم على تقديم الجزء على الكل فى الوجودين او فهم الجزء عند إطلاق اللفظ مرتين مرة فى ضمن المركب واخرى منفردا والوجدان

(قوله الشارح لتوقفهما على انتقال الذهن) أى لتوقف دلالة اللفظ على الجزء واللازم على الانتقال من الكل والملزوم وهذا لاينافى أن فهم الجزء فى نفسه سابق على فهم الكل لكن الكلام فى الفهم من اللفظ وإنما قلنا أن هناك انتقالا لما تقدم من أن المفهوم عند سماع اللفظ هو المعنى الموضوع له إذ الفهم تابع للوضع فما ذهب اليه الامدى وابن الحاجب من أن الدلالتين التضمنتين فى المركب من جزأين مثلا نفس الدلالة المطابقية فلا مغايرة إلا باعتبار التفصيل فى التضمنية والاجمال فى المطابقية خلاف التحقيق وقد تقدم بسط ذلك (قوله وقد يقال هو لازم للمصنف) المصنف لاينكر مدخلية اللفظ بل يقول أن الفهم منه لكن بعد تحليل المعنى المطابقى (قوله وبهذا يتبين أن الخلاف المذكور لفظى) قد عرفت أنه مبنى على اتحاد الدلالتين المطابقة والتضمن ذاتا واختلافهما اعتبارا فمن قال به جعلها لفظية ومن لا فلا ويلزم الثانى أن يقول أن ما جعله الاول دلالة ليس بدلالة بل لازم لفهم الكل وإن لم يكن من اللفظ فليتامل (قوله وأراد بالمقدور الخ) قد عرفت ان المصنف لايقول بالمنطوق غير الصريح على أن من قال به لايجعله المقدر بل نفس الدلالة وسيأتى فى كلامه ماينافى ماذكره هنا (قوله والمقدور المذكور الخ) هذا لم يقل أحد بأنه منطوق أما ابن الحاجب فقد قال انه الدلالة الالتزامية وأما المصنف فلا يقول به بل يجعله من توابع المنطوق (قوله والمصنف خص الخ) هذا ينافى ما تقدم (قوله وهو رفع المؤاخذة) هذا ينافى مامر من أنه المقدر (قوله تحصل بجعل القرينة) نعم تحصل بذلك لكن حينئذ لا يكون من الاضمار والمراد جعله مثالا له لايمكن يكذبه إلا بما قاله الشارح (قوله كما تقرر) الذى تقرر أن الصدق فى المفردات معناه الحمل وفى الجمل معناه التحقق فلعله طريقة أخرى ٭ واعلم أن المصنف رحمه الله ترك دلالة الايماء وهى أن يقترن المنطوق بحكم اى وصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيها وإيماء مثل اقتران الامر بالاعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن هو علة لوجود الاعتاق لكان بعيدا لان هذا إنما يفهم من سياق الكلام لا من اللفظ وأيضا سيأتى مفصلا فى باب القياس (خاتمة) جعل الشارح المدلول على دلالة الاقتضاء معنى اللفظ فيفيد أن المقتضى هو المعنى وفى التلويح مايفيد أن المقتضى عند الشافعى هو اللفظ المقدور وعند أبى حنيفة

(ثم المنطوق ان توقف

يكذبه اه وهذا التضعيف ضعيف أما أولا فمن المقرر ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الخصم فان له ان يقول الذى اجده فى نفسى انا خلاف ذلك وأما ثانيا فمن ادعاه من الاتفاق على تقدم الجزء فى الوجودين دعوى لا دليل عليها فقد قال عبد الحكيم فى حواشى شرح الشمسية ان فهم الجزء من اللفظ متأخر فى الوجود عن فهم الكل وان كان فهمه فى ذاته متقدما عليه سواء قلنا ان فهم الكل عين فهم الجزء بالذات مغاير له بالاعتبار كما فى شرح مختصر الاصول العضدى أو قلنا بتغايرهما بالذات (قوله ثم المنطوق الخ) قسم ابن الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح وتبعه المصنف فى شرحه دون تعقب فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمنا حقيقة او مجازا غير الصريح دلالة اللفظ على مالم يوضع له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وينقسم غير الصريح إلا دلالة اقتضاء ودلالة اشارة ودلالة إيماء وذكر الاولين هنا وترك ذكر الثالثة(١) لذكره اياها فى باب القياس وقد أخل المتن بذكر الصريح وكأنه تركه لوضوحه كذا قرر الحواشى ولا يخفى ان التعريف السابق شامل للصريح وغيره فيكون المراد باخلال المتن بذكره عدم تعرضه له فى التقسيم وأشار لذلك بالتعبير بالاسم الظاهر مع أن المقام للاضمار وهذا كلامه متجه وقد تنبه لذلك الكورانى فقال والتحقيق ان كلام المصنف قاصر عن افادة المرام لانه أسقط الايماء وقسم المنطوق والمنقسم إنما هو غير الصريح والصريح قسم واحد وأما العلامة سم فلم يرض بهذا الكلام الذى هو فى غاية الظهور وأخذ يطيل التشنيع على الناصر والكورانى ويتأول النقول بما يرجع محصله إلى أن ابن الحاجب وغيره إنما جعلوا المتوقف غير الصريح لتقسيمهم المنطوق إلى صريح وغيره وان دلالة الاقتضاء من غير الصريح والمصنف حصر المنطوق فى الصريح فلا منطوق عنده إلا الصريح فالمتوقف حينئذ هو الصريح فلا خلاف إلا فى العبارة فالمصنف لما جعل المنطوق محصورا فى الصريح جعله هو المتوقف وابن الحاجب لما لم يحصره فيه جعل غير الصريح متوقفا على الصريح فرجع الامر فى الحقيقة إلى ان المتوقف هو المنطوق لا غيره وتقرير الشارح الامثلة الاتية يدل عليه فانه جعل المنطوق فيها هو المعنى المذكور الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح إذ غير الصريح إنما هو المحذوف فيها المقدر لا المذكور وان ذلك المعنى المقدر الذى توقف الصدق أو الصحة عليه الذى سمى المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه إلى الاقتضاء وغيره بما ذكر ويوضحه الامثلة التى ذكرها الشارح ألا ترى إلى قوله فى المثال الاول لتوقف صدقه اى الحديث المذكور الخ فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك انه منطوق صريح إذ غير الصريح هو المقدر معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح إلى آخر الامثلة وأنت إذا تأملت ماذكرناه فى شرح التعريف وما نقلناه عن الحواشى هنا تعلم ان كلام المصنف غير محتاج لهذا الاصطلاح كله بعد ان تبين مرامه

(١) قوله وترك ذكر الثالثة أى دلالة الايماء وهو أن يقترن المنطوق بحكم أى وصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيد فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء مثل اقتران الامر بالاعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن هو علته لوجوب الاعتاق لكان بعيدا لان هذا إنما يفهم من سياق الكلام لا من اللفظ اه شربينى

هو المعنى ولذلك كان يقبل التخصيص عند الشافعى دون أبى حنيفة لانه لفظ يعرضه العموم والخصوص بخلافه على القول بانه المعنى إلا أن يقال لما كان التوقف إنما هو على المعنى جعله الشارح المدلول وان كان اللفظ أيضا مدلولا تبعا له والفرق بين المقتضى والمحذوف كما قاله الشريف الجرجانى ان المقتضى منوى مقدر بخلاف المحذوف فانه منسى غير مقدر وسيأتى لهذا بقية ان شاء الله تعالى (قوله ليست وضعية) لانحصار دلالة اللفظ التى للوضع مدخل فيها فى الدلالة على المعنى أو جزئه أو لازمه وهذه ليست كذلك * فان قلت يلزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب نظرا للعلة أعنى الايذاء * قلت المعدود من مدلول اللفظ لازم المعنى الموضوع له لا لازم العلة تدبر (قوله حذف منه به) الاولى حذف منه الجار وهو الباء ووصل الضمير (قوله ليس لهم مفهوم أدون) أى لان الدلالة على المفهوم هى الدلالة على الحكم فى شىء لمعنى فيه يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله أى يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجله فالثابت

الصدق) فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمار) أى تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) اى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كما فى مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث المجمل رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثانى كما فى قوله تعالى واسأل القرية أى أهلها إذ القرية وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا والثالث كما فى قولك لمالك عبد اعتق عبدك عنى ففعل فانه يصح عنك اى ملكه لى فاعتقه عنى لتوقف صحة العتق شرعا على الملك (وإن لم يتوقف) اى الصدق فى المنطوق ولا الصحة له على اضمار (ودل) اللفظ المفيد له (على مالم يقصد) به (فدلالة اشارة) اى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به تسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم على صحة صوم من اصبح جنبا للزومه للمقصود به من جواز جماعهن فى الليـل الصادق بآخر جزء منه (والمفهوم ما) أى معنى (دل عليه اللفظ لا

نستفد من سوق هذه العبارات وارتكاب تلك التأويلات سوى تشويش الافهام مع سهولة المرام ورحم الله الفخر الرازى حيث يقول

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

(قوله الصدق فيه) قدر الضمير لربط الجملة الواقعة خبرا واضافة الصدق للمنطوق بنى لان الصدق صفة اللفظ الدال عليه لا صفة له بخلاف الصحة فانها صفة له فلذلك عداها باللام (قوله عقلا أو شرعا) راجع ان للصحة (قوله الاول) وهو ماتوقف على التقدير صدقه والثانى ماتوقف على التقدير صحته عقلا والثالث ماتوقف عليه صحته شرعا (قوله صدقه) أى صدق الخبر (قوله على ذلك) أى على الاضمار من حيث هو واما تعيين المقدر فيرجع لادلة أخر (قوله لوقوعهما) اى الخطأ والنسيان وهذا علة للعلة (قوله أى اهلها) فيه ان الصحة لا تتوقف على اضمار الاهل بل على ان السؤال لهم وذلك يتحقق بالاضمار وبجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال اه وهذا بحث غير متجه لانه يرجع لتعيين الطريق إذ محصله ان الكلام محتاج لصرف عن الظاهر وذلك اما بالمجاز الحذفى او المجاز فى الطرف فأيهما اعتبر لا يقال لم اعتبر دون الآخر على أنه لو جعل مجازا فى الطرف فسد المثال إذ يكون حينئذ من قبيل المنطوق الصريح لما سمعت ان دلالة اللفظ على معناه المجازى مطابقة وهو منطوق صريح (قوله لا يصح سؤالها عقلا) جريا على العادة فلا بد من هذا القيد إذ يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقا للعادة فلا يتأتى الحـكم بعدم الصحة عقلا (قوله فانه يصح) أى فانه يصح العتق لك (قوله ودل اللفظ) اى لا المنطوق فانه من المعنى ففى المصنف تشتيت الضمائر (قوله مالم يقصد به) فى تقديره به اشارة إلى أن المعنى المذكور مقصود فى نفسه ولـكنه ليس مقصوداً باللفظ وإلا فالائق أن كل مادل عليه الـكتاب العزيز مما وافق الواقع مقصود (قوله الرفث) هو الجماع وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء وليلة ظرف الرفث كما أشار اليه الشارح بقوله من جواز جماعهن فى الليل (قوله للزومه) أى صحة صوم من اصبح جنبا وذكر الضمير لان الصحة اكتسبت التذكير من المضاف اليه وقوله للمقصود به أى للمنطوق المقصود باللفظ أعنى قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام (قوله الصادق بآخر جزء منه) وهو الجزء الملاصق للفجر ويلزم من ذلك انه لا يغتسل إلا بعده وفى الناصر ان قوله بآخر جزء منه مبنى على ان الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وبابعاضه وليس كذلك بل حقيقته الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لـكان صحيحا اه والجواب أن المراد بالصدق التحقق والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزء إذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل

متحقق

بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيا مستندا إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى المفهوم باللغة الموضوعة لافادة المعانى كـذا فى التوضيح والتلويح وعلى هذا لا يتأتى أن يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون أدون وبه يندفع ماقال صاحب الـكشف من أنه قد يكون المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فتكون الدلالة قطعية وقد يكون ظنيا انتهى فانه حينئذ يكون قياسا لتوقفه على مقدمة شرعية هى كون العلة كذا فهو أمر مجتهد فيه لا مفهوم لغة نعم قد مثلوا له بأمثلة بعضها غير قطعى لمن يعرف اللغة حتى خالف فيه بعض المجتهدين بعضا كما فى التوضيح والتلويح أيضا لـكن هذا لا يضر فان غايته أنه خطأ فى المثال ولعل هـذا هو السبب فى ما ذهب اليه صاحب الـكشف تدبر

لا فى محل النطق) من حكم و محله كتحريم كذا كما سيأتى (فان وافق حكمه) المشتمل هو عليه (المنطوق) أى الحكم المنطوق به (فموافقة) ويسمى مفهوم موافقة ايضا ثم هو (فحوى الخطاب) اى يسمى بذلك (ان كان اولى) من المنطوق (ولحنه) اى لحن الخطاب اى يسمى بذلك (ان كان مساويا) للمنطوق مثال المفهوم الاولى تحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لهما أف فهو أولى من تحريم التافيف المنطوق لاشدية الضرب من التافيف فى الايذاء ومثال المساوى تحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى آية ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو مساو لتحريم

متحقق موجود وان الفاعل حينئذ فاعل فى الليل ولو أريد به الحمل كما هو مبنى السؤال لعدى بعلى ولك ان تقول ولو سلمنا ان الليل حقيقته الوقت الممتد فلا مانع من اعتبار تجزئته قال تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه وقد اعتبر الفقهاء تجزئته فى وقت العشاء والشيخ رحمه الله قد تقدم له فى مسئلة الاكثر ان جميع وقت الظهر الخ التصريح بمثل ماقلنا وانما لشغفه بالاعتراض يمهد أصولا ضعيفة يبنى عليها ماهو اضعف منها وقول سم ان هذه المناقشة مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجاعهن غاية الامر انه يلزم المسامحة فى قوله بآخر جزء منه اهصرف للكلام عماهو المتبادر منه إلى معنى بعيد متكلف من غير داع إلى ذلك (قوله لا فى محل النطق) اشار به إلى ان الدلالة فى المفهوم ليست وضعية بل انتقالية فان الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير بطريق التنبيه باحدهما على الآخر قاله زكريا ومثله يقال هنا ان الذهن ينتقل من حرمة التأفيف إلى حرمة الضرب ومن حرمة اكل مال اليتيم لحرمة احراقه مثلا (قوله من حكم) ومحله بيان لما والواو بمعنى مع فالمفهوم اسم للمجموع المركب من الامرين وهو احد اطلاقاته وقد يطلق على الحكم وحده وعلى محله أيضا واطلاقه على المجموع قليل وانما حمله الشارح عليه للاضافة فى قوله فان وافق حكمه الخ لئلا يلزم اضافة الشىء إلى نفسه ولا يصح الجواب عنه بجعل الاضافة بيانية لمنافاته لقوله المشتمل هو عليه ولو حمله على المحل لتكرر مع قوله فيما بعد ويطلق المفهوم على محل الحكم (قوله كتحريم كذا) مثال للحكم ومحله الاول للاول والثانى للثانى فالحكم فى آية التأفيف تحريم الضرب ونحوه ومحله الضرب ونحوه (قوله فان وافق حكمه) اضافة حكم للضمير من اضافة الكل للجزء وقوله المشتمل نعت سببى للحكم فالصفة جرت على غير من هى له فلذلك ابرز الشارح الضمير وهو من قبيل اشتمال الكل على الجزء (قوله المنطوق) المناسب لما تقدم حكم المنطوق وقدر الشارح لفظة به اشارة إلى أنه من الحذف والايصال (قوله فموافقة) اقسامه ستة بعدد اقسام حكم المنطوق لانه إما واجب او مندوب او حرام او مكروه او خلاف الاولى او مباح واما اقسام مفهوم المخالفة فثلاثون من ضرب الستة فى الخمسة الباقية بعد اسقاط الموافق للمنطوق (قوله ثم هو) أى مفهوم الموافقة (قوله ان كان مساويا) القسمة غير حاصرة إذ بقى عليه الادون إلا ان يقال ليس لهم مفهوم ادون وقد يقال به فى نحو عدم اجابة الوالدين بالنسبة للتأفيف فانه ليس باولى ولا مساو ويجاب بانه غير محتج به (قوله نظرا للمعنى) اى لا لما وضع له اللفظ والمراد بالمعنى هنا ما علق به الحكم كالايذاء فى التأفيف والاتلاف فى أكل مال اليتيم ويرد عليه انه حينئذ يكون من باب القياس مع ان المفهوم ليس من القياس الشرعى فانه ثابت قبل مشروعية القياس لغة واجيب بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على كل مفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم التفرع من حيث المعقول لا من حيث اللافظ على ان ذكر هذا الايراد هنا لا معنى له فانه ياتى الخلاف فى كلام المصنف من ان دلالة المفهوم قياسية او لفظية (قوله لاشدية الضرب من التافيف) الاشدية مصدر افعل تفضيل حتى يقال ان من فيه لا تجامع ال (قوله فهو مساو لتحريم الاكل) فيه ان التحريم غير

(قول المصنف فحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى مما تنسمت من مراده بما تكلم به أى وجدت رائحته وفى الحديث تنسموا روح الحياة أى وجدوا نسيمها وقوله ولحنه أى معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب (قوله قبل الشروع فى القياس) صوابه كما فى شرح المختصر قبل شرع القياس (قوله فى) أى فى قوله قبل شرع القياس من غير افتقار إلى نظر الخ اى فى علة الحكم (قوله ولا معنى للقياس إلا ذلك) اجيب عنه بان اشتراط المعنى المشترك هنا انما هو ليتناوله لغة لا لانه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال به (قوله وثانيهما الخ) هذا ساقه العضد جوابا عن احتجاج من جعله قياسا كما نقلناه قبل فجعله وجها ثانيا غلط بل الوجه الثانى هناك هو أن الاصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع اجماعا. وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة مندرجة فيه إلا أن فيه ان الاجماع انما هو على امتناع قياس الكل على الجزء ثم اعلم ان الوجه ترك هذا الكلام هنا فانه سيأتى فى كلام المصنف الخلاف فى كون دلالة المفهوم قياسية أو لفظية (قوله بانه مذكور كناية) لك أن تجعله مجازا فيكون منطوقا صريحا

الأكل لمساواة الاحراق للأكل فى الاتلاف (وقيل لا يكون) الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وإن كان مثل الأولى فى الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعا أو لحنه معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف فى شرح المنهاج كغيره المفهوم أما أولى من المنطوق بالحكم أو مساو له فيه (ثم قال الشافعى) إمام الأئمة (والامامان) أى إمام الحرمين والامام الرازى (دلالته)

منطوق إنما المنطوق الوعيد وإن لزم منه التحريم فهو من المنطوق غير الصريح كذا أورد الناصر واجاب بانه قد يتمحل فى انه مذكور كناية فان التوعد على الشىء يستلزم تحريمه وناقشه سم فى كون الجواب تمحلا ولك أن تقول نحن نحمله على المجاز والمجاز من قبيل المنطوق الصريح فلا تمحل ولا حاجة لما اطال به سم (قوله كما قال المصنف) وجدت بخط بعض الفضلاء أنه استقرأ كلام الشارح فاذا قال كما قال المصنف يكون قاله فى شرح المختصر او غيره ومتى قال قال يكون قاله فى منع الموانع (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) أشار بذلك إلى أن عبارة المصنف مقلوبة والأصل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بذلك لان النزاع فى ان المساوى من الموافقة الاصطلاحية لانه فرد منها فيسمى باسمها اوليس منها فلا يسمى بذلك لا فى أن الموافقة من المساوى أو لا إذ لا يتأتى أن تكون فردا منه لأنها أعم على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخص ومباينة له على مقابل الصحيح المشار اليه بقوله وقيل لا تكون الموافقة الخ والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحينئذ فالمطابق لمحل النزاع أن يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بهذا الاسم كما بينا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك وبهذا تعلم أن المحل للعناية تامل (قوله وباسمه المتقدم) اى وهو لحن الخطاب يسمى الاولى ايضا على هذا اى القول فعليه مفهوم الموافقة هو الأولى ويسمى الأولى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمساوى على هذا القول يسمى مفهوم مساواة وقوله الأولى نائب فاعل يسمى اه زكريا (قوله على محل الحكم أيضا) أى كما يطلق على الحكم ومحله وترك الشارح من إطلاقاته الحكم لشيوعه فيه (قوله كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم كما يطلق على الحكم كما تقدم واما اطلاقه على المجموع كالمفهوم فلا وقول سم وبتمى إطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم اه لا يسلم له لأن هذه أمور اصطلاحية لا سبيل للرأى فيها ولا للاستظهار وإنما سبيلها النقل وكانه بنى ذلك على ما مهده من انه لا مشاحة فى الاصطلاح بناء على أخذه على عمومه وقد علمت ما فيه غير مرة (قوله وعلى هذا) أى اطلاق المفهوم على المحل وحده ينبنى ما قال المصنف الخ لان الاولى بالشىء او المساوى له فى الحكم مغاير له (قوله إمام الحرمين) الذى فى البرهان لامام الحرمين هكذا الفحوى لا استقلال لها وإنما هى مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص قال الله تعالى فى سياق الامر بالبر والنهى عن العقوق والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فكان استياق الكلام على هذا الانتظام مفيدا معنى فى تحريم ضروب التعنيف ناصا وهو متلقى من نظم مخصوص منتظم فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الالفاظ اه فلا يصح نسبة ما ذكر لامام الحرمين ولقد تفطن لذلك الكمال فقال فى النقل عن إمام الحرمين نظر لان الذى مال اليه فى كتاب القياس من البرهان أنها دلالة مفهوم وقد ساق الزركشى وأبو زرعة عبارة المتن بلفظ والامام اى الرازى وذكرا ان قوله الامامان عبارة النسخة القديمة اه وذكره شيخ الاسلام ايضا والعجب من بقية الحواشى أنهم لم يتعرضوا لذلك لا سيما الناصر فانه متتبع للشارح فى المناقشة حتى فى المثال وكان الاحق بالمناقشة هذا المحل (قوله إمام الائمة) دفع به ما عساه يقال كيف ذكر الشافعى

(قول الشارح كما قال المصنف) قيل أنه حتى قال الشارح قال المصنف يكون فى شرح المختصر أو غيره ومتى قال قال فقط يكون فى منع الموانع (قول الشارح وفحوى الكلام الخ) لا يخفى عليك بعد ما تقدم وجه المناسبة (قوله وهو إطلاقه على الحكم) وهو شائع فيه ولذا تركه الشارح (قول الشارح كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم أما إطلاقه على المجموع فلا وأما قول سم لا يبعد التزامه كالمفهوم ففيه أنه أمر اصطلاحى لا مدخل للرأى فيه (قول الشارح أى إمام الحرمين) عبارته فى البرهان تقتضى أنه قائل بأنها دلالة لفظية لا قياسية فانه قال أن الفحوى آيلة إلى معنى الالفاظ وليست مستقلة بل هى مقتضى لفظ على نظم مخصوص فلعله قال ذلك فى غير البرهان (قوله ليست مفهوما) وإلا لزم أن يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والقياس ممتنع حينئذ لوجود النص

(قول الشارح المسمى بالجلى) وهو ماقطع فيه بنفى الفارق وكان احتمالا ضعيفا (قوله لعدم جريان سائر الاقوال الخ) أى لان القائل بالمفهوم انما قال به فيما اذا كانت الدلالة بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى او باحد المتساويين على الاخر ومحل الخلاف لابد أن يكون واحدا (قوله اذ الدلالة على هذا القول الخ) اعلم أن من جعل دلالة المفهوم قسما ثالثا

لامنطوقا ولا قياسا جعلها مثل الثابت بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الادنى الى الاعلى أو من أحد المتساويين الى الاخر فهى دلالة فوق الدلالة القياسية وهى قطعية كالدلالة على المنطوق وعلى هذا لامفهوم أدون ومن جعلها قياسية قال ان المفهوم قد يكون قطعيا وهو إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين وقد يكون ظنيا كما اذا كان احدهما ظنيا كقول الشافعى اذا كان القتيل الخطا يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما قلنا أنه ظنى لجواز أن لايكون المعنى ثمة الزجر الذى هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافى للضرة وربما لايقبلهما العمد والغموس كذا فى العضد وغيره اذا عرفت هذا عرفت أن معنى كلام شيخ الاسلام أن القائل بالمفهوم لامفهوم ادون عنده حتى يكون محل الخلاف بينه وبين غيره وان كان هناك قياس ادون ولعل هذا ايضاح مافى الحاشية فتأمل (قوله على أن الخ) هذا تكرار لافائدة فيه مع مافيه من زيادة لفظ ذكر فى أحد الموضعين (قوله أى بطريق المنطوق) اى فهمت من اللفظ فى محل النطق بواسطة القرائن لابطريق الانتقال ولا بطريق القياس وانما لم يقل كذلك لان كونها بطريق الانتقال والتنبيه ليس صريحا من المصنف بل ظاهره فقط كما سيأتى (قوله تفسيرى ا نناسب كما فى غيره عطف خاص على عام

أى الدلالة على الموافقة (قياسية) أى بطريق القياس الاولى أو المساوى المسمى بالجلى كما يعلم مما سيأتى والعلة فى المثال الاول الايذاء وفى الثانى الاتلاف ولا يضر فى النقل عن الاولين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا نحوه مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لامدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالى والآمدى) من قائلى هذا القول

من غير وصف الامام ووصف غيره به مع أنه من أتباعه وحاصله أن شهرة وصفه بذلك مغن عن ذكره فكأنه امر مقرر عند كل احد (قوله اى الدلالة على الموافقة) أشار به الى ان دلالة مضاف للمفعول وأن مرجع الضمير الموافقة وتذكير الضمير لان الموافقة هنا هو الحكم الموافق للمنطوق قال الناصر ولم يرد به معناه السابق اى مفهوم موافق للمنطوق كما يتبادر والا لزم ان الحكم الموافق عند هؤلاء الائمة مدلول اللفظ لكونه مفهوما ومدلول القياس كما صرحوا فيلزم القياس بدون شرطه وهو أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فتدبر اه فالموافقة على هذين القولين اعنى قول الامام والقول الذى بعده ليست مفهوما كما أفاده الشارح بقوله وكثير من العلماء الخ سيما على القول الثانى منهما من ان الدلالة مجازية او عرفية فان المدلول على هذا منطوق كما صرح به الشارح وكلام المصنف يوهم اجراء هذا الخلاف فى الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها فى نفسها والمقصود بهذا الخلاف مقابلة ماتقدم من كونها مفهوما فقوله ثم قال الشافعى والامامان دلالته الخ معناه الدلالة الذى سميناه موافقة وقلنا أنه مفهوم وثم للترتيب الاخبارى أى بعد أن علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خولف فى ذلك (قوله بطريق القياس الاولى الخ) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما قدمته من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه وناقشه سم بأن الدلالة على هذا القول ليست بطريق الفهوم بل بطريق القياس فانتفاء كون المفهوم ادون لا يقتضى انتفاء كون القياس أدون لان المدار على هذا القول فى ثبوت الحكم فى الفرع على العلة ووجودها فيه فاى محل وجدت فيه كان ملحقا الاصل فى حكمه (قوله المسمى بالجلى) اى بقسميه (قوله مما سيأتى) اى فى خاتمة القياس من أن الجلى ماقطع فيه بنفى الفارق أو كان ثبوته احتمالا ضعيفا (قوله عن الاولين) يعنى الامام الشافعى وامام الحرمين وقوله واما الثالث يعنى به الامام الرازى وقد علمت مافى ذلك (قوله لا الحكم) أى الاحتجاج (قوله مما تقدم) يعنى فحوى الخطاب ولحن الخطاب (قوله وقيل لفظية) قد يقال هذه المقابلة غير حسنة لما تقدم ان المفهوم مادل عليه اللفظ الخ فتكون على الاول لفظية ايضا والجواب أن المراد لفظية على الوجه المخصوص وهى التى لامدخل للقياس فيها كما أشار لذلك الشارح بقوله لامدخل للقياس الخ (قوله لامدخل) اى لادخول للقياس الاصطلاحى فيها والا فالقياس اللغوى لابد منه اذ لم يقع التصريح الا بالتأفيف (قوله لفهمه) اى الموافقة وذكر الضمير لتاويلها بالحكم (قوله من قائلى هذا القول) قال سم قد يفهم ان غيرهما من بقية قائلى هذا القول مع قوله بانها ليست مفهوما ولا قياسية لايقول بانها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالى والامدى بذلك ليس لاخراج غيرهما من قائلى هذا القول بل لانهما صرحا

(قول الشارح إذ قد يقول الخ) هذا مستند لمنع القول بانها مفهوم بطريق التنبيه ومنع القول بانها قياس اما الاول فلتوقفها على السياق والقرائن والدلالة بطريق التنبيه إنما تتوقف على فهم علة الحكم فى المنطوق من النظم لغة واما الثانى فلوجود الفارق وهو عدم كفاية الادون كالشتم بالنسبة للبليد فلا يطلب مع طلب الاعلى كالضرب له وفيه ان القرينة وهى

(فهمت) أى الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتهما فى آية الوالدين على ان المطلوب بهما تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التافيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتهما فى اية مال اليتيم على ان المطلوب بها حفظه وصيانته ما فهم منها من منع أكله منع احراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحنث (وهى) أى الدلالة عليه حينئذ (مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التافيف فى اية الوالدين واريد المنع من الايذاء واطلق المنع من أكل مال اليتيم فى آيته وأريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أى للدلالة على الاعم

بذلك دون غيرهما مع إرادته ما صرحا به اه (قوله فهمت) أى الدلالة وفيه ان الدلالة هى الفهم ولا معنى لفهم الفهم ويجاب بان فى العبارة حذف مضاف اى متعلق الدلالة (قوله من السياق والقرائن) اى مع اللفظ كما يشير لذلك قوله لا من مجرد اللفظ والسياق ماسبق الكلام لاجله وهو هنا طلب تعظيم الوالدين كما أشار لذلك بقوله فلولا دلالتهما الخ والقرائن عطف خاص على عام (قوله لا من مجرد اللفظ) إشارة إلى ان دلالة اللفظ لا بد منها كما قلنا (قوله فلولا دلالتهما) اى السياق والقرائن (قوله من منع التأفيف) أى من جل منع التأفيف (قوله ذو الغرض الصحيح) احتراز عن الاحمق (قوله ولكن ضربه) أى لكون الشتم بمجرده لا يجدى نفعا لغلظ طبعه ونحوه ولله در القائل

تكفى اللبيب إشارة مرموزة وسواه يدعى بالنداء الغالى
وسواهما بالزجر من قبل العصا ثم العصا هى رابع الاحوال

(قوله من اطلاق) خبر مبتدأ محذوف أى واطلاقها وهو بيان لعلاقة المجازة قال الكورانى ليس فى كلام الغزالى ذكر المجاز لا صريحا ولا كناية وما زعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لأن قول الله تعالى فلا تقل لهما أف مستعمل فى معناه الحقيقى غايته انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازا فكانه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى والثانية هى اللازمة للمجاز دون الاولى ولم يتنبه الشراح لهذا مع ظهوره اه بحذف واجاب سم بعد ان اقام النكير واكثر التشنيع عليه بما ملخصه ان المصنف ثقة خبير بكلام الغزالى وكتبه فلا يرد نقله بمجرد دعوى نفى لم يثبتها منقول ولا معقول وأما المجاز فلأن القول المذكور اخص من مطلق الايذاء وانه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم لعلاقة الاخصية والاعمية والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى أى بخصوص السياق القاطع بارادة تعظيمها وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقى بل يكفى صلاحيتها لذلك فلا يقال أن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن إرادة المعنى الحقيقى بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقى ولكن يثبت موافقة غيره له فى الحكم بطريق القياس او بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاث محتمل فى الجملة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازا إن اراد لا يصح ان يصير فهو باطل او لا يتعين ان يصير قلنا لم ندع التعيين وهذا كله على سبيل التنزل معه من نسبة ذلك للمصنف واما على ان المصنف

السياق الكلام على هذا الانتظام إنما هى لافادة أن العلة هى الاكرام وعدم الايذاء مثلا وهذا لا يلزم منه أن يكون اللفظ مستعملا فى معنى مجازى بل يجوز أن يكون مستعملا فى معناه الحقيقى وينتقل منه بواسطة تلك العلة إلى معنى آخر وهذا أولى لتعين الحقيقة متى أمكنت وأما القول بوجود الفارق فوهم فان القائل بأنه قياس إنما قال به بعد فهم العلة المناسبة من السياق والقرائن فليتأمل قال بعض من كتب هنا فرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى والثانية هى اللازمة للمجاز دون الاولى فقول الله تعالى لا تقل لهما أف مستعمل فى معناه الحقيقى غايته انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازا اه وهو كلام حق متين (قول المصنف مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) أى لأن قول أف أخص من مطلق الايذاء فالعلاقة الاخصية والاعمية والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقى السياق القاطع بان المراد التعظيم وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة الصرف عن المعنى الحقيقى بل يكفى صلاحيتها لذلك فلا يقال ان كون السياق للتعظيم لا يستلزم

حاك

الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن يثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاثة محتمل في الجملة قاله سم وفيه انه مخالف لاشتراط البيانيين كونها صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز نعم ان بنى الكلام على عدم إرادة المعنى المجازى (٣٢١) على التعيين صح ذلك بناء على

(عرفا) بدلا عن الدلالة على الاخص لغة فتحريم ضرب الوالدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الايتين وإن كانا بقرينة على الاول منهما وكثير من العلما منهم الحنفية

حاك فلا إذ الحاكى لايجب عليه دليل ولا توجيه بل لايصح اعتراض الحكاية كما تقرر فى محله اه وأقول قد انفصل بعد ان شن الغارة على الشيخ بما لايجدى نفعا اما قوله ان المصنف ثقة فهذا مما لانزاع فيه ولكنه غير نافع هنا فان الثقة غير معصوم عن وقوع الخطا وإنما النافع ان ينقل عن الغزالى ما نفاه الكورانى والغزالى رحمه الله له كتابان فى الاصول احدهما المنخول ونص عبارته واما فحوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التأفيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضى ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة إلى تامل وطلب جامع والمختار أنه من المفهوم لا لما ذكره القاضى إذ لا يبعد فى العرف ان يقول الملك لخادمه اقتل الملك الفلانى ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع إذ الغرض منه الاحترام فلا يعد قياسا والخلاف آيل إلى عبارة اه والثانى المستصفى وليس بين يدى واظنه لم يذكر ذلك إذ لو ذكره لكان النقل عنه فى رد كلام الكورانى متعينا الا ما تمسك به فى رده مما تكرر له كثيرا من ان المصنف والشارح ثقة فانه غير نافع فى مقام المناظرة إذ لو قال الخصم هو ليس بثقة عندى فى هذا النقل لم يردعه إلا تصحيح النقل بل لو فرض مشافهة المصنف بذلك فليس له ان يقول انى ثقة فيما أنقله بل الواجب عليه تصحيح ما نقله أما درى أن دعوى الوثاقة التى بنى عليها كثيرا من دفع الاعتراضات الواردة تبطل قاعدة اتفق عليها جميع علماء النظر وهى ان الناقل يطلب منه عند المناظرة تصحيح النقل ولاهتمامهم بتلك القاعدة صدروا بها كثيرا من مؤلفاتهم واما تصحيح المجاز فقد اعترف هو بان القرينة غير صارفة وهو مخالف لاشتراط البيانيين كونها صارفة عن إرادة المعنى الحقيقى وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز الذى اشار فى اثناء كلامه إلى جوازه بل صرح به بقوله بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقى على ان لنا ان نقول ان المتبادر للفهم فى مقام التخاطب من الايتين هو النهى عن التافيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة فاين المجاز نعم ما جعلاه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه فلو جعل المعنى المذكور كناية لم يرد شىء من ذلك ولعلهم ارادوها بالمجاز فانه قد يطلق على ما يشملها فيراد به كل ما خالف الأصل ولا يجوز لنا أن نتمسك فى هذا المجاز بمذهب الأصوليين لأنهم يشترطون القرينة الصارفة لكن يجوزون عدم مصاحبتها للمجاز وهنا قد ادعى وجود القرينة وقوله ان المصنف حاك قد علمت ما فيه وقوله الحاكى لا يجب عليه دليل ليس على اطلاقه بل محله اذ لم يلتزم صحة المحكى فان التزمه وجب عليه ذلك ومعلوم ان نقل المصنف ذلك مع عدم تعرضه لرده يتضمن التزام صحته وقوله لا يصح الاعتراض على الحكاية ممنوع بل الذى لا يصح الاعتراض عليه المحكى كل ذلك مبين فى كتب الآداب (قوله عرفا) أى فيكون حقيقة عرفية لا مجازا (قوله من منطوق الآيتين) لأن منطوقهما حينئذ تحريم الايذاء وتحريم الاتلاف ومن افرادهما الضرر والاحراق (قوله منهم الحنفية) ويسمونها

ما قال الفاضل السلكوتى فى حاشية القاضى ان القرينة المانعة إنما تشترط عند تعين المجاز دون احتماله لكن الكلام هنا ليس فى ذلك وبالجملة القول بانه مجاز لادليل عليه بل الدليل على خلافه اما أولا فلأن امكنت الحقيقة لا يعدل إلى المجاز وهى ممكنة كما تقدم بيانه واما ثانيا فان المتبادر للفهم فى مقام التخاطب من الآيتين هو النهى عن التافيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة وما جعلوه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه بقى أن قول المصنف وهى مجازية بعد النقل عن الغزالى فيما قبله يفيد ان الغزالى قال بذلك وعبارته فى المنخول هكذا واما فحوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التافيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضى ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة الى تاويل وطلب

 جامع والمختار انه من المفهوم لا لما ذكره القاضى إذ لا يبعد فى العرف ان يقول الملك لخادمه اقتل الملك الفلانى ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع ان الغرض منه الاحترام فلا يعد قياسا والخلاف آيل الى عبارة اه فلعل وجه الافادة انه جعل الدلالة على ذلك اللفظ بواسطة السياق والقرائن بخلافه على ما صدر به المصنف فانها بطريق الانتقال من المعنى المدلول للفظ بواسطة العلة المناسبة هذا غاية التوجيه والله سبحانه وتعالى اعلم

على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسى كما هو ظاهر صدر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسيا كالبيضاوى فقال الصفى الهندى لا تنافى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق قال المصنف وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له (وان خالف حكم المفهوم الحكم المنطوق به فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة ايضا كما سياتى التعبير به فى مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (ان لا يكون المسكوت ترك لخوف) فى ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من ان يتهم بالنفاق (ونحوه) اى نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك فى الغنم السائمة زكاة وانت تجهل حكم المعلوفة (و) ان (لا يكون المذكور خرج للغالب) كما فى قوله تعالى وربائبكم

ادلة النص (قوله كما هو ظاهر الخ) راجع لقوله مفهوم وانما كان كذلك لان قوله فموافقة ظاهره فالمفهوم من الموافق حكمه حكم موافقة ويحتمل ان يكون لحكمه الموافق موافقة فعلى الاول الظاهر يكون مفهوما لا قياسا وعلى الثانى يكون قياسا (قوله صدر كلام المصنف) وهو قوله والمفهوم ما دل الخ (قوله كالبيضاوى) فانه جعل الموافقة فى مبحث اللغات مفهوما وفى كتاب القياس قياسا (قوله لان المفهوم مسكوت) فيه ان المفهوم اما الحكم واما هو مع محله والمسكوت فى اصطلاحهم محل الحكم فعلى الاول يلزم حمل المباين وعلى الثانى حمل الجزء على الكل والجواب ان المراد المسكوت بالمعنى الوصفى لا الاسمى او يراد بالمفهوم محل الحكم فصحة الحمل حينئذ ظاهرة (قوله قال المصنف) اى فى شرح المنهاج هو مخالف لقوله فى شرح المختصر لا تنافى بينهما فان للمفهوم جهتين هو باعتبار احداهما مستند الى اللفظ فكان مفهوما وباعتبار الاخرى قياس ومن ثم قال السعد التفتازانى الخلاف لفظى واشار اليه امام الحرمين فى البرهان وتعقبه جماعة منهم البرماوى بان للخلاف فوائد منها انا ان قلنا ان دلالته لفظية جاز النسخ به والا فلا اه زكريا وتعقبه سم بانه سياتى فى المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفحوى وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازى والآمدى وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ ابى اسحق فهذه الفائدة مبنية على ضعيف عند المصنف (قوله والمقيس غير مدلول) لان شرط القياس ان لا يتناول حكم الاصل الفرع واذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلولا للفظ وغير مدلول له واجيب بانه وان لم يدل عليه صراحة بمجرد اللفظ يدل عليه بواسطة قرينة او علة فلا مانع حينئذ من كون المفهوم قياسا (قوله حكم المفهوم) المتبادر من هذا انه اراد بالمفهوم المحل والمناسب لقوله الحكم المنطوق ان يريد به الحكم وقد يجاب بجعل الاضافة بيانية (قوله فمخالفة) اى يسمى بذلك اصطلاحا كما اشار له الشارح فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء فان الشرط نظر فيه للمعنى (قوله ليتحقق) اى بحيث اذا انتفى الشرط انتفى المفهوم من اصله وليس الشرط للاحتجاج به مع كونه موجودا (قوله لخوف) اى لخوف محذور بسبب ذكر المسكوت بطريق موافقته للمنطوق بان يعطف عليه ففى للسببية والباء للتعدية متعلقة بذكره وهذا الشرط انما يظهر بالنسبة لغير الله ولذلك مثل له الشارح بكلام الخلق (قوله كقول قريب العهد) العهد هنا مستعمل فى الاتصاف مجازا عن العلم اللازم للاتصاف اه ناصر (قوله وتركه) اى قوله وغيرهم (قوله كالجهل) اى من المتكلم وهذا انما يتصور فى غير كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم كما رمز الشارح لذلك بقوله كقولك الخ (قوله خرج للغالب) قال الناصر هنا مقامان احدهما ان القيد خرج للغالب والثانى انه موافق للغالب والثانى هو الذى خالف الامام فى اشتراط نفيه بدليل ما سيجىء اه اراد به قول الشارح ان القيد لموافقة الغالب وهذان المقامان احدهما من تعبير

(قول الشارح كما هو ظاهر صدر كلام المصنف) لان قوله فموافقة ظاهرة فالمفهوم من المحل وحكمه موافقة ويحتمل ان يكون لحكمه الموافق موافقة فيكون قياسا تامل (قول الشارح الحاق مسكوت الخ) لعل مراده تعدية الحكم اليه باعتبار وصف مناسب وان كان ذلك الوصف المناسب هنا شرطا لتناوله لغة لانه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا شرعيا كما فى العضد فمعنى كونه مسكوتا انه غير منطوق به وان دل عليه اللفظ بواسطة العلة المناسبة وحاصل الكلام حينئذ انه شبيه بالقياس الشرعى فى وجود الالحاق فى كل وان اختلفت جهته وهل لوجود هذا الالحاق يسمى قياسا ويطلق عليه اسمه اولا فهو لفظى راجع للتسمية هكذا ينبغى ان يحقق هذا الكلام وبه يندفع قول المصنف وقد يقال الخ (قول الشارح والمقيس غير مدلول) لان شرط القياس ان لا يتناول حكم الاصل الفرع واذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلولا للفظ وغير مدلول وقد عرفت ان معنى كونه قياسا انه تعدى فيه الحكم باعتبار معنى مناسب لكن ذلك المعنى شرط للتعدى لغة اى تناول اللفظ له لغة لانه يثبت به الحكم

المصنف

اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى حجور الازواج أى تربيتهم (خلافا لامام الحرمين) فى نفيه هذا الشرط الماسياتى مع دفعه (او) خرج المذكور (لسؤال) عنه (او حادثة) تتعلق به (او للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كالو سئل النبى صلى الله عليه وسلم هل فى الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة او خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال فى الغنم السائمة زكاة (او غيره) اى خرج المذكور لغير ماذكر (مما يقتضى التخصيص بالذكر) كموافقة الواقع كما فى قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين نزلت كما قال الواحدى وغيره فى قوم من المؤمنين والوا اليهود أى دون المؤمنين وإنما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فاخر عنها وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين لما نفاه مخالفا للشافعى

المصنف والشارح وهما بمعنى واحد بدليل تعبير المصنف فى غيره هنا كشرح المنهاج بهذه العبارة وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما فى بيان محل نزاع الامام فلذلك قال سم أن ماقاله الشيخ مجرد اختراع لشىء لم يقل به أحد من الأصوليين (قوله اللاتى فى حجوركم) نبه سبحانه وتعالى بهذا على معالى الامور وانه ينبغى للرجل ان يربى بنت زوجته فى حجره ولا يفرق بينهما لقوله صلى الله عليه وسلم من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين احبته يوم القيامة (قوله الماسياتى) اى من توجيه امام الحرمين قال سم فان قيل لم خالف امام الحرمين فى هذا الشرط دون ماقبله ومابعده مع أن توجيهه يمكن ان يجرى فى الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد فى غير هذا مضطر اليه كما فى صورة الجهل او محتاج إليه كما فى صورة قصد الامتنان وكما فى صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج إلى التقييد للاحتراز عن العبث أو ماهو فى حكم العبث وهو أخبار المخاطب بما يعلمه او عن الابهام على المخاطب وإيقاعه فى حكم الشك فانه لو اطلق تردد فى عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لاضرورة ولا حاجة ولا فائدة مقيدا بها فى التقييد فكان الحمل على أن القيد لموافقة الغالب بعيداً ضعيفاً وكان الأظهر عنده حمل على أنه لنفى الحكم عما عدا المذكور فليتامل (قوله لسؤال) اى لجواب سؤال وقوله او حادثة اى لبيان حكم حادثة تتعلق بالمذكور وتضعف المفهوم عن المنطوق فى الدلالة كان السؤال والحادثة مثلا صارفين له عن مقتضاه بل مانعين من وجوده بخلاف العام الوارد عليهما لا يصرفانه عن مقتضاه لقوة دلالته بل اعتبر فيه عموم اللفظ لا خصوص السبب اه زكريا (قوله او للجهل) اى من المخاطب كما لف مامر (قوله فقال) أى فى كل من الصور الثلاث (قوله لغير ماذكر) اشارة الى نكتة إفراد الضمير (قوله مما يقتضى التخصيص الخ) نبه به على ان ضابط العمل بالمفهوم ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت بخلاف ما إذا ظهرت له فائدة كالأمثلة التى ذكرها وكان بسياق المذكور للتفخيم والتأكيد للنهى كخبر لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث فلا يحل ذلك للكافرة أيضاً وكزيادة الامتنان كقوله تعالى لتأكلوا منه لحماً طرياً فلا يمتنع أكل القديد (قوله كموافقة الواقع) الفرق بينه وبين الحادثة ان الحادثة يقصد فيها الحكم على خصوص المخصوص بخلاف موافقة الواقع فان المقصود الحكم العام (قوله لأنها) أى المذكورات (قوله فوائد ظاهرة) لاقتضاء المقام والقرائن لها (قوله وهو فائدة خفية) لان استفادته بواسطة ان التخصيص بالذكر لابدله من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين التخصيص (قوله فى توجيه امام الحرمين) للشافعى رضى الله عنه فى الرسالة كلام آخر يندفع به أيضاً توجيه الامام وحاصله أنه إذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفى الحكم بطريق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضى فيه بموافقة او مخالفة اه زكريا (قوله لما نفاه) اى من بعض الشروط المذكورة وهو ان

(قول المصنف مما يقتضى التخصيص) فمتى وجد ما يقتضى التخصيص انتفى المفهوم ومتى انتفى وجد العلم حينئذ بانتفاء الحكم عما عدا المذكور أو ظن ذلك الحاصل بعدم ظهور شىء من الموجبات بعد التأمل والتفحص إذ لا نزاع فى أن المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات كما قيل وبنى عليه عدم العمل بمفهوم المخالفة (قوله وانتفاء ماعدا التخصيص بالحكم) أى فاذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه الدلالة عليه لتطرق الاحتمال فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضى فيه بموافقة أو مخالفة هذا هو المراد فاندفع مافى سم

بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وقد مشى فى النهاية فى آية الربيبة على ما نقله عن الشافعى من أن القيد فيها لموافقة الغالب لا مفهوم له بعد أن نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الربيبة الكبيرة وقت التزوج بأمها لا تحرم على الزوج لانها ليست فى حجره وتربيته وهذا وان لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالى عن داود كما نقل ابن عطية عن على كرم الله وجهه ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لانها ليست فى حجره ورواه عنه بالسند ابن أبى حاتم وغيره ومرجع ذلك الى أن القيد ليس لموافقة الغالب والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور فى الامثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالمخالفة كما فى الغنم المعلوفة لما سيأتى أو الموافقة كما فى المثال الاول لما تقدم وفى آيتى الربيبة والموالاة للمعنى وهو أن الربيبة حرمت لئلا يقع بينها وبين أمها التباغض لو أبيحت بان يتزوج بها فيوجد نظرا للعادة فى مثل ذلك سواء كانت فى حجر الزوج أم لا وموالاة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهى موجودة سواء والى المؤمن أم لا وقد عم من والاه ومن لم يواله قوله تعالى يا أيها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم الى قوله والكفار اولياء ومن المعنى المعلوم به

لا تكون المذكور خرج للغالب قال الناصر وفيه ان الذى نفاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه ان ما واقعة على النفى ورده سم بانه يصير التقدير للنفى الذى نفاه ومعلوم ان الذى نفاه ليس هو النفى ولا وجه له وحينئذ تجعل ما بحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير لنفى الاشتراط الذى نفاه (قوله بان المفهوم) متعلق بتوجيه (قوله من مقتضيات اللفظ) اى مدلولاته وحاصل دفعه انه وان كان من المقتضيات إلا أنه من المقتضيات الخفية والغالب من المقتضيات الظاهرة فيقدم عليه (قوله لموافقة الغالب) لا مفهوم له إنما ذكر هذين الخبرين للخلاف فيهما كما يؤخذ مما ياتى وما تقدم (قوله وهذا) أى القول بمفهومه وان لم يستمر عليه مالك الخ وهو جواب عما يقال لا حاجة الى معنى هذا الشرط (قوله فقد نقله الخ) اى فلا يلزم من عدم استمرار مالك عليه بطلانه فانه كثيرا ما يرجع المجتهد عن شىء والفتوى بين أصحابه عليه (قوله عن داود) وكذلك نقله عنه غيره كالماوردى وابن الصباغ وغيرهما فالاقتصار على الغزالى موهم لعزة النقل عن داود (قوله ورواه عنه بالسند ابن ابى حاتم) قال حدثنا أبو زرعة حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام يعنى ابن يوسف عن ابن جريج قال حدثنى ابراهيم بن عبيد بن رفاعة قال اخبرنى مالك بن اوس بن الحدثان قال كانت عندى امرأة فتوفيت وقد ولدت لى فوجدت عليها فلقينى على بن أبى طالب فقال مالك فقلت توفت المرأة فقال على هل لها ابنة فقلت نعم وهى بالطائف قال كانت فى حجرك قلت لا هى بالطائف قال فانكحها قلت فاين قول الله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم قال انها لم تكن فى حجرك إنما ذلك إذا كانت فى حجرك قال الحافظ العماد ابن كثير اسناده قوى ثابت الى على على شرط مسلم وهو غريب جدا اه كال (قوله ومرجع ذلك) أى ما نقل عن داود وعلى رضى الله عنه (قوله والمقصود الخ) أى ليس الغرض المقصود ان لا يعمل بما يوافق المفهوم بالكلية بل المقصود عدم الاستناد فى العمل الى المفهوم وقد يعمل على وفقه أو مخالفته لدليل (قوله انه لا مفهوم له) وحكم المفهوم حينئذ مسكوت عنه (قوله لما سيأتى) أى فى المسئلة الآتية فى الكلام على انكار أبى حنيفة مفاهيم المخالفة (قوله المثال الاول) وهو قول قريب العهد بالاسلام الخ (قوله لما تقدم) من انه يريد وغيرهم (قوله للمعنى) أى العلة وهذا علة للموافقة (قوله بان يتزوج) الباء للسببية متعلقة بيقع (قوله أولياء) أى ولم يقل إلا أن تولوا معهم المؤمنين (قوله ومن المعنى المعلوم) متعلق بقوله تشاء والمراد بالمعنى العلة الجامعة أى من النظر فيها

المسكوت للمنطوق نشأخلاف فى أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذكر حكاه فى قوله (ولايمنع) اى مايقتضى التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بان كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته بل قيل يعمه اى المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للمذكور من صفة أو غيرها إذا عارضه بالنسبة الى المسكوت المشتمل على العلة كانه لم يذكر (وقيل لايعمه إجماعا) لوجود العارض وإنما يلحق به قياسا وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لاسيما وقيد ادعى بعضهم الاجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لان المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لا إبطالية

(قوله موافقة المسكوت للمنطوق) أى فى الحكم بمعنى أنه هل يكفى أخذه من اللفظ من غير قياس أو لا بد فيه من قياس (قوله ولا يمنع قياس المسكوت) متعلق بقوله وشرطه ان لا يكون المسكوت الخ والمعنى ان وجود مايقتضى التخصيص بالذكر من الامور السابقة ككونه جوابا لسؤال أو بيانا لحادثة الخ يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع إلحاق المسكوت المنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه وقوله مايقتضى الخ فاعل يمنع وقياس المسكوت مفعوله وباء بالمنطوق بمعنى على او ضمن القياس معنى الربط فعداه بالباء إذ الفرع مربوط بالاصل قال الشيخ خالد فى شرحه أشار المصنف إلى استبعاد منع القياس المذكور بل قيل يعمه الخ يعنى كيف يمتنع هذا القياس مع ان لنا قائلا بان المفروض له القيد المذكور يعم المسكوت عنه بدون قياس كما فى الغنم السائمة زكاة فلفظ الغنم عنده عام يشمل المعلوفة والسائمة والعبارة والسديدة ولا يمتنع قياس المسكوت بالمنطوق بناء على ان المعروض لا يعم المسكوت وقيل يعمه فيمتنع قياسه عليه اه قال بعض وشمول الغنم للمعلوفة فى الحكم جار على مذهب الامام مالك بان المعلوفة فيها الزكاة (قوله لعدم معارضته) تعليل لقوله ولا يمنع وضميره يعود لمايقتضى وضمير له للقياس (قوله بل قيل يعمه) هذا القول الثانى المشار اليه بقوله وقيل لفظية (قوله المعروض) فاعل يعم والمعروض هو اللفظ المفيد بصفة ونحوها والعارض هو القيد وعبر بالمعروض دون الموصوف وإن كان فى المعنى موصوفا لئلا يتوهم اختصاص ذلك بالصفة وقوله للمذكور متعلق بالمعروض وقوله من صفة اوغيرها بيان للمذكور (قوله إذا عارضه) علة لقوله يعمه (قوله كانه لم يذكر) فهو كالمعدوم وكأن المعروض شامل للموصوف وغيره (قوله لايعمه الخ) حاصله أن اقتران مايقتضى التخصيص بالذكر هل يدل على الغاء المذكور من صفة اوغيرها وجعله كالعدم بالنسبة إلى إفادة حكم المسكوت اولا يدل فعلى الاول يصير المعروض إذا كان عاما شاملا للمذكور والمسكوت فيمتنع القياس لانه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين كما تقدم نقله عن شرح المصنف للمختصر وعلى الثانى يكون غير المذكور مسكوتا عن حكمه فيجوز حينئذ القياس وهو المختار (قوله لوجود العارض) أى فى اللفظ (قوله لاسيما وقد ادعى الخ) أى فلا اقل من ان يكون هو الحق فهذا تاكيد للاحقية (قوله كما افادته العبارة) حيث جزم بانه لا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق وحكى العموم بقيل المشعرة بالتضعيف وقوى ذلك الضعف بحكاية الاجماع على عدم العموم وإن سيقت بقيل (قوله بخلاف مفهوم الموافقة) اى فلا يقال فيه ان عدم العموم هو الحق بل هو محتمل وإن كان ظاهر مافى المتن ترجيح مقابله لذكره مقدما بدون صيغة تمريض وذكر الاخر مؤخرا بصيغة التمريض (قوله لان المسكوت هنا) أى فى مفهوم المخالفة أدون أى فيكون المنطوق اولى ووجه الاولوية ان قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف مايقتضى التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضع نزاع فى الجملة بدليل الخلاف فى الربيبة التى ليست فى حجر الزوج وإن كان الراجح الصرف عن هذا الظاهر ثم المراد الادونية فى الحكم لا فى العلة الجامعة لانه مقيس وشرطه ان يساوى الاصل فى تمام العلة فيكون المراد مقيسا قياس الادون وهو ما كانت العلة فيه ظنية بخلاف القياس الجلى وهو ما كانت العلة فيه قطعية (قوله بخلافه هناك) اى فى مفهوم الموافقة فان المسكوت اولى او

(قول الشارح كانه لم يذكر) أى لوجود مايقتضى أن التخصيص بالذكر ليس لقصر الحكم على المذكور فيدل على أن المسكوت كالمذكور فى الحكم ويكون ذكره بالنسبة للحكم كالعدم وحينئذ فيمتنع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين (قوله أو لفظية) هذا هو الصواب وفى بعض الخراشى المشار اليه بقوله وقيل لفظية وهو خطأ من تغيير الناسخ (قوله أدون من حيث الحكم) لأن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف مايقتضى التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضوع نزاع فى الجملة بدليل الخلاف فى الربيبة التى ليست فى حجر الزوج وإن كان الراجح الصرف عن الظاهر

(قول المصنف وهو صفة) اعلم أنه قال بمفهوم الصفة بالمعنى الذى ذكره الشارح الشافعى رضى الله عنه وأحمد والأشعرى والامام وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ماعداها أحدها أن يكون ذكره للبيان كما لو قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة ثانيها ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله إذا تحالف المتبايعان فى القدر والصفة فليتحالفا وليترادا ثالثها أن يكون ماعدا ذا الصفة داخلا فيما له الصفة مثل أن يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لنا أن الشافعى وأبا عبيد عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يفده لغة لما فهم منه فظهر إفادته لغة وهو المطلوب ولنا أيضا أنه لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة إذ الغرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة وكلام الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم احد وليس هذا إثباتا لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع بالفائدة وإنما يثبت بالنقل بل هو إثبات بطريق الاستقراء عنهم أن كل ماظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعينت لان تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية فكان إثباته بالاستقراء لا بالفائدة فانه يفيد الظهور فيه فيكتفى به وأما ما قال الامام فى إثبات ذلك من أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتف أما الملازمة فاذا لا معنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور ففيه انه إن اراد اختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت بمعنى أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى وهو النسبة الذهنية مختص به فمسلم لان الايقاع والانتزاع لا يكون إلا على المذكور لكن لا نزاع فيه وإن أراد متعلق الحكم النفسى وهو لا النسبة الواقعة فى نفس الامر فلا نسلم أنه مختص به لجوازه فى المسكوت عنه غاية الامر أنه غير محكوم فيه ولا يستلزم الحكم بالعدم فعدم وجوب الزكاة فى المعلوفة بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه لجواز ان يثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها لكن هذا الرد إنما يظهر فى الخبر لانه الذى له نسبة خارجية بخلاف الانشاء فانه لا خارج له حتى يجرى فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجبت فاذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة فيه إلا ان يؤول الانشاء بالخبر هذا حاصل مافى العضد وحواشيه لكن فى قوله بخلاف الانشاء الخ شىء يعلم من عبد الحكيم على المطول فتأمل (قول الشارح والمراد بها لفظ الخ) كذا قال المصنف فى منع الموانع ناقلا له عند الاصوليين وعند المتكلمين الصفة المعنى القائم بالذات وعند النحاة القائم المشتق (قول الشارح ليس بشرط الخ) إنما استثنى هذه الثلاثة لان المفهوم ليس خارجا بالمعنى المقيد بل فى الشرط من أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط وفى الاستثناء من إخراج محل الحكم من المنفى قبل وفى الغاية من كونها لانتهاء ماقبلها من الحكم ولذلك انفردت كما فى العضد وغيره بدلائل تخصها زيادة على دلائل الصفة قال العضد لنا أيضا دليل يختص بالشرط وهو أنه إذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط ودليل يخص الغاية وهو أن قول القائل صوموا إلى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم يكن الغيبوبة

(وهو صفة) أى مفهوم المخالفة بمعنى الحكم مفهوم صفة قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية

مساو (قوله بمعنى محل الحكم) الباعث على حمله عليه مع قلة استعماله كما تقدم اضافته الى الصيغة فانها لا تدل على الحكم بل على محله فان السائمة إنما تدل على المعلوفة لا على نفى الزكاة ولموافقة قول المصنف وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم بأنه يقتضى أن المراد بالمفهوم المحل لان غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لا نفسه فلو اريد الحكم لكان الانسب ان يقال وهل المنفى الزكاة فى غير سائمتها أو فى غير مطلق السوائم ويصح أن يراد الحكم وإضافته إلى الصفة وغيرها لأنها باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفى الزكاة فى مقابلها واثر التكلف على هذا الوجه ظاهر (قوله مفهوم صفة) قدره لاجل صحة الاخبار لان الصفة لفظ والمفهوم معنى «فائدة» مفهوم المخالفة جمعه ابن غازى فى قوله

صف واشترط علل ولقب ثنيا ۞ وعد ظرفين وحصرا لاغيا

فالثنيا الاستثناء والاغياء الغاية وسيأتى أن الراجح أن العدد واللقب ليسا من المفاهيم (قوله والمراد بها) أى بالصفة وهو بيان للمعنى المراد عند الاصوليين فانها فى اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم بالذات وفى اصطلاح النحاة التابع المشتق (قوله لفظ) خرج ماليس بلفظ كتقديم المعمول فانه ليس بلفظ (قوله مقيد لآخر) أى مقلل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد المدح أو الذم فانه ليس من التخصيص بالوصف (قوله ليس بشرط الخ) وجه استثنائها احتياجها الآلة بخلاف غيرها والحق أنه

آخر الهو ترك الاستثناء لعدم ذكر ابن الحاجب له وظاهر ان الاخراج فيه ليس مع جهة الوصف وهذا لاينافى ان التقييد ثابت فى الكل
لكن بالطريق المتقدم وانما لم يستثن انما والفصل وتقديم المعمول لانه لالفظ هناك مقيد لآخر اما انما وتقديم المعمول فظاهر واما ضمير
الفصل فلان المراد بالتقييد تقليل الشيوع وليس ذلك موجودا فيه وبهذا اندفع (٣٢٧) ما اورد هنا فتدبر فانه زل فيه الاقدام

لا النعت فقط أى أخذا من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلا (كالغنم السائمة
او سائمة الغنم) اى الصفة كالسائمة فى الاول من الغنم السائمة زكاة وفى الثانى من فى سائمة الغنم زكاة قدم
من تاخير وكل منها يروى حديثا ومعناه ثابت فى حديث البخارى وفى صدقة الغنم فى سائمتها اذا كانت
اربعين إلى عشرين ومائة شاة الخ (لا بمجرد السائمة) اى من فى السائمة زكاة ان روى فليس من الصفة
(على الاظهر) لاختلال الكلام بدونه كاللقب وقيل هو منها لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف
اللقب فيفيد نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد اثباتها فى السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعانى
ان الجمهور على الثانى حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجرى مجرى المقيد
بالصفة عند الجمهور (وهل المنفى) عن محلية الزكاة فى المثالين الاولين (غير سائمتها) وهو معلوفة الغنم
(او غير مطلق السوائم) وهو معلوفة الغنم وغير الغنم

لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها لان كلا منها انما يحصل بآلته فهو لفظ مقيد لآخر ولهذا قال امام الحرمين لو عبر
معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان منقدحا لان المعدود والمحدود موصوفان بعددهما وحدهما وكذا
سائر المفاهيم اه وعلى هذا فالمعطوفات كلها معطوفة على العلة إلا تقديم المعمول فعلى صفة لانه ليس
بلفظ فلا يدخل فى تعريف الصفة بما ذكره وبتقدير صحة استثناء المذكورات فليستثنى معها مابعدها
اه زكريا (قوله لا النعت فقط) أى كما هو المتبادر من الصفة (قوله اى اخذا) مرتبط بقوله والمراد بها
(قوله حيث ادرجوا الخ) لان المعدود موصوف بالعدد والمخصوص بالكون فى زمان او مكان موصوف
بالاستقرار فيه (قوله اى الصفة كالسائمة الخ) دفع لما يتوهم من ان الصفة مجموع الغنم السائمة إذ
القاعدة ان مابعد الكاف هو المثال (قوله قدم) اى لفظ السائمة فى الثانى واضيف إلى موصوفه
فسقطت منه لام التعريف وبهذا يندفع ما يقال الموجود فى الثانى سائمة بالتنكير لا السائمة بالتعريف
كما يقتضيه قوله وفى الثانى ووجه الاندفاع ان تعريفه بحسب الاصل (قوله وفى صدقة الغنم) بدل من
حديث البخارى اى وفى شان صدقة الغنم وفى سائمتها بدل (قوله ان روى) نبه به على انه لم يجده قال
الكمال وقد تتبعت مظانه فى كثير من الكتب الحديثية فلم اظفر بذلك (قوله لاختلاف الكلام الخ)
أشار إلى أن له فائدة أخرى غير نفى الحكم عما عداه وفيه ما ستسمع (قوله بدونه) أى السائمة المجرد عن
الموصوف (قوله فيفيد) تفريع على ما قابل الاظهر (قوله ان الجمهور) اى من اصحابنا اى فينبغى
ان يكون هو الاظهر قال شيخ الاسلام وهو قوى لان تعريف الوصف صادق به غايته ان الموصوف مقدر
ولا تاثير له فيما نحن فيه اه وبه يتجه ما قاله الكورانى ان الظاهر ليس بظاهر بل مردود قطعا لان
تعريف الوصف صادق غايته ان الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن
بصدده اه فتورك سم عليه ليس مما يلتفت اليه (قوله وهو معلوفة الغنم) بحث فيه الناصر بان
سائمة الغنم اخص من مطلق السوائم ونفى الاخص اعم من نفى الاعم فغير سائمة الغنم اعم من غير مطلق
السوائم لصدق الثانى بالمعلوفة مطلقا والاول بها او سائمة غير الغنم ومقتضى تفسير الشارح لها عكس ذلك

(قول المصنف كالغنم السائمة) أتى بهذه العبارة الظاهرة فى أن الصفة هى المجموع اشارة من أول الامر إلى أنه لا عمل بالصفة كالسائمة وحدها كأنها ليست بصفة (قوله سائمتها بدل) صوابه فى سائمتها بدل (قول الشارح لاختلال الكلام بدونه) فذكره يكون لعدم الاختلال لانها فائدة ظاهرة بخلاف المفهوم كما مر وهذا لا ينافى دلالته على السوم الزائد على الذات إلا انه لا يعمل به لما تقدم انه اذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه الدلالة على المفهوم وبهذا ظهر وجه كون هذا أظهر فان قلت المصحح هو المقدر الموصوف بهذا قلت المقدر انما يقدر بعد الوصف الدال عليه وإلا لصح الكلام بدون الوصف وليس كذلك فالدلالة على المقدر تكون هى الفائدة (قوله حملوا غير سائمة الغنم على ماذكر)

لعله بقرينة ان الكلام فيها خاصة فيكون المعنى غير سائمتها منها (قول الشارح لترتب الزكاة عليه فى غير الغنم) ان كان المراد أنها ترتبت عليه فى
غير هذا الحديث فالكلام انما هو مفهوم هذا الحديث وان كان المراد انها ترتبت عليه باعتبار ان الاصل اتحاد العلة كما نقله الامام عن المخالف
فذلك ايضا ليس مفهوما من الحديث فتدبر (قول الشارح وجوز المصنف الخ) اى لان الصفة هى اللفظ المقيد لآخر ولفظ الغنم مقيد للسائمة
باعتبار اضافتها اليه كما ان لفظ السائمة مقيد للغنم فى قولنا فى الغنم السائمة زكاة باعتبار الوصف فالتقييد ليس قاصرا على المشتق
فاندفع ما اورده الناصر من ان الغنم غير مشتق ولعله فهم من قول الشارح جوز المصنف ان تكون الصفة لفظ الغنم ان التقييد
بلفظ الغنم وليس مرادا كما علمت بل المراد ان التقييد بالاضافة اليه تدبر

(قولان) الاول ورجحه الامام الرازى وغيره ينظر الى السوم فى الغنم والثانى الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه وغير الغنم من الابل والبقر وجوز المصنف أن تكون الصفة فى سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها فى مطل الغنى ظلم كما سيأتى فيفيد نفى الزكاة عن سائمة غير الغنم وان ثبتت فيها بدليل آخر وهو بعيد لانه خلاف المتبادر الى الاذهان (ومنها) اى من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو اعطِ السائل لحاجته أى المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أى لا فى غيره واجلس امام فلان اى لا وراءه (والحال) نحو احسن الى العبد مطيعا اى لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أى لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين إذا شرب الكلب فى اناء أحدكم فليغسله سبع مرات اى لا اقل من ذلك

وأجاب بجواب أثر التكلف عليه ظاهر والاحسن ان يقال انه تفسير مراد أشار به الى أن فى كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيرا له بحسب مفهومه الظاهر ولا يخفى قوة الاشكال (قوله قولان) ميل الشارح الى ترجيح الاول (قوله الاول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ورجحه الامام الرازى وغيره اعتراضية اى ان الاول يعتبر مفهوم السوم مضافا للغنم فينفى الزكاة عن غير سائمتها (قوله والثانى الى السوم) أى يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا ويوجب الزكاة فى السائمة (قوله وجوز المصنف) اى فى منع الموانع بل قال فيه انه التحقيق قال إذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد فى قولنا فى الغنم السائمة زكاة إنما هو الغنم وفى قولنا فى سائمة الغنم زكاة إنما هو السائمة فمفهوم الاول عدم وجوب الزكاة فى الغنم المعلوفة التى لولا التقييد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثانى عدم وجوب الزكاة فى سائمة غير الغنم كالبقر مثلا التى لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السائمة اه فالمصنف ناظر الى اضافة السائمة الى الغنم لا الى لفظ الغنم فقط كما يوهمه كلام الشارح فاعتراض الناصر قوله على وزانها الخ بان بينهما فرقا جليا فان الغنى مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه اه لا ورود له فان المصنف اعتبر التقييد بالغنم من حيث اضافته الى السائمة فان السائمة بدونه تعم الغنم وغيرها فاذا ذكر الغنم كان السوم خاصا بها فقول الشارح على وزانها من حيث التقييد فالنظر الى القيد وعدمه لا الى الاشتقاق وعدمه كما فهمه الناصر أخذا بظاهر عبارة الشارح ولم يتدبر ماقاله المصنف (قوله على وزانها) أى فى تقييدها بالمضاف اليه (قوله كما سيأتى) أى من أن مفهومه ان مطل غير الغنى ليس بظلم لأن غير المطل ليس بظلم فعلى ماجوزه المصنف يفيد قوله عليه الصلاة والسلام فى سائمة الغنم زكاة نفى الزكاة عن سائمة غير الغنم كما يدل عليه التقييد بالاضافة وان ثبت وجوب الزكاة فيها بدليل آخر (قوله لانه خلاف المتبادر) تعليل الشىء بنفسه لان خلاف التبادر نفس البعد فكان المناسب ان يقول لان المتبادر غيره (قوله أى بالمعنى السابق) وهو لفظ مقيد الخ وفرق القرافى بين الصفة والعلة بان الصفة قد تكون مكملة للعلة لا علة وهى أعم من العلة فان وجوب الزكاة فى السائمة ليس للسوم وإلا لوجبت فى الوحوش وإنما وجبت لنعمة الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف اه زكريا (قوله أى المحتاج) أشار الى التأويل فى العلة حتى تندرج فى الصفة (قوله أى لا وراءه) أى ولا شيئا من بقية جهاته ولو عبر بدله بخلفه لكان أنسب لان وراء تكون بمعنى قدام كما فى قوله تعالى وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا أى أمامهم (قوله أى لا أكثر) ذكر هنا الاكثر دون الاقل وفيما بعد الاقل دون الاكثر احتباكا وإنما ذكر الكثرة فى الاول لان المقصود منه الزجر فربما تتوهم فيه الكثرة وفى الثانى القلة لان المقصود منه التنظيف فربما يتوهم منه الاقتصار على أقل

(قول الشارح وهو بعيد) أى التجويز بعيد لان متعلقه غير متبادر (قوله يرد بمعنى امام) هذا لا يتأتى هنا لفرض انه مفهوم امام (قول الشارح أى فغيره ليس باله) بيان لمفهوم إنما إلهكم الله فمحل المنطوق فى الاية هو الله والمنطوق هو الالوهية ومحل المسكوت غير الله والمسكوت انتفاء الالوهية قال السعد مفهوم المخالفة فى إنما هو نفى الحكم عن غير المذكور فى الكلام آخر ويدل على أنه مفهوم لا منطوق أمارات مثل جواز إنما زيد قائم لا قاعد ومثل ان صريح النفى والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف إنما قيل لا فرق بين إنما إلهكم الله وبين لا إله لكم إلا الله لان إنما تنحل بالنفى والاستثناء ومقتضاه ان يكون المنطوق فى الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى والجواب انه لما نطق باداة النفى مع الاستثناء جعل المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى ولما لم ينطق بهما مع إنما بل بالجملة الموجبة لم يصح أن يقال ان المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذ المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق قال السعد ان قولنا إنما انا تميمى بمعنى تميمى انا لا بمعنى ما أنا إلا تميمى وإنما

(وشرط) عطف على صفة نحو وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن أى فغير أولات الحمل لايجب الانفاق عليهن (وغاية) نحو فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره أى فاذا نكحته تحل للاول بشرطه (وانما) نحو انما الحكم الله أى فغيره ليس باله والأله المعبود بحق (ومثل لاعالم إلا زيد) مما يشتمل على نفى واستثناء نحو ماقام إلا زيد منطوقهما نفى العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما اثبات العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل) نحو أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولى أى فغيره ليس بولى أى ناصر (وتقديم المعمول) على ماسيأتى عن البيانيين كالمفعول والجار والمجرور نحو اياك نعبد أى لاغيرك لالى الله تحشرون أى لاإلى غيره (واعلاه) أى أعلا ماذكر من أنواع مفهوم المخالفة (لاعالم إلا زيد) أى مفهوم ذلك ونحوه إذقيل انه منطوق أى صراحة لسرعة تبادره إلى الاذهان (ثم ماقيل) انه (منطوق) أى (بالاشارة)

مايحصل به (قوله وشرط) عطف على صفة فالتقدير وهو أى المفهوم صفة وشرط وغاية ويقال أيضا مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية والمراد بمفهوم الشرط مافهم من تعليق الحكم على شىء بأداة شرط كان وإذا وبمفهوم الغاية مافهم من تقييد الحكم باداة غاية كالى وحتى واللام قال شيخ الاسلام وعطف ذلك على صفة مبنى على صحة استثنائه بما فسر به المصنف الصفة وقدعرفت مافيها فالاوجه عطفه على العلة وتعريفه بال وكذا مابعده (قوله أى فغيره) بيان لمفهوم انما الحكم الله فمحل النطق فى الاية هو الله والمنطوق هو الالوهية ومحل المسكوت غير الله والمفهوم هو انتفاء الالوهية ثم ان مقتضى انحلال انما بالنفى والاستثناء ان يكون المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى * والجواب انه لما نطق بأداة النفى مع الاستثناء جعل المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى ولما لم ينطق بهما مع انما بل بالجملة الموجبة لم يصح ان يقال فى المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذا المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق ولايلزم من كون الشىء بمعنى الشىء ان يعطى حكمه (قوله والأله المعبود بحق) بين به أن صحة مفهوم المخالفة فى الآية متوقفة على تفسير الأله بالمعبود بحق إذ لو أريد مطلق المعبود لم يصح لان المعبودات بالباطل كثيرة (قوله ومفهومهما اثبات العلم الخ) هذا ماجرى عليه المصنف وهو المشهور فى الاصول وقد نبه الشارح على الخلاف بقوله الآتى إذ قيل انه منطوق الخ وممن صرح بذلك ابو الحسن بن القطان والشيخ ابو اسحاق الشيرازى ورجحه القرافى فى قواعده والبرماوى فى شرح ألفيته قال بدليل أنه لو قال ماله على إلا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم فى الاقارير اه قال الكمال وهو الذى يثلج له الصدر إذ كيف يقال فى لا إله إلا الله ان دلالتها على اثبات الالوهية لله بالمفهوم اه واجاب شيخ الاسلام بانه لابعد فى ذلك لان القصد اولا وبالذات نفى ماخالفنا فيه المشركون لااثبات ماوافقونا عليه فكان المناسب للأول المنطوق وللثانى المفهوم ومحل عدم اعتبار المفهوم فى الاقارير إذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم (قوله وفصل المبتدا من الخبر) أى المنكر نحو زيد هو أفضل من عمرو اى لاغيره بخلاف الخبر المعرف بلام الجنس فانه يفيد الحصر فالحصر فيه مستفاد من الخبر لا من ضمير الفصل فان جمع بينهما نحو زيد هو الفاضل كان تاكيدا للحصر كما ذكره التفتازانى فى شرح التلخيص قاله الشيخ خالد فى شرح المتن ومنه يعلم ان فى تمثيل الشارح بقوله تعالى فالله هو الولى تسامحا وكان المناسب ان يقول وضمير الفصل لانه يفيد الحصر والحصر اثبات وهو منطوق ونفى وهو مفهوم (قوله على ماسيأتى) اشارة إلى أن فيه خلافا (قوله أى اعلاما) ذكر اشارة إلى وجه افراد الضمير مع ان المتقدم جميع (قوله اى صراحة) جواب عما يقال ان ما قيل انه منطوق باعتباره الا انه ليس مرادا كما قال هكذا ينبغى أن يكون المراد تأمل

قائم زيد بمعنى زيد القائم لابمعنى ماقام إلا زيد انتهى فقولهم انما بمعنى ما وإلا تقريب لاتحقيق تدبر (قوله هو ان الله إله) لايخفى ان أن الله إله غير منطوق أصلا وإن كان لفظ الجلالة منطوقا به لان غاية مايفيده النطق به اخراجه عما نفى عنه الالوهية وقول الناصر ان إلا موضوعة بعد النفى للاثبات فيكون اثبات الالوهية منطوقا وهم فان إلا ماوضعت إلا للاخراج لما بعدها عن حكم ماقبلها ثم يثبت له الحكم المقابل بطريق المفهوم ألا ترى أنه لاقائل بان إلا وضعت بعد النفى لموضوع معين وبعد الاثبات لموضوع له آخر (قوله استثناء منقطع) الاولى انه متصل ويراد المفاهيم من حيث هى (قوله لئلا يفوت الغرض الخ) مبنى على ان التمييز محول عن الفاعل لا المفعول تدبر (قوله ان معنى المفاهيم حجة) أنت تعلم ان المراد بالمعنى هو الامر المعقول كما سيأتى فى الشارح فغاية مايلزم أن يكون المعنى أن الامر المعقول حجة أى منشأ حجية المفهوم حجة وهو كذلك اذ حجية المفهوم

كمفهوم إنما والغاية كما سيأتى لتبادره إلى الأذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتى ﴿ مسئلة المفاهيم ﴾
المخالفة (إلا اللقب حجة لغة) لقول كثير من أئمة اللغة بها منهم أبو عبيدة وعبيد تلميذه قالا فى حديث الصحيحين

رتبته بعد هذا والشارح دفعه بقوله صراحة معللا بسرعة التبادر فليس العلة فى تقدمه على باقى المفاهيم
مجرد القول بانه منطوق لمشاركة ما بعده له فى ذلك لان فيه اصل التبادر دون هذا ولذلك حذف قيد السرعة
فيه قال الناصر وهذا القول هو الحق لأن المستثنى بالا مذكور فهو محل نطق وإلا تدل على ثبوت الحكم
له فقد صدق على هذا الثبوت انه معنى دل عليه اللفظ فى محل النطق ولا يخفى ان إلا بعد النفى موضوعة
للاثبات فهو منطوق صريح اه وإيراد سم أن المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح
والمصنف لم يتعرض فيما سبق لانقسام المنطوق إلى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح إلى إشارة
وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه اه مبنى على ما أسلفه سابقاً فى شرح قول المصنف ثم المنطوق وأن
توقف الصدق او الصحة الخ وقد بينا ما فيه هناك بما لا يرد عليه ما هنا (قوله كمفهوم إنما والغاية) اما كون
مفهوم إنما منطوقاً فلأن قولك إنما زيد قائم أو إنما القائم زيد معناه لا قاعداً ولا عمرو فمحل النطق فى الاول
زيد وفى الثانى القائم والمنفى حال من احواله فيكون المنفى منطوقاً لانه معنى دل عليه اللفظ فى محل النطق
ثم هذا النفى غير موضوع له اللفظ بل لازم عن الموضوع له فيكون غير صريح ثم هو غير مقصود للمتكلم
لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة فيكون إشارة واما الغاية فانه لم يصرح بحكم الغير فيه إلا انه لما كان
الحكم ينقطع بالغاية لزم من ذلك ثبوت خلافه (قوله كما سيأتى) أى فى ترتيب المفاهيم (قوله لتبادره إلى
الاذهان) حذف لفظ سرعة منه للفرق بينه وبين الصراحة السابقة وبقى مما يفيد الحصر كالمذكورات
تعريف المبتدأ والخبر نحو صديقى زيد وزيد العالم (قوله كما سيأتى) أى فى مسئلة ترتيب المفاهيم (قوله إلا
اللقب) قضية الاستثناء أنه مفهوم لا يحتج وليس كذلك إذ القائل بأنه مفهوم قائل بحجته بل المراد
انه ليس بمفهوم فالاستثناء منقطع او ان المراد المفاهيم من حيث هى فهو متصل (قوله المخالفة) بكسر
اللام فانه تكسر حيث وقع صفة كما هنا وحيث أطلق على المفهوم أو أضيف إليه كقوله فيما سبق وإن خالف
فمخالفة الخ وهو صفة الخ فتحت وإنما جمع لان المفاهيم جمع كثرة لغير العاقل وسيأتى محترز المخالفة
آخر المسئلة (قوله حجة لغة) أى من حيث دلالة اللفظ عليه بطريق الوضع اللغوى والمراد أنه حجة شرعاً
بدليل اللغة وكذا قوله وقيل حجة شرعا اى بدليل الشرع كما يدل عليه كلام الشارح لان الخلاف إنما هو
فى الدليل الدال على الحجية والحاصل ان القائلين به اختلفوا هل نفى الحكم فيه عما عدا المنطوق به من
جهة اللغة أى ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد
على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أى العرف العام فعلم أن الاختلاف فى مأخذ الحجية وبه يندفع قول
الناصر لا يصح إخراج الشارح المفاهيم الموافقة عن عموم المفاهيم لأن دلالة اللفظ عليها مختلف فيه كما
يأتى فى قوله وإن اختلفوا فى طريق الدلالة عليه لأنه مبنى على ما فسر به قوله حجة لغة أى مدلولة اللفظ
فتأمل (قوله أبو عبيدة) بالتثنية وأبو عبيدة معمر بن المثنى وأبو عبيد هو القاسم بن سلام والأول شيخ
الثانى وكلاهما ممن يحتج بنقله فى اللغة كالاصمعى والخليل ولا يرد على ذلك مخالفة الاخفش إن صحت لأنه
أصغر منهما خصوصاً وقد وافقهما إمامنا الشافعى رضى الله عنه قال فى البرهان صار إلى القول بالمفهوم
أئمة العربية منهم أبو عبيدة وهو إمام غير مدافع ولئن ساغ الاحتجاج بقول عربى جلف من الاجلاف
فقول ابى عبيدة اولى ثم ذكر ما قاله الشارح ثم قال والشافعى رضى الله تعالى عنه من القائلين بالمفهوم
وقد احتج بقوله الاصمعى وصحح عليه دواوين الهذليين وهذا المسلك فيه نظر فان الائمة قد يحكمون على
اللسان عن نظر واستنباط وهم فى مسالكهم فى محل النزاع مطالبون بالدليل والاعرابى ينطقه طبعه
فيقع التمسك بمنظومه ومنثوره ولا يعدم من يتمسك بهذا الطريق المعارضة وقصارى الكلام تجاذب

(قول الشارح حجة لغة الخ) يعنى أن الدليل الدال على الحجية هو الوضع اللغوى بأن وضع لفظ السائمة لغة لاخراج المعلوفة أو الوضع الشرعى بأن وضعت شرعاً لذلك بعدما كانت فى اللغة لافادة معناها فقط أو أن الدليل هو العقل وسيأتى بيانه فالاختلاف فى مأخذ الحجية (قول الشارح لقول كثير الخ) ولا يضر فى ذلك مخالفة الأخفش لأنه أصغر من هؤلاء خصوصاً وقد وافقهم الشافعى وما قاله الامام فى البرهان من أنا لا نسلم أنهم فهموا ذلك لغة لجواز أن يكونوا بنوه على الاجتهاد أى النظر والاستدلال فى المباحث اللغوية مدفوع كما قال العضد بأن هذا المنع لا يضرنا لأنا لا ندعى القطع بالمفهوم بل الظن وهو حاصل بقولهم وهم من أئمة اللغة سواء استند قولهم إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك فان طريق معرفة أكثر اللغات قول الائمة أن معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل اه وبه يندفع أيضاً ما قيل أنه بعد تسليم النقل لم يوجد تواتر

ونزاع

(قول الشارح مثلا) اشار به الى انهما قالا بذلك فى غيره ايضا كما فى العضد والبرهان (قول الشارح وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لعل ما قالاه بالاجتهاد فى المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لا لغة كذا قيل تامل (قوله بتصرف منه) زائد على وضع اللغة قال بعض المحققين ودون اثبات هذا خرط القتاد ومع هذا ماسيأتى عن العضد هو وجه تضعيف هذا القول وحكايته بقيل (قول الشارح وقد فهم صلى الله عليه وسلم الخ) قال الامام هذا لم يصححه اهل الحديث وقال الغزالى ان ما نقل فى الاستغفار كذب قطعا اذ الغرض التناهى فى تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه ورد عليهما العضد بقوله والحديث صحيح لا قدح فى رواته وما استند به الغزالى وسبقه اليه الامام من ان الغرض فى مثل هذا الكلام التناهى فى تحقيق اليأس سيأتى للعضد ايضا رده قريبا (قوله والحديث صحيح لا قدح فيه) قال العضد بعد ذلك وهو مبادرة عدم الغفران فكيف يفهم منه المخالفة ولعله صلى الله عليه وسلم علم انه غير مراد هنا بخصوصه انتهى قال السعد قوله مبادرة الخ اى الحكم المشترك بين السبعين ومافوقها ما يتبادر الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان ما فوقها بخلافها (قوله ولعله علم الخ) قال السعد يعنى أن ماذكر النبى عليه السلام من قوله لازيدن على السبعين فلعله علم أن هذا المعنى المشترك بين السبعين ومافوقها غير مراد فى هذا المقام بخصوصه لا من جهة فهمه من هذا الكلام ولو سلم أنه فهمه من هذا الكلام فيجوز ان لا يكون من التقييد بالعدد بل من جهة أن الاصل قبول استغفار النبى صلى الله عليه وسلم وقد تحقق النفى فى السبعين فبقى ما فوقها على الاصل اه والحاصل ان المدعى قال ان هذا الكلام يفيد هذا المعنى وإفادته له من التقييد فنمنع اولا إفادته هذا المعنى ولئن سلمناه بمنع ان افادته من التقييد بل من جهة الاصل وبه تعلم أن قوله ولعله علم الخ نقل بالمعنى (قوله فان قيل كيف الخ) الصواب حذف هذا الكلام كله لانه دليل القائل بالقول الضعيف الذى بين ضعفه بحكايته بقيل ولو لم يكن دليله ضعيفا كيف يكون ضعيفا وبه تعلم رد قوله يحتمل أنه لعدم الالتفات الخ (قول الشارح لو لم ينف المذكور الخ) هذا مبنى على جواز إثبات وضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ولا نسلم بطلانه والسند انه إذا جاز ذلك فى إثبات دليل التنبيه والايماء وهو

مثلا مطل الغنى ظلم أنه يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وهم إنما يقولون فى مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب (وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان خيرنى الله وسازيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى) اى من حيث المعنى وهو انه لو لم ينف المذكور

ونزاع واعتصام بنفس المذهب (قوله مثلا) أشار بذلك إلى أنهما قالا بذلك فى غيره أيضا فى البرهان وقال ابو عبيدة فى قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتلىء جوف احدكم قيحا حتى يريه خير من ان يمتلىء شعرا انه يدل على توبيخ من لم يعتن بغير الشعر فامامن جمع إلى علومه علم الشعر فلا يلام عليه (قوله وهم إنما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لا نسلم فهمهما ذلك لجواز ان يكون ما قالاه بالاجتهاد فى المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لا لغة (قوله من لسان العرب) أى لغتهم (قوله لمعرفة ذلك الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك أن يكون الدلالة شرعية لامكان ان يكون وروده فى كلام الشارع لموافقته لغة العرب وكلام الشارع عربى ولا يلزم مهم من فهم الشارع فى الآية أن يكون ذلك شرعيا بل يجوز أن يكون استند فى ذلك لدلالة اللفظ واللفظ عربى وإثبات كونه شرعيا يتوقف على امر زائد على مدلول اللفظ ودونه خرط القتاد والموارد جمع مورد مصدر ميمى بمعنى اسم الفاعل أو باق على مصدريته مرادا منه المكان (قوله وقد فهم صلى الله عليه وسلم) قال فى البرهان ومما يتعلق به المثبت قوله سبحانه وتعالى استغفر لهم اولا تستغفر لهم الاية قيل قال صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين قلنا هذا لم يصححه أهل الحديث أولا وقد قال القاضى من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه ان قول الله تعالى لم يجر على تحديد العدد وعلى تقدير أن الزائد عليه يخالفه وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به على من هو افصح من نطق بالضاد صلى الله عليه وسلم اهـ وقال الغزالى فى المنخول أن ما نقل فى الاستغفار كذب قطعا إذ الغرض منه التناهى فى تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه (قوله حيث قال) حيثية تعليل (قوله وسازيده) اى الاستغفار وقد قال ذلك بمقتضى رأفته ورحمته فانه رحمة للعالمين وتأليفا للقلوب لانه الداعى إلى الله ولما لم يكن عمر رضى الله عنه داعيا ضاق صدره عن تحمل ذلك (قوله اى من حيث المعنى) إشارة إلى انه معنى منصوب على نزع الخافض لا على التمييز لانه يقتضى أن المعنى هو الحجة مع أن الحجة هو المفهوم قاله الناصر وهو مبنى على انه تمييز محول عن الفاعل لا الفاعل (قوله وهو انه) ضمير هو للمعنى وضمير

الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى عبر عنه فى مبحث العام كما سيأتى بالعقل وفى شرح المختصر هنا بالعرف العام لانه معقول لاهله (واحتج باللقب الدقاق والصيرفى) من الشافعية (وابن خويز منداد) من المالكية (وبعض الحنابلة)

انه للشان وفى اسناد نفى الحكم الى المذكور تجوز والاسناد الحقيقى للمتكلم واراد بالمذكور القيد كالسائمة مثلا وفى كلامه قياس استثنائى حذفت استثنائيته اى واللازم وهو عدم الفائدة فى ذكره باطل فالملزوم وهو عدم نفى المذكور الحكم عن المسكوت مثله وبحث فيه بانه اثبات للوضع بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لاغير واجيب بمنع انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم ان كل ماظن انه لافائدة للفظ سواه تعين ان يكون فائدة اللفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة (قوله الحكم عن المسكوت الخ) بحث فيه الناصر بانه يدل على ان مفهوم المذكور من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لامحله واجاب سم بان للمفهوم كما تقدم ثلاث اطلاقات فيحمل فى كل محل على ما يناسبه فحمله الشارح فيما تقدم على المحل وفيما هنا على الحكم وحده اوهو مع محله لانه المناسب للاحتجاج (قوله عبر عنه الخ) أى مخالفة بين العبارات الثلاث معنى فكل من العقل والعرف العام والمعنى كناية عن المعنى المذكور لانه معقول لاهل العرف العام وناشىء عن نظر العقل فيصح التعبير عنه بالعبارات الثلاث (قوله لانه الخ) هذا تصحيح لاطلاق اسم العقل عليه (قوله الدقاق) هو ابو بكر محمد بن جعفر القاضى الاصولى الفقيه الشافعى كان معتزلى العقيدة فى الاصل والصيرفى هو ابو بكر محمد بن عبدالله شارح الرسالة للامام الشافعى تفقه على ابن سريج وخويز منداد بفتح الميم وكسرها وعن ابن عبدالبر بموحدة مكسورة بدل الميم احتج من قال بمفهوم اللقب بانه لافائدة فى التخصيص بالذكر سوى نفى الحكم عن الغير وبان من قال ليست اختى بزانية يتبادر منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى اخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر والجواب عن الاول منع حصر الفائدة فيه وعن الثانى بان ذلك من القرائن الحالية كالخصام وارادة الايذاء وأورد عليهم ان تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو زيد قائم او اسم جنس كقولك فى الغنم زكاة لايدل على نفيه عن غيره وإلا لما جاز القياس والتالى باطل اتفاقا اما الملازمة فلأن النفى الدال على ثبوت الحكم فى الاصل ان تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل على نفى الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفى عليه قاله الخجندى فى شرح المنهاج واورد أيضا انه لو تحقق مفهوم اللقب للزم كل من الكفر والكذب فى نحو قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود والتالى باطل بديهة وبيان الملازمة أن الاول دل على ان غير محمد ليس برسول والثانى على ان غير زيد ليس بموجود ومن جملة الغير وجود الرب سبحانه وتعالى وكلاهما لازم لما ذكر * لايقال اللازم المذكور انما يلزم اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر

ان يذكر مالولم يرد به التعليل لكان بعيدا حذرا من لزوم البعد فلأن يثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد أجدر وما اعترض عليه به من أنه يلزم الدور لتوقف الوضع على الفائدة المتوقفة على الوضع مدفوع بان ماتوقف عليه الدلالة تعقل الفائدة لاحصولها والموقوف على الدلالة حصول الفائدة لاتعقلها كذا يؤخذ من العضد وحواشيه وبعضهم فهم أن هذا الدليل هو ما نقلناه عن العضد ثانيا عند قول المصنف وهو صفة فشدد النكير على الشارح وقال ان هذا الدليل مبنى على انه حجة لغة لاعقلا فى العضد واجاب عنه سم هنا بما لايشفى الغليل والكل هفوات يعرفها الناقد البصير

علما كان أو اسم جنس نحو على زيدحج أى لاعلى عمرو وفى النعم زكاة أى لافى غيرها من الماشية إذ لافائدة لذكره إلا نفى الحكم عن غيره كالصفة وأجيب بان فائدته استقامة الكلام إذ باسقاطه يختل بخلاف اسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصا الصيرفى فانه أقدم منه وأجل

هو فضل الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولاطريق لذلك سوى التصريح بالاسم ه قلنا فحينئذ لايتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور ونقض الدليل المذكور بجريانه فى غير مفهوم اللقب كما لو عبر فى المثالين بدل محمد وزيد بالهاشمى مثلا رسول الله والضارب زيدا موجود لورود هذه الاعتراضات قال فى البرهان قد سفه علماء الاصول هذا الرجل يعنى الدقاق فى مصيره إلى ان الالقاب اذا خصصت بالذكر يتضمن تخصيصها نفى ماعداها وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن تفاوض أرباب الالباب فان من قال رأيت زيدا لم يقض ذلك انه لم يرغيره قطعا (قوله علما كان الخ) تنبيه على مغايرة اللقب باصطلاح الاصول للقب باصطلاح النحاة فالعلم بانواعه الثلاثة لقب أصولى وقوله أو اسم جنس افراديا كان كرجل وما أو جمعيا كتمر جامدا أو مشتقا وهو احترازعن الوصف الذى لم يستعمل استعمال الاسماء أما المشتق الذى غلبت عليه الاسمية كالطعام فلقب أيضا كما يفيده تمثيل الغزالى فى المستصفى اللقب بحديث لاتبيعوا الطعام بالطعام وقال ابن الحاج فى تعليقه عليه انه لافرق بين قولنا فى الغنم زكاة وفى الماشية زكاة لان الماشية وان كانت مشتقة لكن لم يلحظ فيها المعنى بل غلب عليها الاسمية اه أما مالم تغلب عليه الاسمية فداخل فى قول المصنف سابقا لامجرد السائمة على الاظهر وكاسم الجنس اسم الجمع كرهط وقوم (قوله أى لاعلى عمرو) الاولى لاعلى غيره لانه لاوجه لتخصيص عمرو بالذكر وفى بعض النسخ لاعلى غيره (قوله كالصفة) أى فان وجه الاحتجاج بها انه لافائدة لذكرها إلا نفى الحكم عن غيره (قوله وأجيب بان فائدته الخ) قد يقال اذا كان لامقتضى للتخصيص بالذكر فلا فائدة حينئذ فى ذكر هذا الخاص ويستقيم الكلام بدون ذكره والاتيان بالحكم العام فان قيل وجه التخصيص انه اريد الاخبار عنه ه قلنا يلزم ان عدم أرجحيته فى الخبر دون الانشاء (قوله الدقاق) فاعل تقوى (قوله المشهور باللقب) أى الاحتجاج به وفيه تورية فان شهرته باللقب لا باسمه (قوله فانه أقدم منه) لان وفاة الدقاق سنة اثنين وتسعين وثلاثمائة والصيرفى فى سنة ثلاثين وثلاثمائة وهو من اصحاب الوجوه عند معاشر الشافعية قال الكمال وقع لاصحابنا فى الفقه استدلالات اعترض عليهم بانها استدلال بمفهوم اللقب مع انه ليس بحجة كاستدلالهم على تعين الماء لازالة النجاسة بقوله صلى الله عليه وسلم لأسماء فى دم الحيض يصيب الثوب حتيه ثم اقرضيه بالماء واستدلالهم على تعين التراب للتيمم بقوله وتربتها طهورا وأجيب بان ذلك

(قول الشارح أو اسم جنس) أى جامد أو مشتق غلبت عليه الاسمية فاستعمل استعمال الاسماء كالطعام فى حديث لاتبيعوا الطعام بالطعام كما مثل به الغزالى فى المستصفى للقب (قوله الشارح واجيب بان فائدته استقامة الكلام) اى ومتى وجدت فائدة بطل المفهوم وأورد القائل به أن من قال ليست أمى بزانية يتبادر منه نسبة الزنا إلى ام الخصم ولذا وجب الحد عند مالك وأحمد وأجيب بانه من من القرائن الحالية كالمخاصمة وأورد على القائل به ان القول به يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمفضى إلى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلا بيان اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص وإلا دل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا فى مقابلة النص فلا يعتبر والجواب ان القياس يستدعى مساواة فرع الاصل فى المعنى الذى اثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة هذا فى الصفة والشرط وهو أقوى وقد اتفق على حقية مفهومه فكيف فى اللقب وهو اضعف والحاصل ان موضع القياس لايثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فاذا لم يجتمعا فى محل فكيف يدفع القياس قاله العضد (قول الشارح وأجيب بان فائدته الخ)اى مع كون الغرض انما تعلق بهذا الخاص فلا يرد أنه كان يكفى الاتيان بالحكم العام (قوله فان عدم القول بالشىء لايقابل الخ) كيف وهو النقيض له بخلاف القول بالعدم فانه مساو للنقيض هذا وقد يقال انما قال ذلك اشارة إلى ان نفى ابى حنيفة له غايته أن ينزل منزلة عدم القول به المتحقق عند عدم العلم بالحال لمصادمته الدليل القوى وبطلان أدلته ولا يخفى مافيه من سوء الادب والحق عندى ان السر فى ذلك ان كل ما استدل به ابو حنيفة إنما هو معارضات لدليل القائل به كما يعلم من المختصر وشروحه وهذا إنما يفيد

نفى القول به لا القول بنفيه تامل (قول الشارح لان الخبر له خارجى) يعنى أن المعنى الموضوع له الخبر وهو الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى أعنى هذا المفهوم فى ذاته ومن حيث هو لما كان له متعلق خارجى وهو النسبة الواقعة فى نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجى أمكن أن يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بالنسبة الواقعة بتمامها كان يقال فى الشام الغنم وان يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بحصة منها كان يقال فى الشام الغنم السائمة وفائدة التخصيص بالوصف هى مخالفة المسكوت عنه للمذكورة فى الحكم النفسى وانتفاؤه فى المسكوت عنه وان تعين مرادا قضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجى الذى هو المراد بالمفهوم فى الخبر لان الخبر لا يدل عليه لما عرفت انه يدل بالمنطوق على الحكم النفسى وبالمفهوم على انتفائه ولا يلزم من انتفاء الحكم النفسى انتفاء النسبة الواقعة فى نفس الامر لجواز ان يحصل فى الخارج مالا يخبر به فقط فلا يتعين القيد فيه للنفى اى نفى الحكم الخارجى عن المسكوت بل هو متعين لنفى الحكم النفسى الذى هو مدلول الخبر كما عرفت بخلاف (٣٣٤) الانشاء اى الحكم الانشائى فانه لا خارجى له حتى يجرى فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس

(وانكر ابو حنيفة الكل مطلقا) إى لم يقل بشىء من مفاهيم المخالفة وان قال فى المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما فى انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الاصل عدم الزكاة وردت فى السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل (و) انكر الكل (قوم فى الخبر) نحو فى الشام الغنم السائمة فلا ينفى المعلوفة عنها لان الخبر له خارجى يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفى

ليس من الاستدلال بمفهوم اللقب اما الاستدلال بالحديث الاول فمن جهة ان الامر اذا تعلق بشىء بعينه لا يقع الامتثال إلا بذلك الشىء فلا يخرج عن العهدة بغيره سواء كان الذى تعلق به الأمر صفة او نعتا وأما الاستدلال بالحديث الثانى فلأن قرينة الامتنان تدل على الحصر فيه ولان العدول عن اسلوب التعميم مع الايجاز الى التخصيص مع ترك الايجاز لا بد له من نكتة اختصاص الطهورية وقد صرح الغزالى فى المنخول بان مفهوم اللقب حجة مع قرائن الاحوال واشار ابن دقيق العيد الى ان التحقيق ان يقال اللقب ليس بحجة مالم يوجد فيه رائحة التعليق فان وجدت كان حجة فانه قال فى حديث الصحيحين إذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها يحتج به على أن الزوج يمنع امرأته من الخروج إلا باذنه لأجل تخصيص النهى بالخروج للمسجد فانه مفهوم لقب لما فى المسجد من المعنى المناسب وهو كونه محو العبادة فلا تمنع منه بخلاف غيره (قوله وأنكر أبو حنيفة) فيه أن الحنفية إنما ينكرون مفهوم المخالفة فى كلام الشارع أما فى مصطلح الناس فهو حجة عكس ماسيأتى عن والد المصنف . والجواب أن المصنف إنما نقل عن أبى حنيفة ولا يلزم موافقة أصحابه له إذ كثيرا ما يخالف الأئمة أصحابهم (قوله أى لم يقل) ومعلوم أن عدم القول بها مستلزم للقول بعدمها لانه لم يعتقدها وإلا كان مترددا فيها والغرض خلافه فاندفع قول الناصر الاوفق بالانكار أن يقول أى قال بعدمها لان إنكار الشىء قول بعدمه لا عدم قول به (قوله لان الخبر له خارجى الخ) ينبغى أن يعلم أولا ان لكل خبر خارجى يطابقه أو لا يطابقه والمراد به النسبة الخارجية وهى بعينها النسبة المستفادة من اللفظ والمتعلقة فالفرق بين النسب الثلاث اعتبارى ومعنى كونها خارجية أنها هى كذلك فى نفس الامر بقطع النظر عن استفادتها من اللفظ وهى حالة بسيطة لا تقبل التبعيض ومساوية للنسبة

قوله اوجبت بناء على اتحاد الايجاب والوجوب اوحاصل به بناء على اختلافهما فاذا انتفى الايجاب فقد انتفى الوجوب فلا فائدة للقيد فيه إلا النفى قال ابن الحاجب فى المنتهى وهذا دقيق نفيس واعترض عليه العضد بان هذا اعتراف بانه لا حكم للمفهوم بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات لانه سلم ان غير المذكور كالمعلوفة فى الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفى الانشاء انتفى عنه القول الذى هو أوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه قال السعد والحق عدم التفرقة بين الخبر والانشاء ونفى المفهوم فى بعض المواضع بمعونة القرائن كما فى قولنا فى الشام الغنم السائمة لا ينافى ذلك اه ولعله مبنى على أن الخلاف بين كون مدلول الخبر الايقاع والانتزاع أو الوقوع واللاوقوع لفظى بناء على ماقاله عبد الحكيم فى حاشية المطول من أن القائل بان مدلوله الايقاع أراد من حيث تعلقه بالوقوع والقائل بأن مدلوله الوقوع أراد من حيث أنه متعلق الايقاع وليس مبنيا على أن الموضوع له الصور الذهنية أو الخارجية بل لو بنينا على أنه موضوع للصور الذهنية أعنى الحكم بالنسبة كما سيأتى للمصنف قلنا أن نقول هو وإن كان كذلك إلا أن المقصود بالافادة هو المتعلق الذى هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاوقوع إذ هو الذى يقصده المتكلم ولهذا جزم السعد فى حاشية العضد بان هذا هو الموضوع له هذا وغير خاف عليك أن طريق حجية المفهوم سواء فى الانشاء والخبر هو أنه المفهوم لغة كما مر لا ماقال ابن الحاجب هنا لما عرفت فليتأمل فان به تندفع شبهات كثيرة يطول بايرادها الكلام (قوله فردان) الاولى حصتان (قوله لا ينفى الاخبار بالآخر) صوابه لا ينفى ثبوت الحكم الاخر

بخلاف الانشاء نحو زكوا عن الغنم السائمة ومافى معناه مما تقدم فلاخارجى له فلافائدة للقيد فيه إلا النفى (و) انكر الكل (الشيخ الامام) ولد المصنف (فى غير الشرع) من كلام المصنفين

للنسبة الكلامية وانها لاتنفك عن الخبر حتى فى القضايا الذهنية وإلا لذهبت حقيقة الخبر إلا انها فى القضايا الذهنية التى لاوجود لطرفيها فى الخارج معنى وجودها الخارجى وجودها الذهنى الاصلى وتعتبر المطابقة بينها وبين النسبة الذهنية باعتبار الوجود الاصلى والذهنى فاذا علمت ذلك علمت اتجاه قول الناصران فى قول الشارح يجوز الاخبار ببعضه نظرا من وجهين لانه يقتضى أن الخارجى هو المخبر به لا النسبة الخارجية وان خارجى الخبر اعم من نسبته الذهنية لامساو لها والامر بالعكس فيهما وإن ماقاله سم فى جوابه لاينطبق اكثره على قواعد المعقول من قوله ان النسبة الخارجية مخبر بها اى معلم بها المخاطب الخ وان النسبة التى تتبعض هى النسبة الشخصية كالتى بين زيد والقيام بخلاف غيرها كالنسبة التى فى قولنا فى الشام الغنم السائمة فانها تتبعض الخ وأنه يلزم من خارجية النية خارجية المخبر به الخ أما الاول فلأن المراد بالاعلام بالخبر القاؤه للمخاطب وهو لايقتضى ان تكون النسبة مخبرا بها وإنما دخلت الباء فى حيز الاعلام لضرورة التعدية والنسبة فيه مخبر عنها فالمعلم به النسبة الكلامية الملقاة للمخاطب وهى اخبار عن النسبة الكلامية واما الثانى فلأن النسبة الخارجية التى هى عبارة عن ثبوت المسند للمسند اليه حالة بسيطة مطلقا فى سائر الاخبار فان الثبوت لايقبل التبعيض والقول بتبعيض النسبة قلب للحقائق وكانه اشتبه عليه تعدد النسبة بالقوة فيما إذا كان المسند اليه متعددا بتبعيضها فان قولنا جاء الرجال مثلا النسبة الحاصلة بالفعل فيه ثبوت المجى لهم ولكن لما كان ذلك الثبوت حاصلا لمتعدد كان فى قوة قولنا جاء زيد وعمرو الخ كما قالوا ان جاء عبيدى فى قوة قضايا متعددة ولايخفى ان النسب المتعددة التى دلت عليها تلك القضايا متغايرة بتغاير اطرافها ولايقال انها ابعاض من النسبة الحاصلة بالفعل وأما الثالث فانما يتحقق فى القضايا الخارجية دون الذهنية التى لاوجود لشىء من طرفيها خارجا كشريك البارى ممتنع والتقاء ممكن الوجود ونحوهما مع أن لها نسبة خارجية كما حققناه فقد لزم على كلامه انحصار القضايا فى الخارجية وهو مخالف لما اجمع عليه المناطقة وبعد هذا كله فقد بقى فى كلامه اشياء اعرضنا عنها ومن أراد استيفاء هذا المبحث فعليه بمراجعة الرازى على الشمسية مع مواده والذى يظهر لى فى حل كلام الشارح بحيث يندفع عنه اعتراض الناصر المذكور ان المراد بقوله ان الخبر له خارجى الخ الخبر الكلى اى كل خبر له خارجى ومن افراد ذلك الكلى قولنا فى الشام الغنم السائمة فانه جزئى من جزئيات الخبر وقوله يجوز الأخبار ببعضه فيه تقدير مضاف اى متعلق ببعضه وهو المسند ولاارتياب فى ان المسند هنا وهو الكون فى الشام المخبر به عن الغنم السائمة بعض من افراد مطلق مسند الذى هو احد طرفى الاخبار الكلى فهذا الخبر جزئى من جزئيات مطلق الخبر ومتعلقه وهو المسند وان كان جزئيا من جزئيات مطلق المسند باعتبار مفهومه فهو بعض منها باعتبار الافراد التى تقع بها الاخبار تامل وبعد هذا كله فقد قال الكمال ان الاقتصار على الاخبار بالبعض لالفائدة غير لائق بكلام العاقل فضلا عن الكتاب والسنة والفائدة فيه قد تكون افهام ان الحكم ماعدا المذكور بخلافه كما فهمه ائمة اللغة فى حديث مطل الغنى ظلم ونحوه وقد تكون غير ذلك كافادة ان فى الشام الغنم السائمة لمن لايعلم ذلك ويعلم ان بها المعلوفة فلا يعلم نفى المعلوفة عنها لمخالفته للواقع عنده فنفى المفهوم فى بعض الاخبار لقرينة تقتضيه لايستلزم نفيه عن كل خبر (قوله بخلاف الانشاء) فانه لاخارج له لانه لايتحقق مدلوله إلا بالنطق به وحينئذ فيخص محل النطق وينتفى عن المسكوت فلذلك قيل بالمفهوم فيه (قوله مما تقدم) فى نحو الغنم السائمة زكاة فانه خبر لفظا إنشاء معنى (قوله فلاخارجى له) اى حتى يثبت لما هو اعم ويخبر ببعضه ورد بان هذا لايتم الا اذا التفت للنفى فى الواقع مع ان الملتفت له حكم المتكلم بقطع النظر عن الواقع فلافرق حينئذ بين الانشاء والخبر فى اعتبار المفهوم فى الاحتجاج (قوله وانكر الشيخ الامام) ان قلت هذا القول بعينه هو القول

والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شيء (و) انكر (إمام الحرمين صفة لاتناسب الحكم) كان يقول الشارع في الغنم العفر الزكاة قال فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لخفة مؤنة السائمة فهي في معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ماتقدم اطلق الامام الرازي عنه إنكار الصفة ولكون غير المناسبة في معنى اللقب اطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيرها مما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وانما وماوالا وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) انكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لايدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه

الثاني المحكي صدر المبحث بقوله وقيل شرعا هقلت يفرق بأن المراد في هذا القول أن الشرع محل المفاهيم وفي ذلك القول انه مثبت لها والفرق بينهما جلي اه ناصر ولايخفى ان الفرق اعتباري تامل (قوله والواقفين) اى المحبسين (قوله لغلبة الذهول) تعقبه الكوراني بان الكلام في دلالته لغة والدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى ولادخل لارادة اللافظ فيها ولا لشعوره والتخلف في بعض الصور إنما هو بواسطة معارض اقوى واجاب سم بان حاصل كلام الشيخ ان المفهوم معنى يقصد تبعا للمنطوق فلا يعتبر ممن غلب عليه الذهول إذ الامور التابعة إنما يعتد بها ممن قصدها ولاحظها ومن غلب عليه الذهول لاوثوق بقصده وملاحظته وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لامطلقا على من يوثق فيه بارادته وشتان مابين المقامين (قوله لانه تعالى لايغيب عنه شيء) اى والرسول معصوم عن النطق عن الهوى (قوله وأنكر إمام الحرمين الخ) إنما أنكر الصفة غير المناسبة لكونها في معنى اللقب فلا مفهوم لها واجيب بانه مبني على اعتبار المناسبة في العلة وهو ضعيف وعبارته في البرهان الحق الذي نراه أن كل صفة لايفهم بها مناسبة للحكم فالموصوف بها كالملقب بلقبه والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بالقابها فقول القائل زيد يشبع إذا أكل كقوله الابيض اللون يشبع إذ لااثر للبياض فيما ذكر كما لااثر للتسمية بزيد فيه ثم قال بعد كلام طويل واعتبر الشافعي رضي الله عنه الصفة ولم يفصلها واستقر أي على تقسيمها وإلحاق مالا يناسب منها باللقب وحصر المفهوم فيما يناسب (قوله في الغنم العفر) في الصحاح شاة عفراء اي يعلو بياضها حمرة (قوله فهي في معنى اللقب) لعدم مناسبة الحكم (قوله فهي في معنى العلة) فلها مفهوم والحكم يدور مع العلة (قوله ولكون العلة الخ) اعتذار عن الامام الرازي وابن الحاجب فان الاول نقل عن امام الحرمين انكاره مفهوم الصفة والثاني نقل عنه القول به وكلا النقلين منقوض بانه اطلاق في موضع التقييد (قوله بحسب الظاهر) يعني ان الظاهر ان الصفة هي النعت وبحسب الاصطلاح لفظ مقيد لآخر الخ فالعلة غير الصفة بالمعنى الاول ومنها بالمعنى الثاني (قوله خلاف ماتقدم) اى حالة كون العلة غير الصفة مخالفا لما تقدم من شمول الصفة للعلة (قوله أطلق الامام) أى لم يقيدها بغير المناسبة لان المناسبة التي اثبتها علة في المعنى (قوله واما غيرها) اى غير الصفة التي لايناسب وهو راجع لقول المتن وانكر امام الحرمين صفة لاتناسب وفي نسخة غيرهما اى الصفة التي لاتناسب واللقب (قوله مما تقدم) اى من اقسام مفهوم المخالفة (قوله فصرح) اى إمام الحرمين (قوله عن الباقي) وهو الحال والغاية وضمير الفصل وتقديم المعمول لكن الاخير صرح به أيضا فلم يسكت عنه (قوله وهو كالمذكور) فان الحال في معنى الصفة يفصل فيه بين المناسب وغيره والغاية في معنى الظرف فان أجرتك الدار إلى آخر هذا الشهر بكذا في معنى أجرتها بقية هذا الشهر وفصل المبتدأ من الخبر في معنى ما والا (قوله وأنكر قوم العدد) قال النووي مفهوم العدد باطل عند الاصوليين وتعقبه ابن الرفعة فقال في المطلب ان مفهوم العدد هو العمدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة عن الاستنجاء في الثلاثة والزيادة على الثلاثة ايام في

خيار

كما تقدم الا بقرينة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجيته وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه كما تقدم ﴿ مسئلة الغاية قيل منطوق ﴾ أى بالاشارة كما تقدم لتبادره الى الاذهان (والحق) أنه (مفهوم) كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء الى الاذهان ان يكون منطوقا (يتلوه) أى الغاية (الشرط) اذ لم يقل احد انه منطوق وفى رتبة الغاية انما فسيأتى قول انه منطوق اى بالاشارة كما تقدم ومثله فى ذلك فصل المبتدا وتقدم أن مرتبة الغاية تلى مرتبة لا عالم إلا زيد (فالصفة المناسبة) تتلو الشرط لان بعض القائلين به خالف فى الصفة (فمطلق الصفة) عن المناسبة (غير العدد) من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات فهى سواء تتلو الصفة المناسبة (فالعدد) يتلو المذكورات

خيار الشرط اه وقد نقل الشيخ أبو حامد وغيره عن الشافعى وإمام الحرمين عنه وعن الجمهور أن العدد حجة (قوله إلا بقرينة) اى فتكون الدلالة حينئذ لتلك القرينة (قوله كما تقدم) راجع للنفى وهو يدل لانه الذى تقدم فى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة (قوله كما تقدم) أى فى كونها قياسية أو لفظية (قوله الغاية) اى مدلولها اوحكمها لا مفهومها لعدم مناسبته لقوله قيل منطوق ولا يبعد ان يقال ان الغاية صارت حقيقة عرفية فى المدلول أو الحكم (قوله أى بالاشارة) وذلك لان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان مابعدها خلاف ماقبلها وهى ليست كلاما مستقلا فلابد من اضمار لضرورة تفهيم الكلام والكلام انما يدل على اضمار ضد ماقبلها فيضمر فى قوله حتى تنكح زوجا غيره فتحل والمضمر بمنزلة الملفوظ لا ينساق ذهن العارف له فهو من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم كذا نقل الزركشى عن القاضى أبى بكر وهو ظاهر فى ان المنطوق الاشارى من أقسام الصريح لان المقدر يدل على المدلول وهذا غير طريقة ابن الحاجب المارة لان الاشارى ضده من اقسام غير الصريح وهو مادل عليه اللفظ باللزوم ولم يتوقف عليه الصدق أو الصحة (قوله كما تقدم) اى فى قوله ثم ماقيل انه منطوق (قوله كما تقدم) اى فى تعداد المصنف المفاهيم (قوله اى الغاية) ذكر باعتبار كونه مدلولا اومفهوما (قوله اذ لم يقل أحد انه منطوق) فيه أن عدم القول بذلك لا يوجب انه أقوى من غيره واعترض سم أيضا بان الشرط مايلزم من عدمه العدم فبمقتضى ذلك يكون أقوى من الغاية واجاب بان هذا فى الشرط العقلى والكلام فى الشرط اللغوى ولا يلزم ان يكون اللزوم فيه عقليا فلا يقاوم المنطوق نعم قد يكون مفهوم معنى الشرط اللغوى شرطا عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا كان يقال ان أحيى زيد فقد عقل مثلا وحينئذ لا يبعد تقدمه على مفهوم الغاية (قوله فسيأتى قول الخ) الفاء للتعليل (قوله ومثله) اى مثل الشرط خلافا لمن قال ان الضمير راجع لانما وقوله فى ذلك اى فى الرتبة (قوله فصل المبتدا) ومثله طريق الحصر بلا فصل بل بتعريف الجزأين أو بعموم الاول وخصوص الثانى كما فى العالم زيد وزيد العالم والكرم فى العرب والأئمة من قريش (قوله وتقدم ان مرتبة الغاية الخ) مراده بذلك دفع ماقد يتوهم ان الغاية مقدمة على جميع المفاهيم وحينئذ فيكون أعلاها النفى والاستثناء كما صرح به سابقا بقوله وأعلاه لا عالم إلا زيد ثم تليه الغاية وفائدة هذا الترتيب تظهر عند التعارض فاذا تعارض مفهوم الغاية والشرط قدم مفهوم الغاية كما فى قول المنهج مثلا وحرم فى فرض ضاق وقته ان جعل صفة اقتضى تخصيص حرمة القطع فى الفرض الذى وقته ضيق فيختص بالمغرب وليس مرادا وانما المراد اى وقت كان فلذلك زاد الشارح قبل قوله ضاق لفظة ان لجعله مفهوم شرط (قوله تتلو الشرط) ذكره مع صحة المعنى بدونه ليذكر علته (قوله لان بعض القائلين به) كابى سريج فانه قال بمفهوم الشرط ولم يقل بمفهوم الصفة (قوله فطلق الصفة فيه) تجوز بحذف المضاف والتقدير فباقى مطلق الصفة أو من اطلاق اسم المطلق على المقيد وذلك لانه شامل للصفة المناسبة وغيرها والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح اذ لا معنى لأن تلى المناسبة المناسبة فيلزم الترتيب بين الشيء ونفسه (قوله غير مناسبات) بكسر السين وفيه ان العلة لابد ان

أن تغيب الشمس دلالة بالنطق على أن الصوم بعد الغيبوبة لا يلزم (قول الشارح لتبادره الى الاذهان) علة لكونه منطوقا بالاشارة اما المنطوق الصريح فعلته سرعة التبادر (قول المصنف والحق انه مفهوم) لان معنى الغاية إنما هو ان الحكم الذى قبلها ينتهى بها فلو قدر ثبوته بعدها لم تكن هى المنتهى فالمخالفة فى الحكم انما لزمت من كونها المنتهى لا من الوضع لما قال السعد فى التلويح حتى وضعت للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها (قوله هو مايدل الخ) مراده ان المنطوق الاشارى هو مامر فى قول المصنف والا فاشارة لكن المنقول عن صاحب هذا القول ان مراده بالمنطوق الاشارى ماتبادر الى الاذهان كما يؤخذ من تعليل الشارح (قول الشارح اذ لم يقل احد الخ) علة لتراخى الشرط عن الغاية وقد قال بالغاية بعض من لم يقل بالشرط كما فى المختصر ووجه عدم القول بان منطوق ان الشرط انما وضع للربط وترتب العدم على العدم انما هو بطريق اللزوم للزوم انتفاء المسبب بانتفاء السبب (قوله لانه تقدم الخ) الاولى حذفه لان الترتيب على القول به (قوله بكسر السين) لا يتعين (قوله فان

العلة المذكورة الخ) بل علته أنه ليس دائما للاختصاص

لانكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) آخر المفاهيم (لدعوى البيانيين) في فن المعاني (افادته الاختصاص) اخذا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وابوحيان) في ذلك (الاختصاص) المفاد (الحصر) المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافا للشيخ الامام) والدالمصنف (حيث اثبته وقال ليس هو الحصر) وإنما هوقصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب قد يقصد في الاخبار به لامن جهة خصوصه فياتي بالفاظه في مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه

تكون مناسبة وأجيب بان الذى يشترط فيه المناسبة العلة العقلية والكلام في العلة اللغوية (قوله لانكار قوم) فان بعض القائلين بالمفهوم ينكر مفهوم العدد وهذا لا ينافى ان هناك من أنكر الكل كأبي حنيفة رضى الله عنه (قوله لدعوى البيانيين) علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول لالترتبه على ماقبله وتاخره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لايفيد ذلك (قوله أخذا من موارد الكلام) حال من دعوى وذلك لأنا وجدنا البلغاء إذا أرادوا الحصر قدموا المعمول (قوله وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان) احتج الاول بانه لو دل التقديم في نحو بل الله فاعبد على الحصر لدل التاخير في نحو فاعبد الله على عدم الحصر لكونه نقيضه وهو باطل واجيب بان نقيض الدلالة على الحصر هنا عدم الدلالة على نفيه ولا يلزم من عدم لزوم افادة الحصر افادة نفيه واما الثانى فقال ان التقديم للاهتمام والعناية ونقل في اول تفسيره عن سيبويه انه قال انهم يقدمون الذى شانه أهم وهم ببيانه اعنى وأجيب بان الاهتمام لاينافى الاختصاص فلا يلزم من اثباته نفى الاختصاص نعم الاختصاص لازم لتقديم المعمول غالبا فقد يكون لمجرد الاهتمام والتبرك والتلذذ بذكره وغير ذلك ثم ظاهر كلام المصنف ان في افادة التقديم الاختصاص خلافا وليس كذلك بل اتفقوا على ان التقديم يفيد الاختصاص لكن اختلفوا في الاختصاص الذى افاده التقديم هل هو الحصر او الاهتمام فكان الاولى ان يقول اتفق على ان التقديم مفيد الاختصاص واختلف في الاختصاص المفاد ماهو فقال البيانيون هو الحصر وخالف ابن الحاجب وأبو حيان الخ (قوله والاختصاص الحصر) مبتدأ وخبر والحصر اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه فهو مركب وجزؤه الاثباتى منطوق والسلبى مفهوم والكلام الآن فيه فلذلك تعرض له الشارح بقوله المشتمل على نفى الحكم الخ وهو من اشتمال الكل على أحد جزأيه (قوله كما دل عليه كلامهم) راجع لقوله لدعوى البيانيين (قوله ليس الحصر) أى ليس الاختصاص الحصر فالحصر منصوب خبر ليس واسمها ضمير مستتر يعود للاختصاص اى بل غيره لان الحصر اثبات الحكم لشىء ونفيه عما عداه والاختصاص اعطاء الحكم للشىء والسكوت عما عداه فتقديم المعمول إنما يفيد الاختصاص لاغير وان استفيد النفى فمن دليل آخر (قوله قصد الخاص الخ) اى ان الخاص له جهتان جهة خصوص وجهة عموم مثال الخاص ضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب الصادر من زيد وغيره فهذا الخاص قد يقصد في الاخبار به من غير جهة خصوصه بان لا يقصد من حيث وقوعه على معين كعمرو فيؤتى بالفاظه من الفعل والفاعل والمفعول في مراتبها بان يقدم الفعل فالفاعل فالمفعول وقد يقصد في الاخبار به من حيث خصوصه اى من حيث وقوعه على معين فيقدم المفعول على الفعل والفاعل لافادة ذلك القصد لالافادة الحصر (قوله كضرب زيد) مصدر مضاف للمفعول كما يؤخذ من قوله بعد كزيدا ضربت (قوله لامن جهة خصوصه) أى وقوعه على معين فيكون ذكر المعمول حينئذ لكونه محلا للحكم

(قول المصنف لدعوى البيانين الخ) قال السعد في شرح المفتاح دلالة التقديم على التخصيص بواسطة مدلول الكلام ومفهومه الخطابى وحكم الذوق أى القوة المدركة لخواص التراكيب ولطائف اعتبارات البلغاء بافادته التخصيص من غير وضع لذلك وجزم عقل حتى ان من لم يكن له هذا مع كمال قوة الادراكية والتسابق إلى القوة العقلية ربما يناقش في ذلك ولهذا قال ابن الحاجب ان التقديم في الله أحمد للاهتمام ومايقال انه للحصر لادليل عليه انتهى وإنما كان ذلك مفهوما خطابيا لانه خلاف الترتيب الطبيعى فيفهم من العدول اليه قصد النفى عن الغير مع صلاحية المقام له بخلافه عند نبوه عنه وأما كون هذا النفى مفهوما لامنطوقا فمما لايشك فيه للقطع بانه لانطق بالنفى أصلا (قوله صريح أو كالصريح) فيه نظر ظاهر تدبر

كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لافادة ذلك نحو زيداً ضربت فليس فيه الاختصاص
مافى الحصر من نفى الحكم عن غير المذكور وإنما جاء ذلك فى إياك نعبد للعلم بأن قائليه أى المؤمنين
لايعبدون غير الله وحاصله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر لخارج واختاره المصنف
فى شرح المختصر وأشار اليه هنا بقوله لدعوى البيانيين (مسئلة إنما) بالكسر قال الآمدى وأبو
حيان كقول أبى حنيفة من جملة ماتقدم عنه (لاتفيد الحصر) لأنها أن المؤكدة وما الزائدة
الكافة فلا تفيد النفى المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم إنما الربا فى النسيئة إذ ربا
الفضل ثابت إجماعا وإن تقدمه خلاف واستفادة النفى فى بعض المواضع من خارج كما فى إنما
إلهكم الله فان سيق للرد على المخاطبين فى اعتقادهم الهية غير الله (و) قال الشيخ (أبو إسحق الشيرازى
والغزالى و) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهراسى بكسر الهمزة والكاف ومعناه فى لغة الفرس الكبير
(والامام) الرازى (تفيد) الحصر المشتمل على نفى الحكم عن غير المذكور نحو إنما قام زيد أى لاعمرو
أو نفى غير الحكم عن المذكور نحو إنما زيد قائم أى لاقاعد (فهما وقيل نطقا) أى بالاشارة كما
تقدم لتبادر الحصر إلى الاذهان منها وإن عورض فى بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما فى حديث
الربا السابق ولا بعد فى إفادة المركب مالم تفده أجزاؤه ولم يذكر المصنف إمام الحرمين مع قوله بانما

لا لكون الحكم خاصا به (قوله كالخصوص بالمفعول) أى اختصاصه به أى وقوعه على معين (قوله
لافادة ذلك) أى القصد من تلك الجهة (قوله فليس فى الاختصاص) أى بل نفى الحكم فيه سكوت
عنه وفى الحصر متعرض له (قوله وانما جاز ذلك) جواب سؤال مقدر (قوله وحاصله) أى حاصل كلام
الشيخ وهذا مااختاره صاحب الفلك الدائر فانه قال الحق أن تقديم المعمول لايدل على الاختصاص أى
الحصر إلا بالقرائن فقد كثر فى القرآن التصريح به مع عدم الاختصاص نحو ان لك ان لاتجوع فيها ولا
تعرى ولم يكن ذلك خاصا به فان حواء كذلك اه وعلى ذكر آدم وحواء تذكرت قول القائل

من كان آدم جملا فى سنه ... هجرته حوا السنين من الدما

يعنى من كان سنه خمسة وأربعين سنة من الرجال لاترضيه بنت خمسة عشر سنة من النساء (قوله للاهتمام
الخ) لاينافيه جعله فيما تقدم الاهتمام علة لقصد الخصوص إذ قد جعل هنا علة للتقديم لان ماذكره
الشارح باعتبار محصل الكلام ومآله وعلة علة الشىء علة لذلك الشىء (قوله وأشار اليه) لأن جعله
دعوى يفيد ان الاحسن خلافه لكن قوله سابقا والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام صريح أو
كالصريح فى موافقة الجمهور (قوله من جملة ماتقدم عنه) إذ تقدم عنه انكار الكل (قوله لايفيد الحصر)
أى النفى الذى اشتمل عليه الحصر وإلا فافادتهما الثبوت أمر متوقف عليه (قوله الكافة) لكفهما عن
العمل ويقال مهيئة لانها هيأتها للدخول على الافعال (قوله المشتمل) صفة للنفى وهو من اشتمال الكل
على أحد جزأيه (قوله وعلى ذلك) أى عدم افادتها الحصر وقال الشافعى الحصر اضافى لان الحديث
محمول على اختلاف الاجناس (قوله ثابت) أى بالروايات الاخر (قوله وان تقدمه) أى الاجماع
وتقدم الخلاف عليه لايقدح فيه فقد رجع المخالف كابن عباس إلى الاجماع (قوله وصاحبه) اى فى
الآخذ عن امام الحرمين (قوله بكسر الهمزة) كذا للاسنوى وضبطه الكورانى بفتحها لان كيا معناه
العظيم وأل حرف تعريف وهمزتها بالفتح لانها همزة وصل ونظر فيه سم بان ذلك فى لغة العرب ولغة
العجم لاتوافق تصرفات العرب (قوله عن غير المذكور) اى فيكون من قصر الصفة على الموصوف
وقوله أو نفى غير الحكم الخ فيكون من قصر الموصوف على الصفة (قوله فهم وقيل نطقا) حالان من

(قول الشارح ولا بعد فى افادة المركب الخ) يعنى أن انما وان كان أصلها أن المؤكدة وما الزائدة لكنها ركبت معها ووضعت
لمعنى مستقل غير مايفيده
كل جزء على حدته كذا
يؤخذ من شرح المفتاح
وليس المراد أن مجرد
اتصال ما الزائدة بان
كاف بدون وضع مستقل
حتى يرد ماأورده المحشى
تدبر (قوله وفى هذا
الجواب تأمل) لان الكلام
ثم فى المفاهيم (قول الشارح
من حيث أنه من أفرادان)
أى لا من حيث حصوله فى
انما لان التوجيه الآتى انما
هو فى ان دون انما تدبر
(قوله لان المنشأ) أى لما
ادعاه الزمخشرى (قوله
مع فاعله) أى نائبه (قوله
وإلا لما صح التمثيل
بالمفتوحة) اى للمكسورة
التى نسب القصرين اليها
أولا وعبارة المحشى سقيمة
(قوله غير صحيح) اجيب بان
هنا اضافتان احداهما كون
الوحى فى أمر الاله لا فى
أمر غيره والثانية كونه
بالنسبة من أمر الاله إلى
وحدانيته دون غيرها
فيه فكلامهما بالنسبة
للاضافة الاولى (قوله وهو
اختصاص الوحدانية)
صوابه اختصاص الاله
بكونه واحدا كما يؤخذ
من باقى كلامه (قوله قصر
الصفة) وهى الوحى
والموصوف الموحى به
وهو اختصاص الاله
بالوحدانية (قوله يعتقد
التعدد) أى الوحى به (قوله وقال صوابه) مبنى على انه قصر صفة على موصوف والحق انه قصر موصوف على صفة قصر قلب

كما تقدم لانه لم يصرح بانه مفهوم ولا منطوق (و) أنما (بالفتح الاصح أن حرف انفيها) من حيث أنه من أفراد ان (فرع) ان (المكسورة) فهى الاصل لاستغنائها بمعموليها فى الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معموليها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل لان له محال يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أى من هنا وهو أن المفتوحة فرع المكسورة أى من أجل ذلك اللازم له فرعية أنما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزمخشرى) فى تفسير قل إنما يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد وتبعه البيضاوى فيه (افادتها) أى افادة أنما بالفتح (الحصر) كانما بالكسر لان ماثبت للأصل يثبت للفرع حيث لامعارض والاصل انتفاؤه والزمخشرى وان لم يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ماقاله ان الوحى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى فى أمر الاله مقصور

مفعول تفيد المحذوف الذى هو الحصر وقوله لتبادر الخ عله نطقا وهل هذا من كلام هؤلاء الائمة أو لا الظاهر الاول (قوله وان عورض الخ) أى فلا دليل فى الحديث لان عدم افادة النفى عن غير المذكور لا مر عارضه وهو حديث الصحيحين عن أبى سعيد الخدرى لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل (قوله بما هو مقدم عليه) أى بدليل مقدم عليه لكونه منطوقا صريحا (قوله ولا بعد الخ) رد لقوله لانها ان المؤكدة الخ (قوله مع قوله بانما) اى بكونها تفيد الحصر (قوله كما تقدم) اى فى الكلام على انكاره صفة لاتناسب (قوله لانه لم يصرح الخ) يخالف ماتقدم له قبل مسئلة الغاية فى قوله فصرح فيه بالعلة (قوله حرف ان) الاضافة بيانية (قوله من حيث الخ) اشارة الى ان الفرعية لمطلق ان لا المركبة مع ما بدليل قوله فرع ان المكسورة وان الفرعية للمركبة من حيث انها من افراد المطلقة (قوله بمنزلة مفرد) فلا تستغنى فى الافادة لأن المفرد لايفيد (قوله وقيل كل أصل) إنما نكر الأصل فى هذا لعدم إرادة الحصر بخلاف الأول (قوله لأن له محال) أى لكل من المكسورة والمفتوحة ثم أن هذا لاينافى أن لهما محال يشتركان فيها ولذلك لم يقل لأن محال كل لايقع فيها الآخر (قوله أى من أجل الخ) إشارة إلى أن من للتعليل وأن الاشارة للبعيد لان الالفاظ أعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله اللازم له) جعله ان بالفتح من حيث هى فرع ان بالكسر من حيث هى أحوجه لدعوى الاستلزام ولو حمل المتن على ظاهره من كون أن بالفتح فى إنما فرع ان بالكسر فى إنما لاستغنى عن ذلك لان اللازم بعينه وهو المأخذ حقيقة هذا ما اعترض به الناصر وأجاب سم بأن فرعية أن بالفتح فى إنما لأن بالكسر فى إنما يجيز فرعية مجموع إنما بالفتح لمجموع انما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين بجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للاخرى فلا بد فى بيان كون ماذكره منشأ لما ذكره الزمخشرى من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هى المنشأ فى الحقيقة لما ذكره الزمخشرى اه وليس بالقوى تأمل (قوله والاصل انتفاؤه) أى المعارض (قوله بهذا المأخذ) وهو كون المفتوحة فرع المكسورة اللازم له ما تقدم المأخوذ من قوله ومن ثم فيكون المأخذ قول المصنف ومن ثم الخ (قوله قوة كلامه) فانه قال انما لقصر الحكم على الشىء او لقصر الشىء على حكم كقولك انما زيد قائم وانما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان فى هذه الآية لان انما يوحى الى مع فاعله بمنزلة إنما يقوم زيدا وانما الهكم اله واحد بمنزلة انما زيد قائم اه فنسبة القصرين إلى انما بالكسر وجعل انما الهكم اله واحد هو الوحدانية مثالا للثانى ظاهر فى الفرعية إلا لما صح التمثيل بالمفتوحة للمكسورة قاله النجارى (قوله ان الوحى) بفتح الهمزة بدل مما قبله (قوله فى أمر الاله) أى لا فى غيره كالاحكام والمواعظ فليس المراد حصر ما يوحى اليه فى

(قوله قول الزمخشرى المار) فان قوله وإنما الهكم إله واحد بمنزلة انما زيد قائم صريح فى حمله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى إنما زيد قائم كيف وإنما يدل على الحصر فى الجزء الاخير من الكلام كما صرح به علماء المعانى (قوله وقد صرح بذلك أبو حيان) تصريحه لاينافى عدم تصريح الجمهور كما هو ظاهر (قوله نقلا عن السمين) لعل معناه قلته نقلا عن السمين فلا ينافى أن الناقل عن أبى حيان السمين لا العكس لان أبا حيان شيخ السمين مسئلة من الالطاف (قوله ولو عبر كابن الحاجب الخ) لم أفهم للعدول عن عبارة ابن الحاجب معنى سوى الاختصار (قوله أى وضع الموضوعات) إنما قال ذلك ليفيد قول الشارح لانه الخالق الخ الخ لانه لا يلزم من

على استئثار الله بالوحدانية أي لا يتجاوزه إلى أن يكون الإله كغيره متعددا كما عليه المخاطبون ومثل ذلك قوله في آية اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر اراد ان الدنيا ليست إلا هذه الامور المحقرات أي وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها ونقل المصنف افادتها الحصر عن التنوخي ايضا في الاقصى القريب وفي قوله كابن هشام ادعى اشارة الى ما عليه الجمهور من بقاء أن فيهما على مصدريتها مع كفها بما وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت اكتفاء بكونهما فيها من أفرادان وعلى هذا معنى الاية الاولى ما يوحى الي في امر الاله إلا وحدانيته اى لا ما انتم عليه من الاشراك ومعنى الثانية اعلموا حقارة الدنيا اى فلا تؤثروها على الآخرة الجليلة فبقاء أن في الآيتين على المصدرية كاف في حصول المقصود بهما من نفي الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا (مسئلة من الالطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف

أمر الاله على الوحدانية دون غيرها مما يتعلق بالاله بل بالنسبة إلى التعدد فقط فالقصر بانما المكسورة إضافي لا حقيقي (قوله على استئثار) اى اختصاص الله بالوحدانية وهذا من إنما المفتوحة فالمقصور هو الوحدانية والمقصور عليه هو الله فهو من قصر الصفة على الموصوف وهو قصر أفراد ردا على من اعتقد الشركة وفيه ان اعتقاد الشركة في الوحدانية تدافع إذ لا يتأتى فيها اعتقاد الشركة فانها نفي التعدد فلا يتأتى الرد إذ متى ما حصل إشراك لا وحدانية كذا أورد الناصر قال والصواب أن يجعل المحصور الحكم وهو المعبود بحق والمحصور فيه إله واحد على انه عبارة عن الله واجاب التجاري بانه من باب قصر القلب وأن المراد أن الوحدانية قاصرة على الله لا يوصف بها غيره وفيه نظر فان المخاطبين لم يعتقدوا قصر الوحدانية على غيره تعالى حتى يرد عليهم بقصر القلب وقال سم انه من قصر الموصوف على الصفة والمعنى أن الاله وهو المعبود بحق مقصور على الوحدانية لا يتجاوزها الى التعدد كما قال المخاطبون والى ذلك يشير قول الشارح اى لا يتجاوزه قال وما قاله الناصر خلاف قاعدة الحصر بانما فانها لقصر الاول على الثاني وهو المقصور عليه وجعل الوصف كناية عن العلم بعيد اه وفيه نظر فان هذا خلاف قول الشارح استئثار الله بالوحدانية فان المتبادر منه ما قاله الناصر نعم جعل الوصف كناية عن العلم بعيد غاية البعد لانه محو لخواص الالفاظ وتصرف في التراكيب بما لا يسوغه أرباب المعاني (قوله أي لا يتجاوزه) اى لا يتجاوز الوحي الاستئثار ودفع بهذا ما اورده ابو حيان على الزمخشري بان كلامه يقتضي انه لم يوح الى النبي ﷺ من امر الاله سوى التوحيد مع أنه أوحي اليه في شأن الاله أمور كثيرة غير الوحدانية ووجه الدفع ان الايراد مبني على ان القصر في الاية حقيقي وهو ممنوع بل هو إضافي (قوله كما عليه المخاطبون) فيه أن المخاطبين لا يقولون بالوحي أصلا فضلا عن كونهم يقولون أنه غير مقصور وأجيب بانه من قبيل تنزيل المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما ان تامله ارتدع عن انكاره ولما تقوى ذلك بالبراهين صار انكارهم كالعدم (قوله ومثل ذلك قوله) أي الزمخشري (قوله إنما الحياة الدنيا) فالقصر فيه من قصر الموصوف على الصفة (قوله اراد ان الدنيا) مقول القول (قوله في الاقصى القريب) اسم كتاب ولا تنافي بين كونه أقصى وقريبا إذ الاول باعتبار استيعاب الاحكام والثاني باعتبار سهولة المأخذ من العبارة (قوله على مصدريتها) اى على مجرد ذلك وإلا فالمصدرية لا تنافي الحصر (قوله فيما علمته) قال ذلك تحريا للصدق فلا يرد عليه أن أبا حيان صرح به على أن مراده تصريح المتقدمين (قوله اعلموا حقارة الدنيا) هذا الحل ماخوذ من المعنى ولا يقتضيه السبك لانه اذا كان خبر اسم ان جامدا اضيف اليه الكون فيقال هنا اعلموا كون الحياة الدنيا الخ (قوله كاف) الى ان الحصر أبلغ (قوله مسئلة من الالطاف الخ) هذه في الحقيقة ترجمة لمسائل متعددة (قوله بمعنى ملطوف) انما اول المصدر باسم المفعول ليصح الاخبار بقوله حدود الخ (قوله والا كان المناسب احداث) لان اللطف صفة فعل او صفة ذات بمعنى

أحداث الله الموضوعات احداث وضعها واللطف فى الحقيقة به تدبر (قول المصنف والمثال) ادخل بعض شروح المنهاج الخط فى المثال لكنه لا يوافق كلام المصنف والشارح هنا لان الخط يشمل كالالفاظ نعم هى أيسر منه فلعلهما لم يعتبرا الخط لرجوعه للفظ (قول الشارح لانها تعم الموجود) أى المحسوس والمعقول كما ينبه عليه قوله يخصان الموجود المحسوس (قول الشارح لموافقتها) أى الموضوعات للامر الطبيعى وهو النفس بفتح الفاء لانها كيفية له وهو ضرورى (قوله فيه تحديد الجمع) أى الراجع اليه ضمير هى

أى من الامور الملطوف بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغوية) باحداثه تعالى وان قيل واضعها غيره من العباد لانه الخالق لافعالهم. (ليعبر عما فى الضمير) بفتح الموحدة أى ليعبر كل من الناس عما فى نفسه مما يحتاج اليه فى معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهى) فى الدلالة على ما فى الضمير (أفيد من الاشارة والمثال) أى الشكل لأنها تعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وأيسر) منهما أيضا لموافقتها للامر الطبيعى دونهما بانها كيفيات تعرض للنفس الضرورى

إيصال الاحسان الى العبد أو ارادة ذلك وليس الحدوث بعضا منه وإنما لم يقل بمعنى ملطوف به بحيث يأتى بالمفعول لان المراد اللفظ بخلاف ما بعده فان المراد به بيان المعنى المراد فلا يقال ان فيه حذف الجار والمجرور الذى هو نائب الفاعل وهو كاصله ممتنع الحذف (قوله بها) اى بسببها بمعنى انها سبب لحصول اثر اللطف وهو افهام ما فى النفس بالالفاظ فانه نعمة مترتبة على حدوث الموضوعات ترتب المسبب على السبب واشار بذلك الى ان اللطف لازم يتعدى الى مفعولين بالباء هى فى الاول لمجرد التعدية وفى الثانى لهامع السببية لما تقرر ان الفعل الواحد لا يتعدى الى اثنين بحرفين متحدى المعنى (قوله الموضوعات اللغوية) خصها بالذكر لشرفها وان كان المراد هنا مطلق اللغات لان كل انسان يحتاج الى لغته او فى الكلام حذف اى وغيرها والقرينة على ذلك التفسير الآتى أعنى قوله وهى الالفاظ الخ (قوله باحداثه تعالى) تحقيق للواقع لان الحدوث لا يكون إلا باحداثه تعالى (قوله لانه الخالق لافعالهم) اى ومنها الوضع لان قوله الموضوعات أى من حيث انها موضوعات فان تعليق الحكم بمشتق يؤذن بالعلية فاندفع قول الناصر لا يلزم من خلق الالفاظ الوضع فانه لا يرد إلا لو أريد بالافعال الالفاظ من حيث ذاتها (قوله بفتح الموحدة) فيكون الفعل مبنيا للمجهول (قوله مما يحتاج اليه) الضمير فيه يرجع الى كل وضمير اليه يرجع الى ما وضمير فى معاشه ومعاده يرجع الى كل أيضا وكذا الضمير فى لغيره وأتى بالمعمول عاما لان حذفه يؤذن بذلك وقوله عليه أى على ما يحتاج اليه وقوله لعدم استقلاله أى لعدم استقلال الغير بما يحتاج اليه (قوله وهى) أى الموضوعات اللغوية اى دلالتها ولذا قال الشارح فى الدلالة (قوله افيد) مصوغ من فاد الثلاثى لانه ورد فادت له فائدة بمعنى حصلت أو من أفاد على ما ذكره سم ان فى أخذ أفعل التفضيل من الرباعى المصدر بالهمزة ثلاثة أقوال فهو جار على احدها (قوله لانها) اى الموضوعات أى دلالتها (قوله وهما يخصان الخ) وأيضا يتعذر أو يتعسر ان يحصل لكل شىء مثال يطابقه لان الامثلة المجسمة كما يجعل من الطين كهيئة الطير لا تفى بالمعدومات والمخططة كان ينقش صورة الفرس على جدار كذلك وقضيته عدم شمول المثال والشكل للكتابة لانها لا تخص الموجود المحسوس بل تشمل المعدوم أيضا لكن الالفاظ أيسر منها وكان وجه ترك المصنف لها انها عبارة عن الالفاظ فهى من توابعها (قوله فانها كيفيات) بناء على ان الصوت كيفية قائمة بالهواء كما هو رأى الحكماء وفى الطوالع أن الحروف كيفيات عارضة للاصوات وهو الموافق لما فى الشفاء وما عليه الجمهور من الحكماء فكيف جعلها هنا كيفية للنفس وهو ليس بصوت والجواب ان الحرف عارض للصوت وهو للنفس والعارض للعارض عارض وفيه قيام العارض بالعرض والحكماء

(قوله لكن لا يؤخذ الخ) اى بناء على ان الظاهر من الجمع المعرف باللام تعلق الحكم بالمجموع او بكل جمع من الجموع بخلاف لفظة كل فان الحكم فيه يتعلق بكل واحد من الافراد على ما ذهب اليه من قال ان استغراق المفرد أشمل وسيأتى رده (قوله ولفظ الكل) قال السعد ايراد لفظ كل فى المحدود فاسد من جهة أن الحد للماهية لا للافراد وفى الحد فاسد من جهة أنه لا يصدق على شىء من الافراد والشارح علل عدم ذكرها فى الحد بالوجهين تنبيها على أن الحد نفس المحدود فى الحقيقة فلا يذكر ما يدل على الافراد لا فى الحد ولا فى المحدود (قوله بصيغة العموم) كذا فى الحواشى بياء ثم غين والذى فى العضد صفة فى الموضعين أى لا يصدق مع كونه عاما على كل فرد فرد (قوله لانه يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم) اى المتصفة بالعموم فوجب اعتبار تلك الصفة فى الحد ليطابق المحدود (قوله فكانه قال الخ) يعنى ان ما ذكر

يجوزونه

تعريف لفظى للمحكوم عليه فى قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فان معناه ان كل لفظ موضوع فهو توقيفى (قوله كذا وكذا) المناسب اسقاط واحدة او يكررها فى الموضعين كما صنع العضد (قوله فيفيد العموم الخ) هذا هو الحق قال السعد فى حاشية العضد التحقيق أن الحكم فى الجمع أيضا على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق ائمة التفسير والاصول والنحو (قوله فى تعريف الوضع) فيه ان الوضع ليس بمذكور هنا فى التعريف بل فى المعرف إلا أن يكون المراد ان ما هنا مثل ما هو فى تعريف الوضع

(وهى الالفاظ الدالة على المعانى) خرج الالفاظ المهملة

يجوزونه وتحقيق ذلك فى حواشينا على المقولات (قوله وهى الالفاظ الخ) دخل فيها الالفاظ المقدرة كالضمائر المستترة وخرجت الدوال الاربع ثم أنه جمع فى التعريف على وزان الجمع فى المعرف لان الضمير يعود للموضوعات اللغوية والجمع المعرف بأل يفيد العموم ومدلول العام كلية فلا ينافى ان كل واحد من الالفاظ دال فيطلق عليه لفظ اللغة فساوى قول ابن الحاجب اللغة كل لفظ وضع لمعنى اندفع قول الناصر أنه لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب واورد على التعريف ان فيه تحديد الجمع والحد إنما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وان فيه تأخير الحد عن الحكم بأيها أفيد وأجيب عن الأول بأنه حد للماهية باعتبار وجودها فى ضمن الافراد لا من حيث هى هى أو أنه لم يرد تعريف الماهية بل هو حد لفظى للموضوعات اللغوية فى قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية فالسامع عرف الموضوعات بوجه ما ويعرف الالفاظ الدالة على المعانى ولكن يجهل التطبيق بينهما فهذا الحد يفيده ما كان يجهله وبهذا يحصل الجواب عن الثانى إذ الغرض أنه لم يحكم على الموضوعات إلا بعد معرفتها بوجه ما واورد الناصر ايضا شمول تعريف المصنف المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفى صدق المحدود عليها نظر اه وأقول مبنى هذا السؤال على أن المراد بالموضع المأخوذ فى تعريف الموضوعات الوضع الشخصى وأن المراد بالدلالة فى قوله اللفظ الدال الدلالة بالنفس وكلاهما ممنوع أما الأول فلأن المراد بالوضع ما يشمل الشخصى والنوعى بدليل قول الشارح وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود إذ لو أريد الوضع الشخصى لما تناوله لان وضع المركب نوعى وأما الثانى فلأن المراد بالدلالة ما هو أعم من الدلالة بالنفس أو بواسطة القرينة فيدخل المجاز والكناية وكيف يدخلان فى الحدود وهما شائعان فى اللغة واما الحقائق الشرعية والعرفية فهى فى الاصل من قبيل المجاز فتدخل بهذا الاعتبار أيضا وأما المشترك فلا خفاء فى دخوله بكل حال لان اللفظ فيه دال بنفسه واحتياجه للقرينة إنما هو لمزاحمة المعانى فتامل فهذا ادق مما تكلفه سم (قوله على المعانى) المراد بها مدلولات الالفاظ معانى كانت أو ألفاظا فلا ينافى تقسيمه بعد مدلول اللفظ إلى معنى وإلى لفظ (قوله خرج الالفاظ المهملة) لان المعنى ما عنى من اللفظ وقصد به ولا كذلك المهملات وهذا لا ينافى دلالتها على حياة المتكلم فان تلك الدلالة عقلية وقول الناصر أن فى خروجها شيئا لدلالتها على معنى كحياة اللافظ

(قوله بل بواسطة القرينة) لا يأتى فى الحقيقة الشرعية والعرفية وبالجملة ايراد المجاز والكناية لا وجه له لانهما موضوعان لغة وضعا نوعيا بخلاف الحقيقة الشرعية والعرفية وقد يدفع الاشكال كله بأن كل ما دل موضوع لغته أما المجاز والكناية فظاهر وأما الحقيقة الشرعية والعرفية فانهما ولم يوضعا لغة لما دلا على المعنى العرفى والشرعى إذ دلالتهما عليه بطريق النقل عن المعنى اللغوى تدبر (قوله لاضمير فى شمول الحد) ماذكر فيه بالنسبة للحقيقة الشرعية والعرفية شيء ثم أن هذا الاشكال وارد على ابن الحاجب أيضا (قوله هذا إنما يناسب اختيار والده الخ) اعلم ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية أى التى تعرض الاشياء باعتبار الوجود الذهنى فالكلية هى كون الشيء إذا حصل فى العقل أمكن صدقه على كثيرين والجزئية هى كونه إذا حصل فيه لا يمكن صدقه على ذلك وهذا جار سواء كان الموضوع له المعنى الخارجى أو الذهنى فقول المصنف ومدلول اللفظ الخ موافق لكل مذهب فلا وجه للاشكال والجواب بما ذكره وكيف يستقيم ذلك الاشكال مع قول الشارح الاول ما يمنع الخ (قوله وجوابه انه الخ) وانه تعدد لا يعتبر (قوله على ما يعم الخ) على سبيل عموم المجاز أو الجمع بين الحقيقة والمجاز ثم اعلم أن الملجىء إلى كون المدلول هو الماصدق هو أخذ الاستعمال والاهمال فى التقسيم لا كون المدلول لفظا لأن الماهية اللفظية لاتخرج عن كونها لفظا لا فى الذهن ولا فى الخارج تدبر (قوله كما أفصح به السيد) حيث قال ان المعتبر هو تعيين اللفظ بنفسه بازاء المعنى لا تعينه مطلقا كما صرح به فى المفتاح وتعيين اللفظ بازاء معناه المجازى ليس بنفسه بل بقرينة شخصية أو نوعية وفيه أن القرينة الشخصية أو النوعية إنما هى شرط للاستعمال وليست معتبرة فى الوضع فان الوضع النوعى على ما فسره السيد فى حاشية المطالع لم يعتبر فيه ورود القرينة قاله عبد الحكيم وبه تعلم انه لا منافاة بين قول الشارح فيفهمه معه وادراج وضع المجاز وكان الشيخ لم يفرق بين حال الوضع وحال الفهم مع وضوح الفرق بينهما فان الثانى حال الاستعمال والقرينة تعتبر عنده دون الاول (قوله معارض الخ) فيه أنه حكاية خلاف لا اختيار فيه لشيء (قوله لأن الواضع لم يعين اللفظ بنفسه) إن أراد أنه لم يجعله بنفسه بازائه فممنوع كما مر وإن أراد أنه اعتبر قرينة عند الاستعمال فلا يضر تدبر (قوله وأما الوضع الشخصى الخ) أى ما هو بقرينة شخصية كالاسد المستعمل

وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود على المختار الآتى فى مبحث الاخبار (وتعرف بالنقل تواترا) نحو السماء و لارض والحر والبردلمعانيها المعروفة (أو آحادا) كالقرء للحيض والطهر (وباستنباط العقل من النقـل) نحو الجمع المعرف بأل عام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منـه اى اخراج بعضه بالا او احدى اخواتها بان يضم اليه وكل ماصح الاستثناء منه مما لاحصر فيه فهو عام كماسيأتى للزوم تناوله للمستثنى (لا بمجرد العقل) فلا تعرف به إذ لا مجال له فى ذلك (ومدلول اللفظ امامعنى جزئى اوكلى) الاول مايمنع تصوره من الشركة فيه كمدلول زيد والثانى مالايمنع كمدلول الانسان كما سيأتى

ساقط بماقلناه وماقاله السيد فى حواشي الشمسية انه لايطلق على الصور الذهنية من حيث هى هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انمايكون بالوضع (قوله وهو من المحدود) اى الموضوعات اللغوية (قوله على المختار) من أن دلالته وضعية (قوله وتعرف) أى الالفاظ الدالة على المعانى وليس المراد تعرف من حيث ذاتها لانها حينئذ تعرف بمجرد السماع بل المراد تعرف من حيث دلالتها على المعانى (قوله تواترا) أى نقل تواتر فهو مفعول مطلق على حذف مضاف ثم ان طرق الاستفادة مطلقا ثلاثة عقل و نقل ومركب منهما ولما لم يمكن استقلال العقل بادراك الموضوعات اللغوية انحصر الطرق فى اثنين اشار لهما المصنف بقوله بالنقل أى مجردا أو باستنباط العقل اى بواسطة النقل والعضد لما أراد بالنقل ماهو أعم من المجرد وغيره جعلها قسما واحدا فلا يعترض بكلامه على صنيع المصنف كما فعل الناصر (قوله نحو الجمع الخ) هذا اشارة الى قياس مركب من الشكل الاول نتيجة الجمع المعرف بأل عام وقوله ان هذا الجمع يصح الخ مقدمة صغرى نقلية ويشهد بنقلها القرآن والسنة وكلام العرب وقوله اى اخراج تفسير للاستثناء وقوله بان يضم الخ الباء سببية أو بمعنى مع وقوله اليه أى الى مانقل وقوله وكلماصح الخ مقدمة كبرى عقلية والشارح قيد موضوعها بقوله مما لاحصر فيه ليخرج نحو قولناله على عشرة إلا ثلاثة فانه يصح الاستثناء منه وليس بعام (قوله بان يضم) تفسير للاستنباط وقوله وكل ماصح الخ مفعول يضم (قوله ممالاحصر فيه) خرج العدد كما نبهناك عليه ولا بدمن زيادة هذا القيد فى الصغرى أيضاليتكرر الحد الوسط (قوله كماسيأتى) اى فى قوله فى مبحث العام ومعيار العموم والاستثناء (قوله ومدلول اللفظ الخ) اراد مايشمل المفهوم والماصدق كما يأتى للشارح (قوله امامعنى جزئى) قد يقال هذا انمايناسب اختيار والده ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو وانه موضوع للمعنى الخارجى لان الخارجى لايكون إلاجزئيا فلا يصح تقسيمه الكلى والجزئى والاختيار الامام انه موضوع للذهنى فانه وان صح التقسيم للكلى والجزئى لايوصف ذلك المعنى الذهنى بكونه لفظا فلا يصح تقسيم المدلول الى المعنى واللفظ ويجاب بانه يناسب كلامنهما لان الخلاف المذكور انماهو فى النكرة كماسيأتى والكلام هنا فيمايشمل المعرفة وسيأتى ان منها ماوضع للخارجى ومنها ماوضع للذهنى (قوله جزئى) نسبة للجزء وهو الكلى لانه جزء من كله والكلى

---

(١) قوله لانه اى الكلى جزء من كله اى الذى هو الجزئى وحقق المحشى الشيخ حسن العطار فى حاشيته على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فى المنطق ان الكلى ولو غير ذاتى وهو العرض العام والخاصة كذلك جزء من كله حيث عمم الجزء بشموله لجزء المفهوم كجزء الذات حتى يصح ان يجعل المشى والضحك جزءين من الماشى والضاحك كما صح جعـل نحو الانسان من الانواع جزء من نحو زيد وجعل نحو الحيوان من الاجناس جزء من نحو الانسان وجعل نحو الناطق من الفصول جزء من الانسان ايضا فتدبر اه بتوضيح

مايؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل يعني كمدلول الكلمة بمعنى ماصدقها كرجل وضرب وهل (أو) لفظ مفرد (مهمل كأسماء حروف الهجاء) يعني كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس مثلاً أي جه له سه (أو) لفظ (مركب مستعمل كمدلول لفظ الخبر) أي ماصدقه نحو قام زيد أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان وسيأتي في مبحث الاخبار التصريح بقسمي المركب مع حكاية خلاف في وضع الاول ووجود الثاني واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغ والاصل اطلاقه على المفهوم

نسبة للكل وهو الجزئي لانه جزء منه (قوله مايؤخذ منه ذلك) اى تعريف الجزئي والكلي ومراده بذلك قول المصنف اللفظ والمعنى ان اتحدا فانه منع تصور معناه الشركة فجزئي وإلا فكلي فانه يؤخذ من هذا التقسيم تعريفهما (قوله أو لفظ) عطف على معنى (قوله والقول اللفظ المستعمل) جارى عبارة المصنف ولمقابلة المهمل والا فالقول لفظ وضع لمعنى مفرداً استعمل ام لا (قوله يعني كمدلول الكلمة) قدر ذلك لان الكلام في المدلول ولما كان مدلولها ماذكر من القول المفرد وهو كلي فهو صورة ذهنية لا يصدق عليها انها قول اذ القول لفظ مخصوص اردف ذلك بقوله بمعنى ماصدقها ليصح التمثيل (قوله بمعنى ماصدقها) أي الافراد التي يصدق لفظ الكلمة على كل منها اسما كان أو فعلا أو حرفا (قوله الهجاء) هو تقطيع الكلمة بذكر أسماء حروفها (قوله كمدلول أسمائها) ينبغي أن يقول أي ماصدقه قاله الناصر وجوابه أنه حذفه اكتفاء بماقبله ومابعده وأما قوله أن جه مثلا منطوقا لزيد غيره منطوقا لعمرو وفي جلس غيره في جعفر فجه من حيث هو كلي لكن قوله أسماء لحروف جلس يدل على أن المدلول شخصي وفيه ماقد علمت وان جه في جلس وجعفر واحد شخصي قائم في وقت واحد بمحلين متباينين وذلك محال بديهة اه فمبني على اعتبار التعدد الاعتباري وهو تدقيق فلسفي لا تتخرج عليه قواعد العربية وتقدم مثله في لفظ القرآن علما (قوله أي جه) الهاء للسكت والحروف ج ل س (قوله أو مركب) مقابل لقوله مفرد الواقع صفة للفظ فينقسم كمتبوعه الى المستعمل والمهمل ولم يصرح المصنف بذلك اعتمادا على المقابل وعلى التصريح بذلك فيما سيأتي (قوله أى ماصدقه) أى مايحمل عليه (قوله أو مهمل) ان قيل لا يصدق على المركب المهمل حد المركب وهو مادل جزؤه على جزء معناه إذ لا معنى له وإلا لم يكن مهملا قلنا المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر (قوله كمدلول لفظ الهذيان) الاضافة للبيان ومدلوله كلام لا معنى له فالهذيان مخصوص بالمركب كما هو مقتضى كلام المصنف والشارح قال الناصر ولم يقل ماصدقه لما يشير اليه من أن في وجوده خلافا لكن عدم وجوده على القول به لا يجوز عدم التنبيه عليه اذ التمثيل انما يصح باعتبار الماصدق وأما وجوده فأمر وراء ذلك اه أقول قد تكرر ذكر الماصدق في كلام الشارح فحذفه في بعض الامثلة للاعتماد على فطانة السامع على تقدير فيما يصلح له ولا يلزمه ذكره في كل مثال (قوله وسيأتي في مبحث الخ) إشارة الى أنه مستعمل في معنى مراد هنا بقرينة السياق (قوله ووجود الثاني) اى المركب المهمل (قوله على الماصدق) أي مع المفهوم أيضا لا الماصدق وحده وإلا لفسد التقسيم لان المدلول في كلام المصنف ان أريد به المفهوم لم يصح قوله أو لفظ لان فيه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وان أريد به الماصدق وحده لا يصح قوله كمدلول الانسان لان المراد به مفهوم لا ماصدقه لانه جزئي لا كلي والجواب أن المراد بالمدلول مايعم الماصدق والمفهوم إما على سبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز أو عموم المجاز (قوله سائغ) لانه مدلول لغة وأصله مدلول عليه فحذف الجار والمجرور لكثرة الاستعمال واللفظ يدل على ماصدقه من حيث اشتماله على المفهوم الذي وضع له (قوله والاصل) أي الحقيقة

أى ماوضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له وسيأتى ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى لغوية وعرفية شرعية وفى حد المجاز مع انقسامه إلى ماذكر فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوى يصدق على العرفى والشرعى خلاف قول القرافى انهما

الاصطلاحية (قوله أى ماوضع له اللفظ) وتسميته مفهوما باعتبار فهم السامع له من اللفظ ومعنى باعتبار عناية المتكلم اى قصده إياه من اللفظ فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله والوضع) اى المتقدم فأل للعهد بدليل قوله جعل اللفظ إذ لو كان المراد مطلق الوضع لقال جعل الشىء ثم ان أريد الجعل على وجه يكون اطلاقه اى وقت كان مفيدا لفهم المعنى لاتتقيد افادته له باشتراط وجود قرينة ويسمى وضعا شخصيا كزيد علما ويندرج فيه بعض أقسام الوضع النوعى أيضا وهو المندرج تحت قاعدة له كلية من غير ان يشترط فى الدلالة القرينة كدلالة المثنى على اثنين كان المجاز ليس بموضوع وإن اريد الجعل على وجه يكون اطلاقه فى بعض الاوقات مفيدا لفهم المعنى وهو وقت اقتران القرينة وذلك يكون فى الوضع النوعى الذى يشترط فيه فى الدلالة على المعنى انضمام قرينة حالية اومقالية كان المجاز موضوعا فالخلاف فى أن المجاز موضوع أو لا لفظى منشؤه الاختلاف فى تفسير الوضع كما صرح بذلك السيد فى حواشى الشرح العضدى (قوله فيفهمه) لايصح نصبه بان مضمرة عطفا على المصدر وهو جعل لان التقدير حينئذ جعله دليلا على المعنى فيفهمه منه فيلزم ان الفهم قيد فى تعريف الوضع فلا يتحقق بدونه وهو باطل بل مرفوع على الاستئناف إشارة إلى ان هذا الوضع كاف مع العلم به فى الفهم فهذا الحد مساو لقول بعضهم تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ولا خفاء فى صدق شىء منهما على معناه المجازى لان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة لا احدهما فمارامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف الاول مناف لقوله فيفهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد فى حاشية المطول ان المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه قاله الناصر وقد علمت اندفاعه بما قررناه فى تفسير الوضع وان مانقله عن السيد فى حاشية المطول معارض بما نقلناه عنه فى حاشية الشرح العضدى وان قوله ان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة ممنوع بل الدال هو اللفظ بواسطة القرينة وان تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه أحد تفسيرين له وقد بسط المحقق العصام هذه المسئلة فى أول شرحه على الرسالة الوضعية بما لامزيد عليه فليراجع مع ما كتبناه من الحواشى على ذلك الشرح (قوله منه) اى من اللفظ (قوله العارف بوضعه) اى فهو فهم تذكير وليس المراد انه مجهول مطلقا لان الغرض أنه عالم بالوضع ومعلوم ان الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف على تعقل الطرفين (قوله وسيأتى ذكر الوضع) الغرض منه ان الوضع ستة اقسام ثلاثة فى الحقيقة وثلاثة فى المجاز وكلها مندرجة فى الحد المذكور لان جعل اللفظ دليلا على المعنى يشمل الجعل الثانى كالاول ويصدق بكون الجاعل واضع اللغة أو الشارع أو أهل العرف بقسميه بقرينة ماسيأتى من ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى الاقسام الثلاثة المذكورة فى حد المجاز مع انقسامه إلى مثل ذلك أيضا (قوله مع انقسامه) عبر هنا بالانقسام وفى الحقيقة بالتقسيم لان المصنف قسم الحقيقة فقط ويلزم ذلك انقسام المجاز لانه تابع لها والانقسام أثر التقسيم (قوله إلى مثل الخ) زاد لفظ مثل لان أقسام المجاز غير أقسام الحقيقة فالماصدق مختلف (قوله يصدق على العرفى الخ) أى سواء كان فى المجاز أو فى الحقيقة خلافا لمايتوهم من قصر التعريف على الموضوعات اللغوية أنه خاص بالوضع اللغوى (قوله خلاف قول القرافى) أى وهذا خلاف قول القرافى ومراده ان الوضع العرفى أو الشرعى كثرة الاستعمال * وحاصل رده ان الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى

والاستعمال

فى الحقيقة كثرة استعمال اللفظ فى المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرف الخاص بالنقل الذى هو الأصل فى اللغوى (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) فى وضعه له فان الموضوع للضدين كالجون للاسود وللأبيض لا يناسبهما خلافا (لعباد) الصيمرى (حيث أثبتها) بين كل لفظ ومعناه قال وإلا فلم اختص به (فقيل بمعنى انها حاملة على الوضع) على وفقها فيحتاج اليه (وقيل بل) بمعنى أنها (كافية فى دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله به كما فى القافة ويعرفه غيره منه قال القرافى حكى أن بعضهم كان يدعى أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجد فيه يبسا شديدا وأراه إسم الحجر وهو كذلك قال الاصفهانى والثانى هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهنى خارجى اى

والاستعمال علامة على الحقيقة وامارة تعرف بها إذ المراد بالجعل عندهم تعيين اللفظ بأزاء المعنى ولا يلزم ان يكون ذلك بقول اهل العرف اعلموا ان كذا إسم لكذا او اناعينا كذا لكذا او نحو ذلك او قول الشارع كذلك بل تحصل معرفة التعيين بتكرر استعمال أهل العرف وتكرر ورود اللفظ فى الشرع لذلك المعنى وفهم الرسول ذلك المعنى منه وفهم الامة ذلك عنه (قوله فى الحقيقة) اى قسمى الحقيقة دون المجاز ويحتمل أن المراد فى نفس الأمر أى وليس هناك تعيين وهذا أدق وأظهر فى مراد القرافى (قوله بحيث يصير الخ) فى العبارة قلاقة والاولى بحيث يصير فيه اشهر منه فى غيره اى بحيث يصير اللفظ بالنسبة الى إفادة ذلك المعنى أشهر منه بالنسبة إلى إفادة غيره وذلك الغير هو المعنى اللغوى (قوله نعم يعرفان) استدراك لدفع توهم ان الكثرة غير معتبرة اصلا ويعرفان من المعرفة لا التعريف وضمير فيها يعود على الحقيقة (قوله ويزيد العرف الخاص) أى على العرف العام والعرف الخاص يشمل الشرعى وأفرده بالذكر لشرفه (قوله بالنقل) اى الاخبار عن اهل ذلك العرف كان ينقل عن النحاة مثلا ان الفاعل هو الاسم المرفوع الخ بخلاف العرف العام فانه لا يحتاج إلى نقل لانه معروف لكل أحد كالدابة لذات الاربع لا النقل من معنى الى معنى فانه لا يخص العرف الخاص إذ هو موجود فى العام ايضا فان الدابة لغة لكل ما يدب على الارض ثم نقل فى العرف العام لذات الاربع (قوله الذى هو) أى النقل بمعنى الاخبار الاصل فى اللغوى واما الاستنباط فخلاف الاصل (قوله لعباد) هو ابو سهل ابن سليمان والصيمرى بفتح الميم أشهر من ضمها نسبة إلى صيمر بفتح الميم قرية آخر عراق العجم وأول عراق العرب وهو من معتزلة البصرة (قوله حيث اثبتها) المطابق للمخالفة فى عدم الاشتراط ان يقول حيث اشترطها لكن نسبة اشتراطها اليه تستلزم قوله بالافتقار الى الوضع وفيه خلاف عنه كما نبه عليه فنسبة الاثبات اليه اولى لصدقها على كل قول ثم ظاهر كلامه شمول الاعلام الشخصية وفيه بعد قال الامام فى المحصول بعد أن نسب لعباد أن اللفظ يفيد المعنى لذاته ما نصه والذى يدل على فساده أن دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحى والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم (قوله فلم اختص) اى فلا بد له من مخصص وإلا لزم التخصيص بدون مخصص والمخصص هنا المناسبة وفيه ان المخصص ارادة الفاعل المختار ولو على ان الواضع غير الله اذ المخصص لا ينحصر فى المناسبة (قوله فقيل بمعنى انها حاملة) وهو مقتضى نقل الآمدى عن عباد ومقابله مقتضى نقل الامام عنه ثم لا يخفى شناعة هذا التعبير على ان الواضع هو الله (قوله فيحتاج اليه) اى الى الوضع (قوله فلا يحتاج الخ) وهذا لا ينافى ان الوضع موجود فانه لا يلزم من نفى الحاجة له عدم وجوده (قوله ويعرفه غيره) دفع به ما يقال اذا كان قاصرا على من خصه الله ضاعت ثمرة الوضع (قوله وأراه) أى أظنه الحجر ويلزم عليه ان كل ما فيه يبس كذلك (معنى ذهنى خارجى) اوردهما الموصوف واحد اشارة الى ان المعنى

فى الشجاع بقرينة فى الحمام عبد الحكيم (قوله إذ لا بد من العلاقة) أى لا بد من وضع العلاقة المصححة له بحسب نوعها ولا شك أن اعتبارها كذلك وضع نوعى له كذا فى حاشية المطالع (قول الشارح فان الموضوع للضدين لا يناسبهما) بأن وضع لأحدهما فى لغة وللآخر فى لغة اخرى أو وضع لهما معا فى لغة واحدة لان عبادا ادعى ان المناسبة ذاتية للفظ وما بالذات لا يتخلف ولا يختلف وقد يقال لا نسلم ان ما بالذات لا يختلف بمعنى ان يناسب اللفظ بذاته المختلفين ويدل عليهما قاله السعد (قول المصنف حاملة على الوضع) قال ذلك وإن كان الواضع الله لانه مبنى على مذهب الاعتزال (قول الشارح فلا يحتاج إلى الوضع) اى مع وجوده فلا ينافى الموضوع

(قول المصنف موضوع للمعنى الخارجى الخ) أورد عليه أمور أحدها أنه ينافى ماسيأتى من أن اسم الجنس موضوع للماهية من غير أن تعين فى الخارج أو الذهن فان الخلاف هنا فى اسم الجنس والنكرة كما سيأتى ثانيها أن اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى والنكرة الموضوعة للفرد المنتشر كليان والكلية والجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان فى الخارج ثالثها ان الواضع لو وضع لما فى الخارج فاما أن يجعل التعين جزأ من المسمى أو لا فان جعله جزأ لزم أن يكون اللفظ مشتركا والتقدير أنه متواطىء وان لم يجعله جزأ فلا يبقى بعد التعينات إلا المشتركات ولا نعنى بالامور الذهنية الا الكليات واقول اما الاول فاجاب عنه المصنف فى منع الموانع بانه لم يجعل الخارج قيدا وإنما جعله ملحوظا للواضع بمعنى أن الواضع وضعه للمعنى المشترك بين الذهن والخارج بمعنى انه لم يعتبر تعينه فى الذهن والخارج قيدا فى الموضوع له وهذا لا ينافى أنه يعتبر أن يكون الوضع لهذا المعنى المشترك واسطة فى الدلالة على المعنى الخارجى والحاصل انه على رأى المصنف المعنى المشترك هو الموضوع له وبتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجى فاعتبره الواضع كذلك وإنما لم يعتبر بواسطة فى الدلالة على المعنى الذهنى لان المعنى الخارجى هو الملتفت اليه بالذات ولو قيل بمثل ذلك على رأى الامام فالواسطة هو المعنى الذهنى لا المشترك ويلزمه اعتبار التعين فى الموضوع له وهو ظاهر الفساد وأما الثانى فمدفوع بان الكلية هى كون الشىء بحيث إذا حصل فى العقل لم يمنع نفس تصوره من فرض وقوع الشركة لا أن الشركة موجودة فى الخارج وسيأتى فى الشرح أن اسم الجنس هو المطلق وقد تقدم انه الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض أو مجردة عنها بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهى الكلى الطبيعى على مختار السعد ويقال لها الماهية لا بشرط شىء قال السعد والحق وجودها فى الخارج لكن لا من حيث كونها جزأ يخالف من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الاكثر بل من حيث أنه يوجد شىء تصدق هى عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغايرا بحسب المفهوم وأما الثالث فمدفوع باننا نختار انه لم يجعله جزأ ولا يلزم من ذلك أن لا يكون القدر المشترك واسطة فى افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه ثم اعلم ان العموم معناه فى اسم الجنس ماقاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشىء فى الذهن نسبة واحدة متشابهة إلى أمور عدة بها يحملها العقل على واحد واحد وليس المراد الشركة الحقيقية لان المرتسم فى نفس شخصية يمتنع أن يكون هو بعينه مشتركا بين امور عدة ومثله فى عبد الحكيم فى بعض تآليفه وان قال فى حاشية شرح المواقف ان معنى العموم ان يكون الكلى كالتختة المنقوشة بمعنى ان الماهية مشتملة على حصص كاشتمال الخشبة المنقشة على نقوش عدة واما معنى العموم فى النكرة فهو ان يكون الفردية لا على التعيين معتبرة فى حقيقته فهو يصدق فى نفسه على كثيرين على وجه البدلية كالصورة الحاصلة للطفل من شخص رجل وشخص امراة من غير ان يتميز له رجل هو ابوه من رجل ليس هو اباه وامراة هى امه من امراة ليست هى امه قاله الشيخ فى الشفاء فليتامل فى هذا المقام فانه من المداحض وبما حررناه من مذهب المصنف اندفع ما يقال

له وجود فى الذهن بالادراك ووجود فى الخارج بالتحقق كالانسان بخلاف المعدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر زئبق (موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى خلافا للامام) الرازى

الموضوع له واحد بالذات وان الخلاف فى انه هل الوضع له من حيث وجود الذهنى أو الخارجى أو لا من حيث شىء (قوله له وجود فى الذهن) فيه تصريح بالوجود الذهنى وقد نفاه المتكلمون واثبته الحكماء وقد يقال انه جرى على طريقة بعض المتكلمين الموافق للحكماء فان النافى له جمهورهم أو المراد وجود لا على النحو الذى قال به الحكماء كما بينا ذلك فى غير هذا المحل (قوله ووجود فى الخارج بالتحقق) افاد به ان المراد بالوجود فى الخارج التحقق بمعنى الثبوت فى نفس الامر لا ما رادف الاعيان فان لفظ نسبة اسم جنس نكرة ولا وجود له فى الخارج بالمعنى الثانى بل بالمعنى الاول والثبوت فى نفس الامر شامل له والحقائق الكلية من هذا القبيل وهذا القدر كاف هنا وأوفق بمسائل العربية واما تخريج الكلام على مسئلة وجود الكلى الطبيعى التى حارت فيها اذهان الاذكياء كما فعل الحواشى هنا فموجب لصعوبة المرام وتشتيت الافهام (قوله كالانسان) الاولى كانسان بالتنكير لان الخلاف الآتى فى النكرة وأجيب بان أل للجنس ومدخولها فى معنى النكرة قال الناصر وهو مبنى على ان الكلى يتحقق فى الخارج فى ضمن جزئياته وهو كلام ظاهرى والحق انه لا يتحقق فيه وإلا لكان جزئيا لعدم قبول ما يتحقق فيه للاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له فى الحقيقة (قوله بخلاف المعدوم) اى بخلاف اللفظ الدال على معنى معدوم أى فلا تتأتى فيه الأقوال لانه لا وجود له فى الخارج (قوله خلافا للامام) قال الناصر الحق قول الامام لان الخلاف كما سنذكره فى النكرة أى ما ليس بمعرفة وهو اما اسم جنس وهو موضوع للماهية من حيث هى واما نكرة وهو الموضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلى يمتنع تحققه فى الخارج فهما موضوعان للذهنى وان صح اطلاقهما حقيقة على الفرد الموجود من حيث اشتماله على الموضوع له اى على ما يطابقه فما رجحه المصنف هنا

فى قوله بالثانى قال لأنا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهنى وذلك يدل على أن الوضع له وأجيب بان اختلاف الاسم لاختلاف المعنى فى الذهن لظن أنه فى الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه فى الذهن فالموضوع له مافى الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له حسبما أدركه (وقال الشيخ الامام) والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أى من غير تقييد بالذهنى أو الخارجى فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين

يخالف ما يأتى له فيهما ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة فيها مجازا فى باقيها ولا قائل بواحد منهما اه ومحصل ما أجاب به سم ان هذا البحث مبنى على ان الموضوع له الافراد الموجودة فى الخارج مع ان موضوع الكلام انه موضوع لمعنى كلى لكن من حيث تحققه فى الافراد ولذلك يقولون ان استعمال الكلى فى الجزئى من حيث تحققه فيه حقيقة اه والذى قاله شارح المنهاج القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية مما لا خفاء فى بطلانه * واعلم ان هذه المسئلة وقع النزاع فيها بين الفضلاء غير ما ذكره المصنف فذهب الشيخ ابن سينا والفارابى وكثير من المحققين كالقطب الرازى إلى انها موضوعة للصور الذهنية من حيث هى ذهنية لانها المعلوم بالذات لا الامر العينى بما هو عينى وذهب النصير الطوسى والعلامة الشيرازى والتفتازانى والدوانى وغيرهم إلى انها موضوعة بازاء الامور الخارجية لانها الملتفت اليها بالذات وهو من ضروريات الموضوع له بخلاف الصور الذهنية فانها مرآة لمشاهدتها وذهب بعض الافاضل إلى انها موضوعة للمعانى من حيث هى هى لما ان مناط التعليم والتعلم المحتاج اليهما فى التمدن انما هو المعانى مطلقا لا الخصوصيات الذهنية أو الخارجية فانها ملغاة والحق هو هذا لان الموضوع له فى الحقيقة نفس الشىء من حيث هو عينيا كان أو ذهنيا وقواه ميرزاهد الهندى فى حاشية الجلال الدوانى على التهذيب وقال ان القول بانها موضوعة للامور الخارجية مصروف عن الظاهر بان المراد به نفس الشىء مع قطع النظر عن كونه فى الذهن اه فهذا رجوع لمذهب الامام والد المصنف وتمام هذا كلام فى حواشينا على الخبيصى (قوله فى قوله بالثانى) لانها التعريف مافى الضمير فهى عبارة عما فيه فتكون موضوعة له (قوله سميناه الخ) فيه اعتراف بما قاله الخصم لان المسمى هو المرئى المظنون وهو الموجود فى الخارج وأجيب بان معنى قوله انه فى الخارج كذلك انه مما يسمى فى الخارج بهذا الاسم فالموضوع له مافى الخارج والذهن طريق للخارج والوضع له كما يدل لذلك آخر عبارته (قوله لظن) خبر ان وقوله لاختلاف نعت لقوله اختلاف الاسم او حال منه أى اجيب بان اختلاف الاسم التابع او حالة كونه تابعا لاختلاف المعنى فى الذهن سببه ظن ان المعنى فى الخارج كالذهن (قوله كذلك) اى كالمعنى الذى فى الذهن قال شيخ الاسلام ويرد الجواب بانه لا يلزم من كون الاختلاف لظن ما ذكر ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجى (قوله حسبما ادركه) هو خبر ثان للتعبير أو نعت لتابع أى التعبير قدر ما أدركه أو تابع قدره (قوله من غير تقييد) فعلى هذا مفاد الكلام بقطع النظر عن الخارج أو الذهن (قوله حقيقى) على هذا يقال ان غاية ما فيه استعمال الكلى فى الجزئى واستعماله فيه ان كان من حيث تحققه فحقيقة وإلا فمجاز فلا يناسبه الجزم بانه مجاز (قوله دون الاولين) أى فانه مجاز وفيه ان الذهنى والخارجى شىء واحد والاختلاف بالاعتبار فهو حقيقة سواء كان موضوعا للمعنى الخارجى واستعمل فى الذهنى او بالعكس وقد يمنع بان الحقيقة والمجاز من الامور التى تنبنى على الاعتبار فالاختلاف الاعتبارى فيها مضر فانه من حيث كونه خارجيا غير نفسه من حيث

انه يرد على القول بأنه موضوع للخارجى أن الموضوع له يجب أن يكون معلوما بالذات والخارجى معلوم بالعرض لا بالذات وإلا لانتفى العلم بانتفائه (قوله لان الجزئيات الخارجية الخ) مبنى على أن الوضع للخصوصيات وقد عرفت أنه للماهية من حيث هى مرادا به إفادة الخصوصيات (قول الشارح حقيقى على هذا) أى بدون اعمال دون الاولين لابد منه فيهما (قوله بدليل الحال) وهى ما يعبر عنه بالكون عالما مثلا فان قلت وضعوا لما نحو العالمية قلت ليس لفظا خاصا باصل الوضع بل هو اسم فاعل ركب مع ياء المصدرية

(قول المصنف بل لكل معنى محتاج الى اللفظ) أى الخاص به بان تمكن افادته بعينه فان لم يمكن ذلك لعدم انضباطه فيتصوره الواضع ليضع له والمخاطب فيعقله فليس بمحتاج اذ الحاجة فرع الامكان وبه يظهر استقامة كلام الشارح فى التعليل بعدم الانضباط وتفريع عدم الحاجة وعموم الكلام لما اذا كان الواضع هو الله (قول الشارح لعدم انضباطها) أى بمشخصاتها وذاتياتها حتى تمكن افادة عينها وحينئذ فليست محتاجة إذ الحاجة فرع امكان الافادة والاستفادة وبه يندفع قول المحشى قد يقال الخ (قوله قال الامام الخ) هذا غير ملائم لكلام الشارح فان كلامه فى ما لا يمكن ضبطه ومقالة الامام ان كانت فى ذلك فليست قوية وان كانت فيما يمكن ضبطه فالامر ظاهر (قوله فعدم الانضباط لا يدل الخ) قد عرفت ان ما لا يمكن انضباطه لا حاجة به الى ما يفيد عينه (قوله فيتوجه عليه الخ) غير موجه لان الكلام فى الاسم الخاص المفيد حقيقة الشىء بطريق من الطرق ككونه علما أو موصولا أو اسم جنس أو نكرة ولا شك ان التقييد لا يفيد واحداً من ذلك تدبر (قوله وقسم استأثر الله بعلمه وقد الخ) الصواب حذف استأثر وإلا عاد السؤال (قوله فلا يخفى ما فيه من البعد) بل لا يصح أن يكون ماخوذا من الآية تدبر (قوله لان الظاهر ان السلف الخ) لكن الظاهر ان الخلف يجعلون ما حملوا عليه الله هو اظهر الاحتمالات وأما السلف فهى عندهم مستوية الاقدام فالمراد بقول الشارح لم تتضح ولو بحسب الظهور وحينئذ يستقيم كلامه (قوله مع أنها ليست عدم شىء) أى فهى غير معدومة بناء على تفسير العدمى بذلك (قوله لئلا ترد الذات العلية) لكن يرد الجوهر الفرد (قوله المكون الثانى) صوابه الاول (قوله مسئلة قال ابن فورك الخ) لما ثبت أن دلالة الالفاظ بالوضع انجر الكلام لبيان الواضع عضد (قوله أما ما يتعلق الخ) اعلم أن قلب اللغة إن أدى إلى تخليط فى الشرائع حرم لذلك لا لكونه قلب فان الله لم يوجب استعمال الالفاظ فى موضوعاتها وإلا لامتنع المجاز والكناية وإن لم يؤد الى ذلك فلا حرمة فما فى الحاشية من التفصيل بناء على التوقيف وعدمه لا يصح (قوله فلا يجوز قطعا) لعل المعنى لا يجوز ان يكون محل خلاف (قوله هو قول لفظ كذا لكذا) عبارة الناصر

والخلاف كما قال المصنف فى اسم الجنس أى فى النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه ما وضع للذهنى كما سيأتى (وليس لكل معنى لفظ بل) اللفظ (لكل معنى محتاج الى اللفظ) فان انواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة الى الالفاظ وكذلك أنواع الآلام وبل هنا انتقالية لا ابطالية (والمحكم) من (المتضح المعنى)

كونه ذهنيا (قوله كما قال) أى المصنف فى منع الموانع (قوله أى فى النكرة) اشارة إلى أنه ليس المراد باسم الجنس خصوص ما وضع للماهية بل يشمل ما وضع للفرد المنتشر (قوله منه) اى من المعرفة وذكر باعتبار أنها لفظ (قوله للخارجى) كعلم الشخص (قوله ما وضع للذهنى) كاسم الجنس (قوله كما سيأتى) من ان علم الشخص ما وضع لمعين فى الخارج وعلم الجنس ما وضع لمعين فى الذهنى (قوله ليس لكل معنى لفظ) محتمل لنفى الوجوب والجواز وبهما قيل وقال فى المحصول لا يجب بل لا يجوز قال الناصر هذا مبنى على أن المراد بالمعنى هو الخارجى وإن اريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها لفظ فلا إشكال ان لكل معنى لفظا اه ورده سم بان الامام مع قوله بان اللفظ موضوع للمعنى الذهنى قائل بذلك وقوله فلا اشكال ممنوع لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعانى فلا نسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها ومن ادعى ذلك فعليه البيان ونقل القرافى فى شرح المحصول عن التبريزى أنه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به ام لا مفردا أو مركبا فالظاهر أن هذا واقع لان الفصيح لا يعجز عن التعبير عما فى نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعانى غير معلوم بدليل الحال والروائح (قوله فان انواع الروائح) للروائح جنس عال وهو مقولة الكيف وتحته رائحة وهذا الجنس تحته جنسان أيضا عطرة ومنتنة وتحت هذين أنواع هى رائحة مسك ورائحة عنبر ورائحة جيفة ورائحة عذرة الخ فاكتفوا فى التعبير عن هذه الانواع بالمركب التقييدى مع ان اجناسها دل عليها بالفاظ مفردة (قوله لعدم انضباطها الخ) أى فلا يمكن الوضع لها بناء على أن الواضع هو البشر أما على أنه المولى سبحانه وتعالى فان الوضع لمصلحة تخاطب البشر ولا يخاطبون بما لا يعقلونه فلا وضع لانتفاء فائدته ثم ان هذا التعليل زائد على ما يخصنا فان الموضوع انه إذا لم يحتج للفظ لا وضع وعدم الانضباط قدر زائد والذى ينتجه تعسر الوضع أو تعذره لا عدم الاحتياج فلا ينتج قوله فليست محتاجة فكان الاولى ان يقتصر على قوله ويدل عليها الخ (قوله ويدل عليها) أى دلالة كفاية فى الغرض فلا يرد أن كثيرا من المعانى الموضوع لها الالفاظ يدل عليها بالتقييدى (قوله ليس لها ألفاظ) أى خاصة من أصل الوضع (قوله أنواع الآلام) أى معظمها والا فلبعضها أسماء خاصة كالصداع والرمد أو يقال أن هذه الاسماء ليست موضوعة للألم فالرمد مثلا موضوع لهيجان العين والالم ينشأ عنه

من نص أو ظاهر (والمتشابه منه ما استأثر الله) أى اختص (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطلع) أى الله (عليه بعض أصفيائه) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث فى ثبوت الصفات لله المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى كما سيأتى مع قول الخلف بتأويلها فى أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (قال الامام) الرازى فى المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفى إلا على الخواص) لامتناع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفى عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مثبتو الحال) اى الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتى فى أواخر الكتاب (الحركة معنى توجب تحرك الذات) اى الجسم فان هذا المعنى خفى التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحرك الذات

عنه ويضاف اليه فيقال ألم الرمد كما يقال رائحة المسك (قوله من نص او ظاهر) خرج المجمل مع انه لا يدخل فى المتشابه لانه يطلع عليه بالقرائن وقضية ذلك أن يكون واسطة ولا مانع من ذلك ويحتمل أن المراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالمجمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم وإلا فهو من المتشابه (قوله والمتشابه منه) قيل من تبعيضية والمعنى أن بعض المتشابه استأثر الله بعلمه وبعض اطلع الله عليه بعض اصفيائه فلا تناقض بين قول المصنف استأثر الله الخ وقوله وقد يطلع كذا قيل وهو مبنى على ان الضمير للمتشابه وهو خلاف المتبادر والمتبادر أنه للفظ فلا تناقض لان معنى الاستيثار أنه لم يجعل للبشر العلم به طريقا عاديا فلا يمكن كسبه ولو قيل المتشابه ما استأثر الله بعلمه او ما لا يطلع عليه إلا بعض اصفيائه لكان حسنا لان التعريف الاول مبنى على ان الوقف فى الآية على الا الله والثانى على والراسخون فى العلم وقد ذهب لكل طائفة كثيرة ثم انه كما يطلقان على ما ذكر بالاصطلاح المذكور يطلق المحكم على ما احكم أى أتقن فلا يتطرق اليه خلل والقرآن بهذا المعنى كله محكم قال تعالى كتاب أحكمت آياته أى نظمت نظما محكما لا يتطرق اليه اختلال من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ويطلق المتشابه ويراد به ما تماثلت أبعاضه فى الاوصاف والقرآن بهذا المعنى كله متشابه قال تعالى الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها أى متماثل الابعاض فى الاعجاز وصحة المعنى والدلالة (قوله فلم يتضح لنا معناه) نبه به على ان تعريف المصنف للمتشابه بما استأثر الله بعلمه تعريف بملزوم ذلك عدل اليه عن تعريفه بما لم يتضح معناه المناسب لتعريف مقابله وهو المحكم بما ذكره ليشير إلى ما خذه وهو قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله ولما فيه من كمال التاديب بالنسبة لكلام الله (قوله على قول السلف) ظاهره أنه على قول الخلف غير متشابه مع انه متشابه فان ما قالوه من التاويل على سبيل الاحتمال لا على طريق الجزم بانه المعنى المراد ٭ فان قيل قد حصل فى بعض اتضاح ٭ قلنا كذلك على ما قاله السلف فانه علم انه وجه مثلا لا كوجوه الحوادث (قوله مع قول) متعلق بيأتى وقوله بتأويلها متعلق بقول وقوله فى أصول الخ ظرف لقوله يأتى (قوله وهذا الاصطلاح الخ) فيه اشعار بان هذا الاصطلاح طارىء على المعنى اللغوى فان المحكم لغة المتقن والمتشابه ما تماثلت ابعاضه (قوله هن أم الكتاب) أى معظمه (قوله إلا على الخواص) استثناء من مفعول أى خفى على كل الناس إلا على الخواص (قوله لامتناع تخاطب غيرهم) يعنى أن الغرض من الخطاب الافهام فيستحيل عادة التخاطب مع عدم الافهام بخلاف خطاب الله تعالى للناس لا يتعين ان الغرض منه الافهام فيجوز خطابه إياهم بما استأثر الله بعلمه كما سبق قاله الناصر واقول اى مانع من أن يخاطب العامى عاميا بما لا يعرف فانه كأن يقول له قال لى فلان قل لفلان احضر الادغاغ مثلا ثم من سمائه سبحانه وتعالى ما يدل على معان دقيقة لا يدرك معناها العوام وان علموا انها صفة مدح فى

الموضوعة وعلى كل لابد من العلم الضرورى بالمدلول اى المعنى اه واضافة قول إلى لفظ بيانية وانما كان المدلول على الأول نفس اللغات لان لفظ كذا معناه هذا اللفظ فيكون زيد مرادا منه نفسه كما قال السعد فى الوضع التبعى الا انه مراد فى تركيب آخر كما قيل بذلك هناك بخلافه على الثانى فانه إذا قيل زيد بكر عمرو كان المراد به مدلوله هذا هو الصواب فى فهمها وقد حرفها المحشى إلى قوله لكذا ثم مثله بما ترى ولا حاجة فى كون المدلول هو اللفظ لما زاده تأمل (قوله على حصول علم الخ) اعلم انه لا فرق بين ان يكون الصوت المسموع هو لفظ كذا لفظ كذا او نفس الالفاظ الموضوعة او لفظ كذا موضوع لكذا فى أنه لابد من العلم الضرورى إذ لا يعرف السامع حين ذاك ما مدلول لفظ ولفظ موضوع ولفظ الكذا ولذا لما قال العضد بأن يخلق الله تعالى أصواتا تدل على الوضع ويسمعها الواحد أو جماعة قال السعد ظاهر هذا الكلام ان تلك الاصوات غير الالفاظ الموضوعة لكن لم يبين كيفية دلالتها على وضع الالفاظ اه واما الآمدى فجعل اسماع الالفاظ وخلق العلم الضرورى طريقا واحدا يعنى انه لابد منهما وهو الحق فتأمل

(مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية) أى وضعها الله تعالى فعبروا عن وضعه بالتوقيف لادراكه به (علمها الله) عباده (بالوحى) إلى بعض أنبيائه (أو خلق الأصوات) فى بعض الاجسام بأن تدل من يسمعها من بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضرورى) فى بعض العباد بها والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بأنها توقيفية (إلى الاشعرى) ومحققو كلامه كالقاضى أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين وغيرهما لم يذكروه فى المسئلة أصلا واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للأسماء والافعال والحروف لان كلا منها إسم أى علامة على مسماه وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ أو تعليمه تعالى دال على أنه

الجملة كما فى القيوم فانهم يتخاطبون به ولا يعرفون أن م ناه القائم بأمر العباد والجمهور واللغات الخ (قوله قال ابن فورك) ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة وفتح فائه اشهر من ضمها وافرده لاشتهاره بالمسئلة وإلا فهو من الجمهور أيضا (قوله توقيفية) أى تعليمية أى علمها الله لنا هذا معنى التوقيف والشارح فسره بالوضع وبين أنه مجاز بقوله فعبروا ر أشار العلاقة ذلك المجاز بقوله لادراكه به فالعلاقة السببية لان التعليم سبب فى إدراك الوضع وحاصل هذه المسئلة ما اشتهر هل الواضع للغات هو الله تعالى أو البشر قيل ولا ينبنى على الخلاف حكم وإن ذكرها فى الاصول فضول وأن الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وقيل ان للخلاف ثمرة فقد قال الماوردى فى تفسيره ثمرة الخلاف ان مدة قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح آخر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة الكلام اه وهذا بالنسبة لاول طبقة من المكلفين وفيه نظر فانه قبل الفهم غير مكلف قطعا لان شرط التكليف فهم الخطاب وإنما يكلف بعد المعرفة والفهم ويجب عليه الفهم ولا يحرم عليه التأخير مدة التعليم ولا يقطع عنه الجهل إلا الاثم سواء قلنا انها توقيفية ام لا وقيل ان ثمرته تظهر فى جواز تغيير اللغة وعدمه مما لا يتعلق بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز وفيه نظر فانه تعالى لم يوجب استعمال هذه الالفاظ فى موضوعاتها ولذلك جاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له نعم تظهر الحرمة إن ادى إلى تخليط فى الشرائع (قوله لادراكه به) اى إدراك الوضع بالتوقيف وهذا بالنظر لظاهر الحال وإلا فمن المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره (قوله إلى بعض أنبيائه) الظاهر من السياق الآتى أنه آدم ويحتمل أن ذلك البعض جملة من الانبياء إذ لا مانع من تكرر النزول بأن يعلم الله آدم شيئا ثم يعلم الاخر ذلك الشىء بتوقيف ليكون تجديداً لا تأسيساً أو يكون الموحى إلى النبى الثانى لغات آخر (قوله بأن تدل) بالفوقية اى الاصوات او بالتحتية اى الله من بعض العباد بناء على ان من بيان لمن يسمعها وإلا فلا حاجة لقوله بعض (قوله عليها) أى على اللغات أو على معانيها فالاصوات المخلوقة على الاول هى قول لفظ كذا لكذا فيكون غير اللغات إذ هى معرفة لها وعلى الثانى هى نفس الالفاظ الموضوعة للمعانى وعلى كل لابد من خلق العلم الضرورى يفهم به المعنى إذ مجرد خلق الاصوات لا يدل ولذلك جعل السعد الخلق والالهام طريقا واحدا (قوله أى القول) دفع به توهم أن ضميره عائد إلى العلم الضرورى (قوله ومحققو الخ) إشارة إلى وجه الضعف المشار له بقول المصنف وعزى الخ (قوله لم يذكروه) اى الاشعرى (قوله وتخصيص الخ) جواب عما يقال الدليل لا يطابق المدعى فان المراد بالاسماء ما قابل الافعال والحروف (قوله عرف طرأ) أى فلا ينزل القرآن عليه وعلى تقدير أن المراد بالاسماء المعنى العرفى فالدليل تام ايضا إذ لا قائل بالفصل ولان التكلم بمجرد تعليم الاسماء دونهما متعذرا ومتعسرا (قوله وتعليمه الخ) بيان لوجه الدلالة (قوله دال) اى دلالة ظنية لا قطعية لاحتمال ان يراد بعلم الهم

(قول المصنف أو خلق العلم الضرورى) أى باللغات فالعلم الضرورى على هذا القول بنفس اللغات وعلى الذى قبله بالمدلول دونها لانها مسموعة ناصر لكن لعله بها مع وضعها لكذا لانه الموضوع كما مر (قوله ويلزم من ذلك التوقيف) أى جميع الالفاظ (قوله الثانى أن يتعذر الخ) هذا متوقف على عدم القول بالفصل وإلا فقد يقال ما عدا الأسماء يعرف بالاصطلاح (قول المصنف وقال أكثر المعتزلة الخ) وأولوا الآية السابقة اما فى التعليم بان معناه ألهمه أن يضع أو علمه ما وضعه خلقا سابقا أو فى الاسماء بأن المراد مسمياتها والجواب أن الاول خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعليم الاسماء تعليم وضعها لمعانيها أى تعليم الوضع السابق وأن الثانى خلاف ما يفيده قوله تعالى أنبؤنى بأسماء هؤلاء فلما أنبأهم الخ إذ لو كان التعليم للسميات لما صح الالزام

الواضع دون البشر (و) قال (أكثر المعتزلة) هى (اصطلاحية) أى وضعها البشر واحدا فأكثر (حصل عرفانها) لغيره منه (بالاشارة والقرينة كالطفل) إذ يعرف لغة (ابويه) بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أى بلغتهم فهى سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحى كما هو الظاهر لتاخرت عنها (و) قال (الاستاذ) ابو إسحق الاسفراينى (القدر المحتاج) اليه منها (فى التعريف) للغير (توقيف) يعنى توقيفى لدعاء الحاجة اليه (وغيره محتمل له) لكونه توقيفيا أو اصطلاحيا (وقيل عكسه) اى القدر المحتاج اليه فى التعريف اصطلاحى (وغيره محتمل له) وللتوقيفى والحاجة إلى الاول تندفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض ادلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لأن أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذى هو اولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحى بين النبوة والرسالة

أو علم ماسبق وضعه (قوله دون البشر) لم يقل والملائكة لان قوله تعالى حكاية عنهم لا علم لنا إلا ما علمتنا صريح فى انهم غير (قوله اصطلاحية) قيل لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بان تنمح وتنسى تلك اللغات بواسطة قوم حدثوا وحينئذ يرتفع الامان عن الشرع وفيه نظر لأن الفاظ القرآن متواترة نعم ترتفع الثقة عن بقية الالفاظ (قوله حصل عرفانها الخ) جواب عما يقال لو كانت اصطلاحية لاحتيج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف انما هو باللفظ والغرض ان لا توقيف فينقل الكلام إلى ذلك الاصطلاح ويتسلسل او يدور (قوله بالاشارة) كخذ هذا الكتاب وقوله والقرينة كهات الكتاب من الخزانة مثلا ولم يكن فيها غيره فانه يعرف بذلك ان الكتاب اسم لهذا الشيء المخصوص (قوله اى بلغتهم) اشارة إلى انه مجاز من اطلاق السبب على المسبب إلا انه صار حقيقة عرفية (قوله لتأخرت عنها) أى عن البعثة والغرض انها سابقة كما تدل عليه الآية فيلزم انها متقدمة ومتأخرة وذلك دور واجيب بانقطاع الدور بان يوحى اليه بها فيعلمها ثم يعلمها ثم يبعث كما نبه عليه الشارح فيما سيأتى (قوله يعنى توقيفى) اتى بالعناية لان المحتاج اليه الامر التوقيفى لا التوقيف ولتصحيح الحمل فى كلام المصنف إذ لا يقال اللغات توقيف (قوله لدعاء الحاجة اليه) أى فيوقفهم الله عليه فضلا منه (قوله وغيره محتمل) لعدم الحاجة اليه فلا يدعو إلى الاصطلاح (قوله وقيل عكسه) اى القدر المحتاج اليه فى التعريف محتمل للتوقيف والاصطلاح وغيره توقيفى والشارح فسر العكس بما ذكر ليوافق المنقول عنه فى المحصول وغيره (قوله والمختار الوقف) قال فى الشرح العضدى أن النزاع إن كان فى القطع فالصحيح التوقف وإن كان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ (قوله مظنون) قال فى المنهاج وشرحه ولم يثبت تعيين الواضع بدليل قطعى (قوله لظهور دليله) إذ قد قيل يجوز ان يراد بالاسماء سمات الاشياء وخصائصها مثل ان يعلمه تعالى ان الخيل للركوب والجمل للحمل والحمل للاكل والثور للحرث إلى غير ذلك لا الالفاظ الموضوعة للمعانى سلمنا أن المراد الالفاظ لم لا يجوز أن الله علمه ألفاظا سبق وضعها المعان من اقوام قبله إذ قد ورد فى بعض الاخبار ان الله تعالى خلق قبل آدم مرارا متكثرة طوائف مختلفة من الناس يوكل طائفة منهم آدم وقد روى الشيخ محي الدين بن العربى فى الفتوحات المكية حديث ان الله تعالى خلق مائة الف آدم (قوله فانه لا يلزم الخ) اى حتى يلزم الدور السابق (قوله ويتوسط تعليمها الخ) هذا على أن نبوة الرسول سابقة على رسالته والحق انهما متقارنان ولذلك اجاب بعض عن الدليل بانه لا يلزم من تقدم الوحى بها انه نبى لان النبوة والرسالة الايحاء بالشرائع ويدل على ذلك أن آدم كان تعلمه للأسماء قبل بعثته فانها لم تكن إلا بعد أن أهبط إلى الارض او يقال انها مقارنة للبعثة ونفس الايحاء بها بعثة وبانه يجوز أن تكون الرسالة سابقة ولكن لا يبلغهم

(قول الشارح والتعليم بالوحى الخ) ردلما قيل ان التعليم قد يكون بخلق علم ضرورى أو بخلق الاصوات كما مر (قول الشارح لجواز أن تكون توقيفية) عبارة العضد فى الجواب حاصلها لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون إلا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكفى فيه الوحى والاعلام من الله تعالى وهو صادق بأن يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة ولكن الشارح انما اختار هذا الجواب لقوله فى القول الاول المردود عليه علمها الله عباده بالوحى الى بعض أنبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة وبه يندفع اعتراض الناصر وأما ما اعترض به سم فخلاف الظاهر من الآية تدبر (قول الشارح أيضا لجواز أن تكون توقيفية الخ) أى لأن غاية ما تقتضيه الآية تقدم اللغة على إرسال الرسل وهو موجود حينئذ

(قول المصنف مسئلة لاتثبت اللغة قياسا) اى لانه إثبات بدون علة إذ المناسبة الموجودة ليست علة لصحة الاطلاق كما فى علاقات المجاز بل لاولوية التسمية بهذا الاسم فقط كما سيأتى بيانه (قول الشارح فاذا اشتمل الخ) بيان للقياس اللغوى فانه يخالف القياس الشرعى فى أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الاصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى بخلاف القياس الشرعى فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم ان هذا مطرد فى الحقيقة والمجاز أما فى الحقيقة فقد بينه وأما فى المجاز فكما لو استعملنا لفظ الدابة فى الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هى التقييد فاذا استعمل فى حيوان آخر من ذوات الاربع لتلك العلاقة قياسا على المجاز الاول لوجود المناسبة فى الثانى بين لفظه ومعناه كالاول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما وحينئذ[1] لايكون محلا للخلاف فى أنه يشترط سماع شخص العلامة أو يكفى سماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو فى منزلة ماسمع المتكلم به وأخص من المجاز المبنى على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ماهنا فالمسوغ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضا بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازى فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل ما أطلق عليه لغة مجاز من غير احتياج لقياس شرعى كما ذكره الشارح فى الحقيقة بخلاف مالو قلنا انه مجاز مبنى على نوع العلاقة وإنما كان القياس فى اللغة ضعيفا لانه يلزم على إثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز أما الاولى فلأنه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة والأجدل والأخيل وغيرها مما لايحصى فعند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلأنه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها فى بعض المواضع ليس هذه لصحة الاطلاق حتى إن كل ما وجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للأولوية فقط فليست مداراً حتى يصح القياس فليتأمل فان به يندفع ما أطبق عليه الناظرون وقد نقل المحشى كلام سم هنا مع اندفاعه بما سمعت وتصرف فيه بما يحوج إلى تكلف (قوله أن الاعلام خارجة) أى باعتبار المعنى العلمى وان اشتمل بعضها على مناسبة كأن كان منقولا (قوله فقد صرح الخ) هذا وما بعده لايفيدان شيئا فالصواب أن يعلل كون الحركة لفظا بأنها مدركة بالسمع إذ لولا ذلك لم نميز بين المرفوع وغيره ويدل عليه أيضاً ما فى الرضى من أن الحركات أحرف صغيرة تأتى بعد الحروف يضمحل عندها سكون الحروف (قوله بأن المراد الخ) هو بالآخرة يرجع إلى

(مسئلة قال القاضى) أبو بكر الباقلانى (وامام الحرمين والغزالى والآمدى لاتثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن ابى هريرة وابو اسحق الشيرازى والامام) الرازى فقالوا تثبت وإذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أى المسكر من ماء العنب لتخميره أى تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف

إلا بعد تعليمهم اللغة والمراد بلسان قومه أى الذى يعلمه لهم بعد ذلك على ان البحث لا يرد إلا لو أريد ما ارسلنا من رسول لقوم مسلمين او كفار اما على ان المراد ما ارسلنا من رسول لقوم كفار فلا يرد البحث فان أول من أرسل إلى الكفار نوح عليه السلام واللغات تقررت قبله من آدم وآدم لم يرسل إلى الكفار لان بنيه لم يكن فيهم كفار (لطيفة) رايت فى تاريخ دمشق لابن عساكر انه لما القى ابراهيم فى النار أتاه جبريل عليه السلام ومعه طنفسة وقعد يحدثه ورأى أبو ابراهيم بعد سبع ليال كأن ابراهيم قد خرج من الحائط فأتى نمروذ الجبار فقال له ائذن لى فى عظام ابراهيم أدفنها فركب نمروذ الجبار ومعه أهل مملكته فأتى الحائط فثقبه فخرج جبريل فى وجوههم فولوا هاربين فتبلبلوا عند ذلك فمن ذلك اليوم سميت الارض بابل وكانت الألسن كلها بالسريانية فتفرقوا فصارت اثنين وسبعين لغة لايعرف الرجل كلام صاحبه (قوله وإمام الحرمين) قال فى البرهان ان الذى يدعى ذلك يعنى القياس ان كان يزعم ان العرب إرادته ولم تبح به فهو متحكم من غير ثبت وتوقيف فان اللغات على خلاف ذلك ولم يصح فيها ادعاء نقل وإن كان يزعم أن العرب لم تعن ذلك فالحاق الشىء بلسانها وهى لم ترده محال والقائس فى حكم من يبتدىء وضع صيغه اه (قوله قياسا) هذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره لان اللغة نقل محض فلا يدخلها قياس والفرق بين ماهنا وبين قوله فيما تقدم وباستنباط العقل ان ماهنا استنباط اسم لاخر بقياس أصولى وثم استنباط وصف لاسم بقياس منطقى (قوله وخالفهم) قد يقتضى أن هؤلاء الاربعة اطلعوا على كلام الاولين وخالفوهم مع ان فيهم من هو متقدم على من قبلهم كابن سريج وابن ابى هريرة وأبى اسحاق فيؤول الكلام بمعنى انهم قالوا بخلاف قولهم أو فى الكلام تغليب فغلب من خالفهم حقيقة كالامام الرازى على غيره (قوله فاذا اشتمل) بيان للثبوت (قوله معنى اسم الخ) الاسم كالخمر ومعناه المسكر من عصير العنب والوصف هو تغطية العقل ويفهم منه أن الأعلام لايجرى فيها القياس لفقد

---

(١) قوله وحيئنذ الخ شروع فى وجود الفرق بين المجاز المقيس والمجاز المقيس عليه الثلاثة فأشار لأولها بقوله لايكون محلا الخ ولثانيها بقوله وأخص من المجاز الخ ولثالثها بقوله وأيضا بناء على القياس الخ فتنبه اه كاتبه

أن القياس هو الرفع تأمل (قول المصنف مالم يثبت تعميمه) أى لفظ لم يثبت تعميمه لجميع المعانى قال العضد ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كضارب والرجل أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إنما الخلاف فى تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى سمى بذلك الاسم لمعنى بدون التسمية به معه وجودا أو عدما فيرى أنه ملزوم التسمية فاينما وجد وجب التسمية به اه فليس المخرج عن محل الخلاف قاصرا على المعنى المشتمل على الوصف المناسب للتسمية لانه لا يظهر فى رفع الفاعل لان المستقر

فى معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمرا فيجب اجتنابه بآية إنما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء فى الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز) لانه أخفض رتبة منها (ولفظ القياس) فيماذكر (يغنى عن قولك) أخذا من ابن الحاجب (محل الخلاف مالم يثبت تعميمه باستقراء) فان ماثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول لاحاجة فى ثبوت مالم يسمع منه الى القياس حتى يختلف فى ثبوته وأشار كما قال بذكر قائلى القولين

هذه العلة فيها (قوله فى معنى آخر) بالاضافة وبالتوصيف (قوله فيجب اجتنابه) اشارة الى بيان الفائدة فى ثبوت اللغة بالقياس وهو الاستغناء فى النبيذ مثلا عن قياسه على الخمر شرعا وعن النظر فى شرائط القياس الشرعى هل وجدت بخلاف من لا يقول بثبوت اللغة قياسا فيحتاج الى ذلك او الى دليل من السنة (قوله وسواء فى الثبوت الخ) هذا التعميم أخذه الشارح من المقابل (قوله لا المجاز) فلا يستعمل الاسد فى النمر مثلا لعلاقة الجراءة لان العرب لم تستعمله فيه وهذا مبنى على انه لا يكفى فى العلاقة سماع النوع بل لابد من سماع الشخص وبهذا يندفع ما استشكله سم من أن العرب إذا تجوزت بكلمة عن موضوعها وتجوزنا فيها لمعنى اخر فان وجدت علاقة بين هذا المجاز الذى استعملناه وبين المعنى الاصلى الموضوع له فذاك ليس بقياس لان العرب أجازت الاستعمال فى كل شىء وجدت بينه وبين المتجوز عنه علاقة وان لاحظنا العلاقة بين ماتجوزنا فيه وتجوزوا فيه اعنى بين المجازين ولم توجد هذه العلاقة فى الاصل الذى هو المعنى الحقيقى فالقياس غير صحيح لانه يشترط أن يكون الفرع مشتملا على علة توجد فى الاصل والعلة هى العلاقة ولم توجد اه فانه مبنى على المشهور من انه يكفى فى العلاقة سماع نوعها فتأمل (قوله لانه أخفض رتبة الخ) أى فلا يحتمل التوسع فيه والظاهر التعليل بانه إذا أمكن ان يقاس على المعنى الحقيقى لا يقاس على المجازى إذ لاضرورة على ان التعليل المذكور قد ينعكس فيقال حيث توسع فيه أولا جاز أن يتوسع فيه ثانيا لانه صار محلا للتوسع (قوله يغنى الخ) لان القياس إلحاق مسكوت بمنطوق وكل معنى اندرج تحت عام ثبت عمومه باستقراء أو بنقل أيضا فانه منطوق لا مسكوت (قوله تعميمه) أى لجميع المعانى المشتملة على الوصف المناسب فان الواضع إذا وضع لفظا يعلم باستقراء من اللغة كصيغة المصغر والمنسوب والمشتق وغيرها مما تحقق فيه الوضع النوعى لا يعتبر فيه سماع ماصدقاته من الواضع بل يكفى سماعه منه والاستعمال مفوض الى المتكلم (قوله باستقراء) اقتصر على الاستقراء وان كان النقل مثله للعلم بذلك الطريق الاولى (قوله كرفع الفاعل) إذ حصل لنا

كونه مرفوعا لا لفظ رفع فليتأمل ومما يؤيد ماقلنا قول السيد بعد قول العضد كرفع الفاعل إذا حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هى ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجه تحتها تدبر (قول المصنف مسئلة اللفظ الخ) جعل صاحب الشمسية المقسم الاسم دون المفرد ودون اللفظ قال السيد لان انقسام اللفظ الى الجزئى والكلى إنما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية إذا حصل فى العقل لانهما من العوارض الذهنية وقبل الحصول لا يتصف بشىء منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ فى قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف والفعل فان معناهما من حيث انه معناهما بان لوحظ فى قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشىء أصلا لانه لا يتحصل ذهنا ولا خارجا إلا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر بنفسه بأن قيل معنى الحرف غير مستقل مثلا لكن ليس الكلام فى ذلك وأما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس مما يخص الاسم بل يجرى فى الحرف والفعل فجعل الاسم مقسما يعم القسمة الاولى والثانية والسر فى جريان القسمة الثانية فى الالفاظ كلها أن الإشتراك والنقل

والحقيقة والمجاز كلها صفات للألفاظ بالقياس إلى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام فى صحة الحكم عليها وبها فانها متساوية فى كونها ألفاظا موضوعة للمعانى لان جميعها مستقلة فى إحضار أنفسها لاتحتاج إلى اعتبار ضميمة فيصح الحكم عليها وبها بخلاف الكلية والجزئية فانها من صفات المعانى كما مر انتهى وأنت خبير بأنه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم دخول الفعل والحرف فى القسمة الثانية وما أوردوه من عدم جريان الكلية والجزئية فى الفعل والحرف إنما يلزم إذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ماإذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران فى الشىء المطلق وغير معتبرين فى مطلق الشىء فليكن المراد باللفظ هنا هو كذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام فى المقسم ويدخل المركب أيضاً كالجسم النامى مثلا فتأمل فانه دقيق جرى عليه الدوانى والسيد الزاهد فى حواشى التهذيب (قوله إذ المانع الشخصى) فيه نظر فان المانع فى الحقيقة من حمل المفهوم على كثيرين ليس النفس ولا التصور بل ذات الشىء لكن باعتبار حصولها فى العقل لان الجزئية هى كون الشىء بحيث لا يمكن صدقه على كثيرين نعم لايمنع ذلك كون اسناد المنع إلى الشخص حقيقيا (قوله فقد تقدم أنه لا وجود له خارجا) تقدم رده وأن الماهية بمعنى المطلق وهو الماهية لا بشرط موجودة خارجا وهى الكلى الطبيعى بناء على ماذكره القطب فى شرح المطالع وقال انه منصوص فى الشفاء وقال المحقق التفتازانى انه مصرح به فى كلام المتقدمين والمتأخرين الظرفية وقال معنى قولهم الحيوان من حيث هو كلى طبيعى أنه مع قطع النظر عن عوارض سوى الكلية ومعنى قولهم الكلى الطبيعى موجود فى الخارج أن الطبيعة التى يعرض لها الاشتراك فى العقل موجودة فى الخارج لأنها مع اتصافها بالكلية موجودة فيه قال عبد الحكيم لكن كلام المحقق الطوسى فى شرح الاشارات صريح فى ان الكلى الطبيعى هو الماهية من حيث هى هى أى بشرط لاشىء تدبر (قوله المراد به الامكان العام الخ) أى المقيد بجانب الوجود فصح مقابلته للممتنع وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب دون الامتناع كما أن الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجوب فيعم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب

إلى اعتدالهما خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفى وبذكر القاضى من النافين إلى أن من ذكره من المثبتين كالآمدى لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفى فى كتاب التقريب

باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هى أن كل فاعل مرفوع فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجه فيها * وأورد أن الرفع من المعانى لانه كيفية للفظ فليس من اللغة التى هى الألفاظ الموضوعة للمعانى * وأجيب بأن التحقيق أن الاعراب لفظى وأنه عبارة عن الحركات وهى أحرف صغيرة تأتى بعد الحرف فيضمحل سكونه على ماحققه الرضى سلمنا انه معنوى فالمراد كالفاعل من حيث رفعه ويرد على الجواب ان الكلام فى الالفاظ الافرادية من حيث معانيها والرفع والنصب من الاحكام التركيبية وقد يدعى شمول اللغة لها فيندفع وأن الكاف للتنظير وأورد أيضا أنه جعل العموم من عوارض المعنى مع انه من عوارض الالفاظ كما يأتى وأجيب بأنه هنا مستعمل بمعناه اللغوى أى الشمول والذى من عوارض الالفاظ العموم بالمعنى الاصطلاحى على انه لامانع من إرادته بالمعنى الاصطلاحى ووصف المعنى به مجاز (قوله إلى اعتدالهما) إن أراد التساوى من حيث القائل ففيه أن المثبت مقدم على النافى فمن أثبت الاكثرية لاحد القولين مقدم وإن أراد التساوى من حيث القول فالترجيح بالدليل لا بالقائل وأجيب بأن محل كون المثبت مقدم على النافى عند جهل الواقع أما إذا علم الواقع وأن القائلين متساويين بالاستقراء فالنافى لأكثرية القائلين لاحد القولين مقدم على المثبت وان محل الترجيح بالدليل لا بالقائلين إذا أبدى أحد القائلين مطعنا وأما إذا لم يبد فالترجيح بعدد القائل والمتبادر من قول الشارح خلاف قول الخ الاحتمال الاول ومقتضى كلام المصنف فى القياس ترجيح الثانى واليه عزاه الشارح ثم ورجح ابن الحاجب وغيره الاول (قوله قول بعضهم) وهو الامام الرازى فى المحصول (قوله كالآمدى) تمثيل لمن ذكره من المثبتين لا للتنظير مع القاضى (قوله اللفظ والمعنى الخ) اعلم أولا أن الاسم صالح لان ينقسم إلى الجزئى والكلى المنقسم إلى المتواطىء والمشكك بخلاف الفعل والحرف كما أفصح بسر ذلك السيد فى حواشى الشمسية وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول باقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفعل قد يكون مشتركا كخلق بمعنى أوجد وافترى وعسعس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل إذا استعمل فى معناه وقد يكون مجازا بمعنى ضرب ضربا شديداً وكذا الحرف أيضاً كمن بين الابتداء والتبعيض وقد يكون حقيقة كفى إذا استعمل بمعنى

(ومسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا) أى كان كل منهما واحدا

الظرفية وقد يكون مجازا كفى إذا استعمل بمعنى على[1] ثم ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز فى الفعل قد يكون باعتبار المادة كالامثلة المذكورة وقد يكون باعتبار الهيئة كالمضارع المشترك بين الحال والاستقبال وصيغ العقود المنقولة من الماضى إلى الانشاء وصيغ الماضى[2] المستعملة فى المستقبل للدلالة على تحقق وقوعه فالمعتبر فى الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز تعدد الوضع اعم من الوضع الشخصى كوضع المادة ومن الوضع النوعى كما فى الهيئة والالفاظ الموضوعة بالوضع العام[3] ليس فيها تعدد الوضع اصلا لا شخصيا ولا نوعيا فلا تدخل فى المشترك على ما وهم إذا تمهد هذا فنقول وقع للمصنف فى هذا التقسيم إخلال من وجوه منها عدم الحصر فانه لم يذكر المنقول باقسامه ولا التساوى ولا العموم والخصوص المطلق ومنها ان بعض تلك الاقسام يرجع للمعنى فى حد ذاته وبعضها اللفظ وبعضها بالنسبة لهما معا ولم يبين الحال فى ذلك ومنها أنه أطلق اللفظ فشمل المركب والمفرد مع اختصاص بعض هذه الأقسام بالاسم وبعضها يتعداه إلى أخويه ولا يتجاوز المفرد ثم أن البعض من هذه التقسيمات حقيقى والبعض اعتبارى وقد تفطن لهذين الاخيرين الكمال فقال التحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وإنه تقسيم بحسب الاعتبار إلا أن فى كلام الكمال إجمالا علمته مما قررناه والذى أوقع المصنف فى ذلك مراعاة الاختصار فلم يبال بامثال هذه الامور مع ان العناية بها اهم عند المحققين من الاهتمام بشأن اللفظ وأما العلامة سم فانه لشغفه بالاعتراض أخذ يتعقب الكمال ويدعى أنه حجب عن التمتع بما ابداه من الوجه الحسن والحق مع الكمال وقد ذكر فى خلال كلامه مقدمات لا تتم له كقوله ان معنى الفعل والحرف من حيث انهما معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما وانه لا حاجة إلى اعتبار المقسم فى الاقسام وان الانقسام إلى الكلى والجزئى جار فى المركبات ايضا لجاز ان يكون عدول المصنف إلى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب إشارة إلى جريانه فيه ايضا وإن تداخل الاقسام لا محذور فيه واقول اما الاول فباطل والعجب انه بعد ان نقل عبارة السيد الموجهة لتخصيص التقسيم إلى الكلى والجزئى بمعنى الاسم التى اقرها المحققون حاول القول بجريانهما فى اخويه معللا بالتعليل المذكور وهو غير نافع بل غير صحيح فان قوله لا يجوز خلو معنى عنهما قد تبين بطلانه من كلام السيد الذى صدر به كلامه والتقابل لا يقتضى ان يكون جاريا فى سائر المواد بل متقابلان فيما اختصا به وهو الاسم فلا يجوز خلو معناه عنهما لا خلو كل معنى عنهما وما ذكره إنما هو فى تقابل التضاد وقد نص السيد قدس سره فى موضع من حاشية الشمسية ان التقابل بين الكلى والجزئى الحقيقى تقابل العدم والملكة ومعلوم انه يعتبر فيه خصوص المحل فالعمى والبصر متقابلان فى زيد الاعمى لا فى كل فرد من الانسان ومثله يقال هنا وأما الثانى فمخالف لما طفحت به كتب المعقول ان حقيقة المقسم ملحوظة فى كل قسم لانه عبارة عن الكلى والذى تضمنته الاقسام حصصه ولذلك قالوا ان التقسيمات تتضمن تعاريف الاقسام واما الثالث فلان جريان الكلية والجزئية فى مركب ما نادر كما فى الجسم النامى مثلا والنادر غير ملتفت إليه على انهم قالوا بتاويل مثله بمفرد ليطرد الباب واما الرابع فان تداخل الاقسام لا محذور فيه إذ سائر التقسيمات

(١) قوله إذا استعمل بمعنى على اى كما فى قوله تعالى لأصلبنكم فى جذوع النخل اى على جذوع النخل اه كاتبه

(٢) قوله وصيغ الماضى الخ أى كقوله تعالى أتى أمر الله اه كاتبه

(٣) قوله والالفاظ الموضوعة بالوضع العام أى لموضوع له خاص وقوله ليس فيها تعدد الخ اى لان وضعها لجميع افراد ذلك العام المستحضرة به واحد لا تعدد فيه اصلا وقوله لا شخصيا اى كوضع اسماء الاشارة والموصول والضمائر والحروف على ما فيه وقوله ولا نوعيا اى كوضع الافعال باعتبار هيئتها للزمان او النسبة كما فى بيانية الصبان اه كاتبه عفى عنه

(فان منع تصور معناه) أى معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلا (فجزئى) أى فذلك اللفظ يسمى جزئيا كزيد (وإلا) أى وإن لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكلى) سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق

الاعتبارية كذلك فلا يعترض به على تقسيم اعتبار محض والاعتراض ههنا من حيث تخليط التقسيم الحقيقى بالاعتبار ومثله لا يغتفره ارباب التدقيق لاخلاله بالمرام وتشتت الافهام (قوله والمعنى) هى الصورة الذهنية تطلق على العلم وعلى المعلوم لحصول كل منهما فى الذهن الاول بوجود أصلى والثانى بوجود ظلى والمنقسم للكلى والجزئى هو المعنى الثانى بناء على انهما صفتان للمعلوم (قوله إن اتحد) الاتحاد صيرورة الشيئين أو الاشياء شيئا واحدا ولما كان هذا غير مراد بين الشارح المعنى المراد بقوله أى كان الخ ومافى الناصر ان هذا المعنى إنما ينشأ من إسناد الاتحاد إلى مجموع الشيئين واما إسناده إلى كل منهما كما هنا فلا يفيده بل يفيد أن كلا منهما واحد لا متعدد وقد رمز الشارح إلى هذه النكتة بقوله أى كان كل الخ اه مبنى على تخيل بعيد فان مادة الاتحاد يتبادر منها ذلك وتفسير الشارح صرف المتبادر (قوله فان منع تصور معناه) إسناد المنع للتصور من الاسناد للسبب وإلا فالمانع النفس ومعناه إظهار فى محل الاضمار لدفع توهم عود الضمير للفظ (قوله فجزئى) اى حقيقى فان الاضافى ما اندرج تحت غيره وإن لم يمنع الشركة فيصدق بالكلى أيضا وإنما نكره ومابعده ولم يعرفهما لئلا يتوهم انحصار الجزئى والكلى فى اللفظ الواحد الذى له معنى واحد مع انه ليس مختصا به بل ربما يكون اللفظ متعددا والمعنى واحدا وعكسه الاول كانسان وبشر والثانى كلفظ العين هذا بالنسبة للكلى ومثله الجزئى فلا يدخل فى التقسيم * فان قلت من أين الحصر * قلت من الجملة المعرفة الطرفين إذ التقدير فهو أى اللفظ الواحد الذى معناه واحد الجزئى الخ (قوله فذلك اللفظ الخ) اقتضى صنيعه جعل الكلية والجزئية وصفين للفظ وسيأتى انه معنى مجازى والموصوف بهما حقيقة المعنى والداعى إلى ذلك عدم خروج التقسيم عن موضوعه لان كلام المصنف فى تقسيم اللفظ بالنظر لمعناه وإلا فله ان يقول فى الحل فذلك المعنى جزئى الخ وليطابق قوله فيما بعد فترادف فان معناه فذلك اللفظ مترادف قطعا لان الترادف من صفات الالفاظ دون المعنى (قوله سواء امتنع) بهمزة مفتوحة هى همزة التسوية لان أم لا تعطف إلا على مدخولها وأما همزة الوصل فحذوفة للاستغناء عنها قاله الناصر وهو غير متعين إذ قد يجوز حذف همزة التسوية وتكون الموجودة هى همزة الوصل ومادعاه من الحصر بقوله لان أم الخ ممنوع فان أم قد تقع بعد غير همزة التسوية كما قال فى الخلاصة * وأم بها اعطف إثر همز التسويه * الخ (قوله امتنع وجود معناه) أى وجود فرد مطابق له فى الخارج فان هذا التقسيم للكلى باعتبار إفراده وإلا فالكلى لا يوجد خارجا وإلا لتشخص فيكون جزئيا على مافى ذلك من النزاع فى وجود الكلى الطبيعى وفى هذا الكلام تصريح بأن الممتنع يتصوره الذهن وإلا لما صح الحكم عليه بالامتناع ونحوه ونصوا على أن الوجود الذهنى اوسع دائرة من الوجود الخارجى فان الذهن يتصور كل شىء فلا تغتر بما فى الحواشى هنا أن الممتنع لا وجود له فى الذهن لان الذهن إنما ينتزع من الخارج والجمع بين الضدين لا وجود له فى الخارج فان هذا الحصر إنما هو فى الوجود الذهنى الانتزاعى دون الاختراعى والوجود الذهنى منقسم اليهما فيلزم بمقتضى الحصر الانحصار فى الانتزاعى (قوله أو أمكن) هذا الامكان هو الامكان العام مقيدا بجانب الوجود فصح مقابلته للممتنع وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب دون الامتناع كما ان الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجود فيعم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين الوجود والعدم فلا يتجه ان يقال إن أريد الامكان العام كان متناولا للممتنع مقابلا له وإن أريد الامكان الخاص فلا يندرج

الضرورة عن أحد الطرفين (قول المصنف إن استوى معناه فى افراده) أى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد أما نفس المعنى فواحد لاستواء فيه وأما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء حصصه فيها وهذا القدر مغن عما تكلفه المحشى مع عدم غنائه فانه لاحظ جهة الافراد فى الموضعين تأمل ثم أن التواطؤ يتحقق فى المشتقات والمبادى كالانسان بالنسبة إلى افراده والانسانية بالنسبة إلى أفرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق فى المشتقات فقط لأن المبادىء لا افراد لها سوى الحصص والكلى بالنسبة إلى افرادها الحصصية نوع والنوع ذاتى[1] (٣٥٩) ولا تشكيك فى الذاتيات وإلا لكان الناقص خارجا عن الماهية فلا تشكيك فى المبادى والحاصل أن التشكيك إنما هو فى اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل فتأمل (قول الشارح لتوافق أفراد معناه فيه) أى فى معناه الكلى وأضاف التوافق فيه الأفراد دون الصدق لأن افراد الصدق متوافقة مطلقا مع التساوى أولا تأمل (قول المصنف ان تفاوت معناه) وحينئذ يوجب تفاوت صدق المشتق منه عليها بأن يكون أولى بالصدق على بعضها من بعض لكونه ينتزع منه أمثال الأضعف فان معنى كون أحد الفردين أشد كونه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم منه أمثال الاضعف ويحلله إليها وأما نفس السواد الاصلى فلا تشكيك فيه ولا زيادة عن الماهية لأن الماهية هى الأمر المطلق عن قيد الشدة والضعف ولهذا المقام تحقيق وتدقيق مبسوط فى حاشية الشيرازى على شرح التجريد الجديد (قوله إن دخل فى التسمية) أى بلفظ البياض مثلا (قوله فاللفظ مشترك) عبارة السعد الامر الزائد الذى به التفاوت إن كان مأخوذا فى مفهوم الشك فلا اشتراك فيه للافراد لانه يوجد فى الاشد دون الاضعف وإن لم يكن مأخوذا فيه فلا تفاوت بين الافراد فى ذلك المعنى مثلا إن كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التى فى الثلج فلا اشتراك للعاج

أو وجد وامتنع غيره كالأله أى المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالشمس أى الكوكب النهارى المضىء أو وجد كالانسان أى الحيوان الناطق وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئى والكلى هو الحقيقة وماهنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطىء) ذلك الكلى (إن استوى معناه فى افراده) كالانسان فانه متساوى المعنى فى أفراده من زيد وعمرو وغيرهما اسمى متواطئا من التواطىء أى التوافق لتوافق أفراد معناه فيه (مشكك إن تفاوت) معناه فى أفراده بالشدة

تحته الواجب (قوله أو وجد) أى الفرد (قوله كالأله) فان امتناع الشركة فيه ليس من جهة تصور معناه فى الذهن بل نظر الدليل الخارجى ولهذا ضل كثير بالاشتراك ولو كانت وحدانيته تعالى بضرورة العقل لما وقع ذلك من عاقل قال البرماوى وغيره وفى ذكر المناطقة هذا المثال نوع إساءة أدب وقد كان اللائق بالشارح ترك هذا التقسيم إذ لا ضرورة داعية إليه ثم أنه ذكر خمسة أقسام وترك سادسا وهو المندرج تحت قوله أو وجد لأن ما وجدت أفراده خارجا إما أن تناهى تلك الأفراد كالانسان أو لا كالقول بعضهم أنه لا يمكن تمثيله إلا على مذهب الحكماء ومثل له بعضهم على مذهب المتكلمين بموجود فان أفراده غير متناهية باعتبار شمولها لكمالات الرب سبحانه وتعالى وفى ذلك نزاع بينهم والحكماء مثلوا له بالنفوس الناطقة بناء على ما ذهبوا إليه من قدم العالم وعدم القول بالتناسخ على ما اختاره ارسطاليس فانه يلزم أن يكون النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان غير متناهية وأما ما قال به أفلاطون من التناسخ فانها عنده متناهية ثم أنه أورد على الحصر فى الاقسام الستة أن الكلى المعدوم الممكن يجوز أن يكون منحصرا فى فرد مع امتناع غيره أو لا وأن يكون متعدد الأفراد متناهية أم لا وأجيب بأن المقصود حصر الاقسام المحققة فى نفس الامر وما ذكر مجرد احتمال عقلى (قوله إن استوى معناه الخ) بأن يكون صدقه عليها بالسوية فالافراد التى يفرضها العقل يفرضها متفقة مع الفرد الخارجى الموجود فى جميع ما عدا التشخص إذ لا مبدأ لانتزاع مقوم لتلك الأفراد مخالف لمقوم الفرد الموجود فلا يصح أن يقال أن زيدا أشد أو أقوم أو أولى بالانسانية من عمرو على ما نقل عن بهمينار أن معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل (قوله معناه فى افراده) لا يخفى أن الاستواء والتفاوت مما يسند الى متعدد وهو فى الحقيقة ثابت للأفراد فى أنفسها وأما ثبوته للمعنى فباعتبار وجوده فى الافراد واتفاقه فيها فيصح اسناد ذلك إليه بهذا الاعتبار والشارح جارى عبارة المصنف فقال فانه متساوى المعنى وراعى الحقيقة فقال آخر التوافق افراد معناه (قوله كالانسان) أى بالنسبة إلى افراده وهى الماصدق أو إلى حصصه أيضا التى هى افراد الانسانية فالمتواطىء يتحقق فى المشتقات والمبادى واما التشكيك فانما يتحقق فى المشتقات فقط كما نص عليه محققو المناطقة (قوله مشكك) شك فيه بأن التفاوت ان كان داخلا فى مفهوم اللفظ كان مشتركا وإن كان خارجا فمتواطىء واجيب باختيار الثانى

---

(١) قوله والنوع ذاتى أى منسوب إلى الذات بمعنى الافراد فان الذات كما تطلق على النوع والداخل فيه من مقوماته على أحد الطرق الثلاث كذلك تطلق على الأفراد كما فى حاشية العطار على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فتأمل اه كاتبه

أو التقدم كالبياض فان معناه فى الثلج أشد منه فى العاج والوجود فان معناه فى الواجب قبله فى الممكن سمى مشككا لتشكيكه الناظر فيه فى أنه متواطىء نظرا إلى جهة اشتراك الافراد فى أصل المعنى أو غير متواطىء نظرا إلى جهة الاختلاف (وان تعددا) أى اللفظ والمعنى كالانسان والفرس (فمتباين) أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناهما

وهو أنه خارج عن الماهية إلا أنه داخل فى وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة بهذا الاعتبار مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت (قوله أو التقدم) أى بالذات إذ لا اعتبار للتقدم الزمانى فى التشكيك قاله عبد الحكيم فى حواشى الشمسية فسقط قول الناصر أو بالزمان ولأنه يلزم عليه أن يكون الانسان مشككا لتقدم أفراده بعضها على بعض تقدما زمانيا ولا قائل بذلك واما قول الحفيد فى شرح التهذيب انهم جعلوا الأشدية باعتبار كثرة الافراد أو كمالها والظاهر ان ذلك يوجد فى المتواطىء كالانسان إذ بعض أفراده كنبينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية كالادراك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام فما لا يتابع عليه وان ابتهج بنقله سم فانهم فسروا الأشدية بأكثرية آثار الماهية فى بعض الافراد فأورد عليهم ان ذلك يستلزم التشكيك فى الذاتيات ولا يصح فيها لان الذاتيات لا تقبل التفاوت وأجاب الجلال الدوانى فى حاشية الشرح الجديد للتجريد بان معنى كون حد الفردين أشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل فمفهوم الاسود مقول بالتشكيك على أسودين معينين باعتبار أن السواد فى أحدهما أزيد من الآخر بمعنى أن العقل بمعونة الوهم ينتزع من أحدهما أمثال الآخر اه ومما يخدشه مانقلناه عن بهمينار سابقا نعم نقل شارح سلم العلوم عبد العلى الهندى انهم اختلفوا هل الجوهر يشتد أم لا قال الاشراقيون نعم بمعنى كمال الماهية والماهية الجوهرية فى الفيل أكمل من البعوضة لظهور آثار الكثرة فى الفعل دونها وقد ادعوا فيه المشاهدة بالرياضات وقال المشاؤن لا يشتد الجوهر ولم يقيموا عليه دليلا بل بنوا على مجرى العرف حيث لم يطلق على جوهر أشد من جوهر آخر (قوله كالوجود) جعله الرازى فى شرح الشمسية مثالا للأولوية والتقدم والتأخر والشدة والضعف وتوجيهه ظاهر (قوله جهة اشتراك الافراد) الاولى ان يقول توافق الافراد المناسب للتواطىء (قوله فمتباين) قال الناصر لقائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر فى التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس اه وأجاب سم بان الكلام فى متعدد المعنى ولا تعدد له بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين قال سم وينبغى ان يريد أعم من التباين كليا أو فى الجملة حتى يشمل مالو كان بينهما عموم وخصوص مطلقا أو من وجه وإلا لزم خروج ذلك عن جميع الاقسام وكان ناقضا للتقسيم اه وأقول استعمال التباين فى العموم والخصوص الوجهى وهو المعبر عنه بالتباين الجزئى شائع ولم يستعملوه فى العموم والخصوص المطلق ففى دخوله تحت التباين فى الجملة توقف ثم لا يخفى ان المتباين المجموع لا أحدهما لان التفاعل يقتضى التعدد وانما الأحد مباين فكان المناسب أن يقول مباين وأجيب بان مع تقوم مقام الواو وان كان الفصيح الواو ولكن الأنسب أن يؤخر قوله مع الآخر عن قوله متباين وما قاله الحريرى فى درة الغواص ما كان على وزن تفاعل يقتضى وقوع الفعل من أكثر من واحد فمتى أسند الفعل منه إلى أحد الفاعلين لزم أن يعطف عليه الآخر بالواو لا غيره اه فأفاد كلامه أمرين أحدهما انه لا يقال تباين زيد مع عمرو والثانى أن تفاعل اذا أسند إلى أحد الفاعلين

لزم

فيه وإن كان مجرد اللون المفرق فالكل فيه سواء والجواب أنه مأخوذ فى ماهية الفرد الذى يصدق عليه المشكك كبياض الثلج لا فى نفس مفهوم المشكك اه وهو حسن بخلاف ماهنا فانا اذا بنينا على دخوله لا اشتراك إلا أن يراد أنه مشترك لفظى وأما جواب القرافى فحاصله أن الموضوع له اللفظ هو القدر المشترك والخصوصيات خارجة عنه معتبر دخولها فى ماهيات الافراد فيحصل بها التفاوت والتشكيك باعتبار ذلك وهو معنى كلام السعد المتقدم تدبر (قوله من جنس المسمى) يقتضى انه خارج عنه وهو كذلك لانه مقيد والمسمى الماهية المطلقة وقوله أو بأمور خارجة يقتضى دخول ماقبله وهو كذلك باعتبار التجريد عن القيد بخلاف نحو الذكورة فليس كذلك فتأمل ولا تعجل (قوله فيدخل تحته حينئذ الخ) أما دخول الوجهين فظاهر فانهم استعملوا فيه التباين وهو المعبر عنه بالتباين الجزئى وأما دخول المطلق ففيه شىء فانهم لم يستعملوا فيه التباين

(وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فمترادف أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر مترادف لترادفهما أى توإليهما على معنى واحد (وعكسه) وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان (إن كان) أى اللفظ (حقيقة فيهما) أى فى المعنيين مثلا كالقرء للحيض والطهر (فمشترك) لاشتراك المعنيين فيه

لزم عطف الاخر عليه بالواو ومنازع فيه (قوله وإن اتحد المعنى دون اللفظ الخ) ان اراد بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضاحك فى هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ وليسا منه لاشتراط الاتحاد فى المفهوم فيه وهو مختلف فيه وان أريد به المفهوم دخلا فى التباين وليسا منه ايضا وان أريد الأعم من الذات والمفهوم دخلا فى كل من القسمين اللهم الا أن يريد بالمعنى المفهوم فيدخلان فى التباين أو الذات فيدخلان فى الترادف ويكون ذلك اصطلاحا منه هذا محصل ما اطال به سم وفيه بحث من وجهين الاول أنه على تقدير أن يراد بالمعنى ما هو أعم يلزم فساد فى التقسيم بالايهام فى القسمين وبعدم تعيين المراد من المعنى فيه وأن يكون المتساويان قسما مستقلا غير داخل واحد من القسمين فيعود المحذور الثانى ان دعوى أن المصنف له أن يصطلح على ما ذكر مبنى على ما تقرر عنده من انه لا مشاحة فى الاصطلاح وقد بينا فساده لانه يلزم عليه ارتفاع الثقة بالحقائق الاصطلاحية خصوصا المفاهيم التى يستعملها أرباب الاصطلاح فانه ليس لاحد أن يتصرف فيها وقد شنع الرازى فى شرح الشمسية على من قال ان مثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة فقال انه فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا الاتحاد فى الذات نعم الاتحاد فى الذات من لوازم اتحاد فى المفهوم دون العكس اه وأقره السيد وعبد الحكيم وبقية حواشيه فالأحسن أن يقال إن المصنف اخل بذكر المتساويين كاخلاله بذكر العموم والخصوص بين المطلق والعموم والخصوص الوجهى ان أدخل الاخيرين[1] تحت التباين بالتأويل السابق وقد نبهناك فى صدر المبحث على أن التقسيم لا يخلو عن خلل والقول فى ذلك أهون من تغيير الاصطلاحات تأمل (قوله وعكسه) عكسا لغويا باعتبار المعنى واللفظ مع بقاء الاتحاد والتعدد فى محله أو باعتبار الاتحاد والعدد مع بقاء اللفظ والمعنى بحالهما وليس هذا حقيقة العكس اللغوى فى الواقع فانه على قياس سابقه تعدد اللفظ واتحد المعنى وليس بمراد بل المراد ما قاله الشارح (قوله معنيان) أو معان ولذلك أتى بالكاف (قوله لاشتراك المعنى) اشارة إلى ان مشترك من الحذف والايصال وههنا أمران الاول أن ما هو من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كالضمائر والموصولات واسماء الاشارة بما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع فيه واتحاده فيما هو من هذا القبيل الثانى المنقول فانه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول عليه وقد يجاب اما عن الاول فلجواز ان يكون المصنف جرى على مذهب من يقول انها موضوعة للامور الكلية كما هو مختار السعد ومذهب المتقدمين أيضا كما ذكره العصام فى شرح الوضعية فتدخل تحت ما موضوعه كلى أو يقول بمذهب المتاخرين الذى استحدثه العضد وتبعه فيه السيد وغيره بانها جزئيات وضعا واستعمالا ويكون المراد بتعدد الوضع فى المشترك ما هو أعم من الوضع الحقيقى والحكمى وقد نص السيد على انها فى حكم المشترك من حيث الاحتياج فيها إلى القرينة هذا كله بحسب الظاهر وان دققنا النظر ورجعنا إلى ما قاله عبد الحكيم فى حواشى المطول أن الاختلاف بين المذهبين لفظى ونزاع العصام فى تعدد الوضع فى المشترك كانت من قبله مطلقا وتحقيقه فى شرح الرسالة الوضعية

(قول الشارح ويتعدد المعنى) أى بلا تخلل نقل كما ستعرف (قوله والثانى المنقول) فيه انه داخل فى قوله وإلا لحقيقة ومجاز لان المنقول حقيقة فى المنقول اليه فى الوضع الثانى فتعين أن المراد أن يتعدد المعنى بلا تخلل نقل لان الفرض انه حقيقة فيهما (قوله فلعل منه تعالى الخ) أى ذكر لعل التى هى مستعملة فى رجاء المخاطبين منه تعالى حمل الخ وليست مستعملة فى الحمل حتى يقال انه معنى مجازى ايضا تدبر

---

(١) قوله ان أدخل الاخرين لعل صوابه ان لم يدخل الاخرين الخ اه كاتبه

(وإلا لحقيقة ومجاز) كالاسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضا مع أنه يجوز أن يتجوز فى اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقى كما هو المختار الآتى كأنه لان هذا القسم لم يثبت وجوده (والعلم ما) أى لفظ (وضع لمعين) خرج بالنكرة (لا يتناول) أى اللفظ (غيره) أى غير المعين خرج ماعدا العلم

للعصام فراجعه مع ماكتبناه عليه من الحواشى وعن الثانى بأنه داخل فى المشترك أيضا وهذه وقد نص ميرزاهد الهندى فى حواشى الشرح الجلال على التهذيب على ان الوضع فى المنقول هو النقل والشهرة قال ولهذا ذهب بعض العلماء إلى المجازات المشهورة من قبل الحقائق اه أو تدخل تحت الحقيقة والمجاز باعتبار أن المنقول قبل الشهرة مجاز باعتبار المنقول اليه حقيقة باعتبار المنقول عنه تامل * لا يقال اللفظ موضوع لنفسه بتبعية وضعه للمعنى فيلزم الاشتراك فى سائر الالفاظ ولانا نقول المعتبر فى الوضع الوضع القصدى ووضع اللفظ لنفسه تبعى على أنه نوزع فى كون هذا وضعا وإنما هو مجرد استعمال (قوله وإلا لحقيقة الخ) لا يتعين أن يكون مجازا بل يحتمل أن يكون كناية فلا بد أن يكون ذلك المجاز هنا على سبيل التمثيل أو المراد بالمجاز ماهو اعم من المجاز والكناية مجازا (قوله ولم يقل أو مجازان الخ) لانه إذا انتفى كونه حقيقة فيهما لا ينحصر فى الحقيقة والمجاز بل يصدق بالمجازين أيضا ثم المراد أو مجازان لا حقيقة لهما بدليل آخر الكلام والا كان داخلا فيما قبله (قوله لم يثبت وجوده) قال الناصر قد ثبت وجوده فان عسى موضوعة للرجاء فى الزمن الماضى ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت فى كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفى كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقى ومحصل ماأجاب به سم انا نمنع وضع عسى للزمان فانه نقل السيد عيسى الصفوى عن شرح المفصل عدم ثبوته لكنه لما وجد فيه خواص الفعل قدر فيه ذلك ادراجا له فى نظم اخواته فيكون وضعه للزمان تقديريا وهو غير كاف فى كون اللفظ مجازا حيث لم يستعمل فى ذلك الموضوع له المقدر ولو سلم فكونها فى كلام الحق سبحانه للعلم وان قال به جماعة ممنوع * لم لا يجوز أنها فى كلامه سبحانه للرجاء باعتبار المخاطب كما أن لعل للترجى والاشفاق بهذا الاعتبار ونقله الرضى عن سيبويه وحينئذ فتكون للرجاء فى كلام الله تعالى كالكلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق الرجاء اعم من كونه للمتكلم أو المخاطب اه وفيه نظر فان الترجى بالنسبة للمخاطبين الحمل عليه وهو غير إنشاء الترجى فلزم أنهما معنيان مجازيان تامل (قوله والعلم ماوضع الخ) لا يخفى ان فهم المعانى من الالفاظ إنما هو بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعانى متميزة معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لوحظ كونه متميزا معهودا عند السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وإن لم يلاحظ معه فهو نكرة فبناء على ذلك يكون التعيين المعتبر فى المعارف هو التعيين فى ذهن السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعانى كلها بالنسبة للواضع متساوية الاقدام لا فرق بين نكرتها ومعرفتها ضرورة أن الوضع للشئ يقتضى تعينه واما بالنسبة للمستعمل فانه يورد الكلام ملاحظا فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعانى النكات المقتضية لايراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف ولانهم قالوا حقيقة التعريف الاشارة الى مايعرفه مخاطبك وقال اللبثى فى حاشية المطول المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كأنه اشار اليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فيقصد بها التفات الذهن الى المعنى من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان

(قول المصنف والعلم ما وضع لمعين) أى عند السامع فان المعتبر فى المعارف هو التعين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعانى كلها بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة أن الوضع لشىء يقتضى تعينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظا فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعانى النكات المقتضية لايراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف بالجملة كون المعتبر التعين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسيد وصاحب الفوائد الغياثية ألا ترى إلى قولهم حقيقة التعريف الاشارة إلى ما يعرفه المخاطب وبه يندفع إيراد النكرة فتدبر

(قول الشارح فان كلا منها الخ) اعلم أن ماسوى العلم لما كان تعينه مستفادا من خارج ففيه نوع عموم فلايخلو اماأن يقال أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها فى الجزئيات عند السامع من خارج واليه ذهب المتقدمون والسعد وإما أن يقال أنها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلى آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص واليه ذهب المتأخرون كالقاضى عضد الدين والسيد الشريف والشارح وأن الوضع فى المعارف أعم من الافرادى كمافى سوى المعرف (٣٦٣) باللام والنداء والتركيبى أو المنزل منزلة الافرادى كما فى المعرف باللام فان لام التعريف وضع لمفهوم كلى هو تعيين مدخوله بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرأيين واسم الجنس موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرائيين والمجموع موضوع بالوضع التركيبى أو الوضع المنزل منزلة الافرادى لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله او حصة منه بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات فالمعرف بلام الجنس مثلا من حيث أنه معرف بلا الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم بدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك المفهوم وكذا العهد غاية الامر أن الجزئيات هنا أمور كلية وهى جزئيات اضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم فمفهوم مدخوله عند السامع أى معنى هذا التركيب أمر كلى تحته مفاهيم كلية أيضا كمفهوم الانسان والفرس والحمار الى غير ذلك فالمفهوم الكلى إما موضوع له أو آلة للواضع لتلك المفاهيم والحاصل أن كل تركيب عرف بلام الجنس وضع مع استحضار ذلك الكل بآلة كلية هى مطلق تركيب عرف بلام الجنس لمفهوم المدخول المعين بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى المفاهيم المندرجة تحته تعرف بين آلة الاستحضار والموضوع له وكان لفظ ذاتى زيد هذا قيل انها وضعت لمفهوم المشار اليه فى ذاته قبل حمله على زيد

من أقسام المعرفة فان كلامنهما وضعا لمعين

متعينا فى نفسه لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق جلى اه فهذا كله مما يؤيد ماقلناه وقد صرح به فى الفوائد الغياثية وفى حاشية عبد الحكيم على المطول وكذلك السيد وكتب محققى الأعاجم مشحونة بذكره فلا تغتر بما وقع لكثير ممن لاتحقيق عنده ولا اطلاع على كلام المحققين من قول بعضهم أن المراد ذهن الواضع وبعض ذهن المستعمل وآخر يجعل المسئلة خلافية فيقول هل المراد ذهن المستقبل أو السامع والعجب من العلامة سم والمحقق الناصر حيث غفلا عن ذلك مع سعة اطلاعهما فقال الاول أن النكرة وضع لمعين أيضا إذ الواضع إنما يضع لمعين فقوله تخرج النكرة ممنوع وأجاب بان المراد وضع لمعين باعتبار تعينه فتخرج النكرة فانه وإن وضع لمعين لم يعتبر تعينه وقال الثانى على قول الشارح لان كلامنهما وضع لمعين أى عند المستعمل اه فان كلامنهما مبنى على خلاف المنقول عن المحققين وأما ماأورده الثانى على التعريف من عدم شموله العلم بالغلبة وصدقه على المعرف بلام الحقيقة لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها اه فيجاب عن الاول بأن غلبة استعمال المستعملين منزلة منزلة الوضع كما نص عليه فى الفوائد الضيائية فيدخل العلم بالغلبة بشمول الوضع للتحقيقى والحكمى وعن الثانى بما حققه الفاضل عبد الحكيم فى حواشى المطول من أن لام التعريف حرف وضع لمفهوم كلى هو تعيين مدخوله للاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرأيين واسم الجنس موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرأيين والمجموع موضوع بالوضع التركيبى لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصته منه فأفاد أن فيه وضعين فيفارق العلم بأن الوضع فيه شخصى بخلافه فلا يدخل بهذا الاعتبار إذ المعنى ماوضع وضعا واحدا شخصيا والمعرف ليس كذلك فلم يدخل ولسم هنا كلام طويل الذيل قليل النيل (قوله من أقسام) من للبيان المشوب بالتبعيض فلا حاجة لتقدير الناصر لفظة باق لاخراج العلم كذا نقل عن بعض شيوخنا ووقع كثيرا مثله فى حواشى المتأخرين حتى صار قولهم ان من للبيان المشوب بالتبعيض سلما يرتقون به لتأويلات كثيرة والتحقيق أن البيان مغاير للتبعيض فكيف يجامعه قال ابن كمال باشا فى رسالة له مستقلة فى من التبعيضية أن البعيضية المعتبرة فى من هى البعضية فى الاجزاء دون الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعيض وبه تفارق من التبعيضية من البيانية على ماصرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية ونعرفها أى نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح أن يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا للرجس أنه الاوثان ولعشرون أنها الدراهم والضمير من قولك عز من قائل انه القائل بخلاف التبعيضية فان المجرور بها لايطلق على ماهو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور

ثم انحصر فيه بعد حمله فكذلك لفظ الرجل فى قولك جاء الرجل وضع للمفهوم فى ذاته من حيث انه فرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من تلك الحيثية ليس خاصا برجل ولا بامرأة هذا هو تحقيق ماقاله عبد الحكيم فى حواشي المطول وبه يندفع ايراد المعرف بلام الحقيقة فانه من حيث الوضع يتناول الغير على البدل بالطريق الذى عرفته وهذا المتناول جزئيات لمدلول قولنا مفهوم مدخول أل المعين وهى حصص مدخول أل المعين لا رجل وحمار (٣٦٤) وفرس مثلا فاندفع ايراد المحشى فيما كتبه على قول الشارح وهو أى جزئى فليتأمل فانه

وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من اى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله

بعض المجرور واسم الكل ويقع على البعض فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهى مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين اه كلام الرضى (قوله وهو أى جزئى الخ) ففيه تصريح بان المعارف ماعدا العلم موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص وهو التحقيق والمتقدمون ومنهم التفتازانى يجعلونها موضوعة للكليات بشرط ان تستعمل فى الجزئيات ورد عليهم السيد فى حاشية المطول بانه لو كان الامر كذلك لما اختلف أئمة اللغة فى عدم استلزام المجاز للحقيقة ولا احتاج من نفى الاستلزام إلى امثلة نادرة اه ونظر فيه المولى ميرزاهد فى حاشية الشرح الجلالى على التهذيب بان الاختلاف إنما هو فى المجاز الذى لم يشترط فيه حين الوضع الاستعمال فى غير الموضوع له اه واقول هذه دعوى بلا دليل واورد مير زاهد عليهم ايضا انه لابد فى الاطلاقات المجازية من ملاحظة المعنى الحقيقى خصوصا فى إطلاق العام على الخاص ومن البين انه لا يلتفت عند اطلاقها إلى المعنى الكلى واورد على التحقيق المذكور أنه ينافى ماذهب اليه الشيخ الرئيس وكثير من المحققين من أن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية دون الاعيان الخارجية لان الصورة الحاصلة فى الذهن هى المعنى الكلى الصادقة على الجزئيات الغير المتناهية قال وكان مرادهم بالصورة الذهنية ههنا نفس الشىء من حيث هو سواء كان حاصلا فى الذهن بنفسه أو بوجه ما وللعلامة عبد الحكيم فى حواشى المطول تحقيق نفيس قال ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلى لتستعمل فى جزئياته انها موضوعة للمفهوم الكلى من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته لا لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى كل جزئى حقيقة واستعماله فى المفهوم الكلى من حيث هو مجازا وبهذا ظهر أن الاختلاف بين الرأيين لفظى اه ثم المراد بالجزء مايشمل الجزئى الحقيقى والاضافى فقد قال السيد فى حاشية شرح المطالع ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية أو اضافية اه (قوله ويتناول جزئيا آخر بدله) قال سم قد يستشكل بالنسبة للمعرف بأل أو الاضافة من وجهين أحدهما أنه لا يصدق على الحقيقة من حيث هى ولا على جميع الجزئيات فى الاستغراق إذ لا يصدق على الحقيقة أى جزئى إذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أى جزئى لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع أن كلا الامرين من معانى المعرف بأل أو الاضافة على أن اللفظ فى الثانى مستعمل فى الحقيقة فى ضمن جميع الجزئيات لا فى نفس الجزئيات على ماحقق ويمكن ان يجاب بان ماذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف أو بأل الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين الثانى أنه لا يصدق على مافيه أل التى للعهد الذهنى بالاصطلاح البيانى لان معناه الحقيقة فى ضمن فردما فان أريد بالمعين بالنسبة اليه

من المداحض (قوله بان المعرف بلام الحقيقة الخ) هذا الجواب لا يفيد شيئا فان الاطلاق على الحقيقة فى ضمن الفرد أو الافراد إن كان من حيث وجود الحقيقة فى ذلك فلا يتناول الغير إذ الخصوصيات غير معتبرة وإن كان من حيث الخصوصيات فهو إطلاق مجازى لا كلام لنا فيه (قوله مع ماأورد عليه) وهو أنه يلزم أن يكون ما وضع بالوضع العام غير مستعمل فى معناه الحقيقى أصلا ولو كان كذلك لما احتاجوا إلى أمثلة نادرة للمجاز بلا حقيقة وأجاب عبد الحكيم بان المراد بقولهم بانها موضوعة لمفهوم كلى استعمل فى جزئياته انها موضوعة له من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى الجزئى حقيقة وفى المفهوم من حيث هو مجاز فلا خلاف بين الرأيين

(قوله باعتبار الغالب) فيه ان الاصل فى التعاريف الحقيقة

العموم (قوله هذا قد يخالفه الخ) أنت بعد ما تقدم خبير بان ماهنا فى انه موضوع لجزئى اى مفهوم وما سياتى فى استعماله فى الفرد المعين او المبهم وبالجملة مافى الحاشية هنا اشتباه فتدبر (قوله وفيها بالقرينة) فيه ان التعين فى الكل بالوضع واعتبار القرينة لاينافى ذلك

وهلم وكذا الباقى (فان كان التعين) فى المعين (خارجياً فعلم الشخص) فهو ما وضع

الحقيقة لم يصدق قوله وهو أى جزئى يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين إذ لم يعتبر تعين الفرد ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضا أو بانه لم يعتبر هذا القسم لانه فى المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان اه وأقول ذكر الاضافة هنا دخيل فان الرضى صرح بان أصل وضعها العهد وإنما توسعوا فى الاستعمال وإنما الاشكال مختص بالمعرف بلام الحقيقة والتى للاستغراق والتى للعهد الذهنى وحاصل ما انفصل عنه أن قوله أى جزئى الخ نظرا لغالب المعارف فلا يضر عدم شمول هذه الاقسام وتختص التى للعهد الذهنى بعدم الالتفات اليها لكونها فى حكم النكرة وهذا الاشكال مسبوق به فان العلامة أبا الليث السمرقندى أورده فى شرحه على الرسالة الوضعية على القول بان المعارف موضوعة للمفهوم الكلى الخ فقال ما نصه الوضع للمفهوم الكلى ليستعمل فى جزئياته مشكل فى المعرف بلام الجنس لتصريحهم بأنه لا يستعمل إلا فيما وضع له أعنى الحقيقة المتحدة فى الذهن من حيث أنها معلومة سواء كان القصد الى الجنس من حيث هو أو من حيث الوجود فى ضمن البعض أو الكل اه وتصرف فيه سم بما سمعت ويجاب عنه بان المعرف بلام الجنس مثلا من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال فى الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك المفهوم وكذا العهد غاية الامر أن الجزئيات هنا أمور كلية وهى جزئيات إضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم وقد علمت تخصيص الجزئيات بالحقيقة فمفهوم مدخوله المعين عند السامع أمر كلى تحته مفاهيم هى أمور كلية أيضا كالانسان والفرس والحمار إلى غير ذلك هذا على القول بأن الموضوع له الكلى بشرط الاستعمال فى جزئى وأما على مقابله فيجعل ذلك المفهوم آلة لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بازائها فذلك المفهوم الكلى على الأول موضوع له وعلى الثانى آلة لملاحظة الموضوع له والخطب فى ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد لان الاصل فى التعاريف العموم (قوله وهلم) أى يتناول ثالثا بدلا عنهما وهكذا (قوله فان كان التعيين الخ) بين بهذا الفرق بين علم الشخص والجنس وسكت عن بقية المعارف وهى تشاركهما فى التعيين وتفارقهما بأن التعيين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل فى ذلك (قوله خارجيا) المراد به التعين الشخصى فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشىء مع مشخصاته والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم فى حواشى المطول أمارات التشخص لا موجباته لان التشخص هو الوجود على النحو الخاص أو حالة تتبعه أو تقارنه من الاعراض والصفات فالشكل والكيف والكم أمارات يعرف بها التشخص فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص وبهذا يندفع البحث المشهور وهو أن استعمال العلم فى الصغر بعد صغره مجاز لتغير المشخصات والاجزاء ولا حاجة الى الجواب عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر عرفا فان الكبير هو الصغير عرفا واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفى وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل والبلدان فانها لم تتعين اذ لم تنحصر فانها لا تزال تتجدد إذ المراد التعين فى الجملة وبه يندفع الاشكال أيضا بالاعلام الموضوعة للمولود الغائب فان الواضع يستحضره بوجوه كلية منطبقة عليه وان لم يره وهذا كاف فى وضع العلم تأمل (قوله من حيث الوضع) مأخوذ من قول المصنف لا يتناول لانه حال من قوله وضع لمعين والحال قيد فى عاملها فاندفع قول الكورانى كان على المصنف زيادة قولهم بوضع واحد لئلا تخرج الاعلام المشتركة فانها وان كانت متناولة لغيرها لكن لا بوضع واحد بل بأوضاع متعددة اه وذلك لان تناولها للغير ليس من حيث الوضع له بل من حيث عروض وضع ثان لهذا الغير

(قول الشارح أى ملاحظ الوجود فيه) هذا حل لمعنى معين فان معناه مالوحظ تعينه والتعين هو التشخص وهو الوجود على النحو الخاص نص عليه عبد الحكيم فى حواشى المطول فقوله أى ملاحظ الوجود فيه أى الوجود فيه على النحو الخاص فعلم الجنس ماوضع لمعنى لوحظ تعينه أى وجوده على النحو الخاص فى ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى إسم الجنس فايراده غلط (قوله وهو ملاحظة التعين) الاولى حذف ملاحظة إذ هو التعين لا ملاحظته (قوله (٣٦٦) الذى يفهم من كلامهم) فى بعض حواشى عبد الحكيم أنه خلاف (قوله وقد أطال سم هنا الخ) الحق أن اعتراض الناصر فى غير محله إذ معنى تعين يلاحظ تعينها كما حل به الشارح قوله فيما تقدم ماوضع لمعين نعم ذلك لو قال الشارح تتعين بتاءين (قوله بالنظر إلى القرينة) أى بالنظر إلى مادلت القرينة على انه المراد (قوله قال العلامة فيه بحث إلى فكيف يكون فيه حقيقة) هذا إنما يقال لو استعمل فيه لو استعمل فيه من حيث خصوصه أما إذا كان استعماله فيه من حيث اشتماله عليه فهو فى الحقيقة مستعمل فى الحقيقة فالمراد من الحمل فى قولك هذا اسامة اجتماع الوصفين فى الشىء أى ما صدق عليه انه مشار اليه صدق عليه انه الاسد أو أسامة وإلا فالجزئى الحقيقى من حيث هو كذلك لكونه هوية مشخصة لا يحمل على نفسه بهذه الحيثية لانه بها واحد محض ولا على غيره للتباين فحمله فى الحقيقة حكم بتصادق الاعتبارين على ذات واحدة ومبنى هذا ان مناط الحمل الاتحاد فى الوجود بمعنى من ان وجودا واحدا لأحد الامرين بالاصالة ولآخر بالتبع بأن يكون منتزعا عن الاول ولاشك أن الجزئى هو الموجود اصالة والامور الكلية منتزعة فالحكم باتحاد الامور الكلية مع الجزئى صحيح دون العكس فان وقع فلا بد من التأويل اما على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج حقيقة على رأى الأقدمين والوجود الواحد إنما قام بالأمور المتعددة من حيث الوحدة لا من حيث التعدد فيصح الحمل للجزئى على الكلى لاستوائهما فى الوجود والاتحاد من الجانبين ولعل هذا مبنى ما نقل عن الفارابى والشيخ من صحة حمل الجزئى

لمعين فى الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة (وإلا) اى وإن لم يكن التعين خارجيا بان كان ذهنيا (فعلم الجنس) فهو ماوضع لمعين فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كأسامة علم للسبع أى لماهيته الحاضرة فى الذهن (وإن وضع) اللفظ (للماهية من حيث هى) أى من غير أن تعين فى الخارج او الذهن (فاسم الجنس) كأسد اسم للسبع أى لماهيته واستعماله فى ذلك كان يقال أسد أجرأ من ثعالة كما يقال أسامة أجرأ من ثعالة والدال على اعتبار التعين فى علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلا منع الصرف مع تاء التانيث

(قوله فلا يخرج الخ) تفريع على قوله من حيث الوضع له (قوله فعلم الجنس) المراد الجنس اللغوى وهو مطلق الامر الكلى فيتناول النوع فان الاسد للحيوان المفترس نوع لا جنس (قوله لمعين فى الذهن) فعلم الجنس موضوع للماهية المستحضرة فى الذهن من حيث تعينها واسم الجنس وضع لها لا من هذه الحيثية وأما ان التعيين فيه شرط او شطر فمما لم يقم عليه دليل غاية الامر أنه معتبر فيه قال الناصر ولم يذكر فيه ماذكر فى حد علم الشخص من قوله لا يتناول غيره لان قوله فى هذا فى الذهن يخرج ما يخرج بتلك الزيادة من بقية المعارف ويخرج أيضا علم الشخص (قوله أى ملاحظ الوجود الخ) الصواب ان يقول ملاحظ التعين فيه لان الوجود فى الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائرها بل بالمشخصات الذهنية قاله الناصر وأجاب سم بأن الوجود فى الذهن يلزمه التعين فيلزم من ملاحظة الوجود ملاحظة التعين اه وفيه نظر فان قوله يلزم الخ ممنوع وإلا لكان موجودا فى الجنس أيضا تأمل وأجاب النجارى بأن معنى قوله ملاحظ الوجود فيه أى على وجه التشخص اه وليس بشىء أيضا لان الموجودات الذهنية كلها صور شخصية لتشخصها بالوجود الذهنى كما بين فى الحكمة (قوله من غير أن تعين) الاولى من غير أن يلاحظ تعينها فى الذهن إذ التعين فى الذهن لازم لجميع ماوجد فيه كما سمعت (قوله واستعماله فى ذلك) اى فى الماهية وإن كان يستعمل فى الفرد أيضا وأشار بهذا إلى أنه لا فرق فى الاستعمال بين اسم الجنس وعلم الجنس فى الدلاله على الماهية وإنما الفرق من حيث الوضع (قوله أسد أجرأ من ثعلب) هذا المثال يفيد أن أسدا مستعمل فى الفرد لا فى الماهية لان الماهية لا توصف بذلك وقد يقال الماهية فى ضمن الفرد لأنها لا توجد بدونه خارجا (قوله كما يقال أسامة الخ) تنظير فى مطلق الاستعمال وإلا فذاك لا تعيين فيه وفى هذا تعيين (قوله والدال على اعتبار التعين الخ) دليل على ما تقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فانه ناصر وفيه إشارة إلى ماقاله المحققون ان علميته تقديرية اضطرارية وفى الرضى ان علمية علم الجنس لفظية ولا فرق بينه وبين اسم الجنس فى المعنى (قوله اجراء الاحكام اللفظية) وجه الدلالة ان الاحكام المذكورة تستلزم التعريف وثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم (قوله حيث مثلا) مقدمة من تأخير أى حيث منع الصرف مثلا

وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلا ومثله فى التعيين المعرف بلام الحقيقة نحو الاسد أجرأ من الثعلب كما ان مثل النكرة فى الابهام المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو إن رأيت الاسد أى فردا منه ففر منه واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرا فى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى نحو هذا أسامة أو الاسد أو أسد أو ان رأيت أسامة أو الاسد او اسدا ففر منه وقيل ان إسم الجنس كأسد ورجل وضع لفرد مبهم

وادخل به منع إدخال أل والاضافة (قوله واوقع الحال منه) اى بدون مسوغ فلا يقال انا الحال تاتى من النكرة لانها تحتاج لمسوغ (قوله هذا أسامة مقبلا) فاستعمل فى الفرد فان الاقبال من صفاته (قوله ومثله فى التعيين) اى فى اعتبار مطلق التعيين وإن كان فى علم الجنس من ذات الكلمة وفى المعرف من أل (قوله كما أن مثل النكرة) بمعنى الدال على واحد غير معين المعرف بلام الجنس وقد اشار التفتازانى إلى الفرق بين المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين وبين النكرة بقوله ان النكرة تفيد أن ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو أدخل سوقا بخلاف المعرف نحو أدخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول مثلا فهو كعام مخصوص بالقرينة فالمجرد وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان (قوله معرفا أو منكرا) راجع إلى اسم الجنس (قوله من حيث اشتماله على الماهية) خرج بهذه الحيثية استعماله فيه من حيث خصوصه فانه مجاز لان الخاص من حيث خصوصه يغاير العام من حيث عمومه (قوله حقيقى) بحث فيه الناصر بأن التعيين الذهنى معتبر فى وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد فى الفرد فكيف يكونان فيه حقيقه اه واجاب سم بان الغرض ان إطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها وهو الاستحضار وهى متحققة فى ضمن الفرد المعين أو المبهم (قوله هذا أسامة) أو الاسد أو أسد فانه فى هذه استعمل فى المفرد المعين وإن كان فى الاول حاصلا مقصودا من أصل الوضع وفى الثانى عارضا من أل وفى الثالث حاصلا غير مقصود وبحث فيه الناصر بأن استعمال اللفظ فى الفرد هو إطلاق اللفظ مرادا به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعى وحمله على الموضوع بمعنى انه صادق عليه كما نص عليه فى المنطق لا أنه هو بعينه وإلا لكان كذبا اه وجه البحث أن تصحيح الحمل يقتضى أن يراد بالمحمول المفهوم وحينئذ لا يكون مستعملا فى الفرد فلا يصح التمثيل به لاستعمال علم الجنس واسم الجنس فى الفرد وجوابه أنه مبنى على ثلاث مقدمات كلها ممنوعة الاولى امتناع حمل الجزئى وهو وان اختاره السيد فى حواشى الشمسية إلا أن الجلال الدوانى صححه ونقل عن ابن سينا والفارابى صحة حمل الجزئى وأنهما صرحا بذلك الثانية ان الحمل بمعنى الصدق لا الاتحاد وليس على عمومه فقد قال السيد فى حواشى الشمسية قولهم المعتبر فى جانب الموضوع الافراد وفى جانب المحمول المفهوم إنما هو فى القضايا المعتبرة فى العلوم وهى المحصورات الثالث انه لو كان الحمل بمعنى الاتحاد للزم الكذب ووجهه انه على تقدير ان يراد بالموضوع الفرد وبالمحمول المفهوم والحمل هنا حمل مواطأة وهو حمل هو هو يلزم ان الفرد هو المفهوم والحال أنهما متغايران فيلزم الكذب وهذه أيضا ممنوعة لان الحمل هنا بمعنى الاتحاد فى الوجود بمعنى أن وجود الفرد هو وجود المفهوم ولا شك فى صحته هذا على تسليم أن المراد به المفهوم بناء على مختار السيد فان أريد به الفرد فالمعنى أن ما صدق عليه ذا هو مدلول أسامة أو أسد وأنهما شىء واحد فى الخارج قال ميرزاهد فى حاشيته على شرح الدوانى على التهذيب مناط الحمل هو الاتحاد فى ظرف والتغاير فى ظرف آخر وذلك يتحقق فى الجزئيات كما أنه يتحقق فى الكليات ولا مدخل للحمل فى كلية المحمول تأمل (قوله ان رأيت الخ) فان المفرد هنا غير معين (قوله وضع لفرد مبهم) قال بهذا جماعة منهم ابن الهمام فى تحريره وعليه فالفرق بينهما حقيقى فان علم الجنس موضوع للماهية واسم الجنس للفرد المبهم على مختار المصنف اعتبارى قال

كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتى أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتى بالمطلق نظراً الى المقابل فى الموضعين ومايؤخذ من هذا الآتى من إطلاق النكرة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كالمأخوذ مما تقدم صدر المبحث من إطلاق النكرة على الدال على غير المعين ماهية كان او فرداو المعرفة على الدال على المعين كذلك ﴿ مسئلة الاشتقاق ﴾ من حيث قيامه بالفعل (رد لفظ إلى) لفظ (آخر) بأن يحكم بأن الأول مأخوذ من الثانى

السيد فى حاشية المطول إذا قيل أن اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة غير معينة كان تجريده عن معنى الوحدة وإطلاقه على الماهية من حيث هى على سبيل المجاز لانه استعمال اللفظ فى جزء ما وضع له الا أن يدعى صيرورته حقيقة عرفية وأما إذا قيل أنه موضوع للماهية فهو على حقيقته (قوله المطلق الدال على الماهية) إن قيل الذى يؤخذ منه أن اسم الجنس وضع لفرد مبهم هو قوله أن من زعم دلالته على الوحدة الشائعة لا قوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد فما الفائدة فى ذكره أجيب بأن الفائدة فى ذكره الاشارة إلى أن الأخذ المذكور يتوقف على اتحاد المطلق واسم الجنس وذلك ثابت بقوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد إذ لقائل ان يقول الكلام فيما سيأتى إنما هو فى المطلق لا فى اسم الجنس الذى الكلام فيه (قوله فى الموضعين) لان اسم الجنس ذكرهنا فى مقابلة علم الجنس وثم فى مقابلة المقيد (قوله صحيح) أى على القولين (قوله صدر المبحث) أى فى تعريف العلم وتقسيمه (قوله الاشتقاق) يحد باعتبار العلم وباعتبار العمل فحده بالاعتبار الاول ماقاله الميدانى هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد احدهما إلى الاخر وبالاعتبار الثانى ماقاله الرمانى الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور فى تصاريفه الاصل قال والاصل والفرع هنا غيرهما فى الأقيسة الفقهية فالاصل ههنا يراد به الحروف الموضوعة للمعنى وضعا أوليا والفرع لفظ يوجد فيه تلك الحروف مع نوع تغيير يضم إليه معنى زائد على الاصل اه اقول وهذا من جملة مارجح به اصالة المصدر للفعل لانه موافق للمصدر فى معناه وزيادته عليه بالدلالة على الزمان المخصوص اه وقال الزملكانى فى شرح المفصل الاشتقاق عبارة عن الاتيان بألفاظ يجمعها أصل واحد مع زيادة أحدهما على الآخر فى المعنى نحو قوله تعالى فأقم وجهك للدين القيم وقوله عليه الصلاة والسلام ذو الوجهين لا يكون عندالله وجيها وليس منه وجنى الجنتين دان لان الجنى ليس من معنى الاجتنان اه وحد المصنف يحتمل الامرين والشارح حمله على الاول حيث قال بان يحكم الخ لأن التعبير بالرد يقتضى وجود كل من المردود والمردود إليه قبل وجود الرد بخلاف التعبير بالاقتطاع والأخذ ونحوهما ثم ان المصنف أطلق اللفظ وظاهر شموله لأقسام الكلمة وهو كذلك اما فى الاسم والفعل فظاهر لوقوع الاختلاف هل المشتق منه الفعل أو المصدر واما فى الحرف فلقول ابن جنى فى الخاطريات لا إنكار فى الاشتقاق من الحروف فانهم قالوا اسوفت الرجل اذا قلت له سوف افعل وسألتك حاجة فلوليت لى أى قلت لى لو لا ولاليت لى أى قلت لى لالا وقولهم لانه يليته حقه أى انتقصه إياه يجوز ان يكون من قولهم ليت لى كذا وذلك لان المتمنى للشئ معترف بنقصه عنه وحاجته إليه اه ثم المراد بالاصل مايشمل المقدر فدخلت الافعال التى لامصدر لها كعسى وليس فهى مشتقة ولا ينافيه وصف النحاة لها بالجمود لانه بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق (قوله من حيث قيامه الخ) إنما قيده بهذه الحيثية ليناسب قوله رد لأن المتبادر أنه مصدر المبنى للفاعل وإن احتمل أنه مصدر المبنى للمفعول وذلك لأن الاشتقاق فعل متعد يتصف به الفاعل على جهة قيامه به والمفعول على جهة وقوعه عليه فان أريد تعريفه من هذه الحيثية قيل تطابق اللفظين الخ قال الكمال وتعريفه باعتبار تعلقه بالمفعول أقرب

(قول المصنف مسئلة الاشتقاق الخ) وقوله أى اللفظ المردود الصواب أن يقال أى يطابق اللفظين لمناسبة الخ لانه هو الاشتقاق على هذا لا نفس اللفظ المردود إلا أن يكون قوله أى اللفظ بيان للمفعول (قوله فترد الخ) أى تحكم برده وهذا محل الشاهد (قوله والمصنف رد لفظ الآخر) وإنما جعل الآخر مردوداً إليه مع وجود المناسبة بينهما لوجود مزية فيه بأن يكون المعنى متأصلا فيه غير طارىء عليه كما فى المصدر فانه يدل على الحدث بلا قيد بخلاف الفعل والاصل عدم التقييد بالزمن وبأن يكون الاخر مشتملا على زيادة الحروف فان الاصل عدمها

أى فرع عنه (ولو) كان الآخر (مجازا لمناسبة بينهما فى المعنى) بأن يكون معنى الثانى

إلى المعنى اللغوى (قوله أى فرع عنه) التعبير بالفرعية يقتضى أن الاشتقاق لا يقع فى الاعلام المرتجلة وبه صرح صاحب البسيط فقال التحقيق أن الاشتقاق يقدح فى الارتجال لانه حال الاشتقاق لا بد وأن يكون اشتقاقه لمعنى فاذا سمى به كان منقولا لا من ذلك اللفظ المشتق لذلك المعنى فلا يكون مرتجلا اه واما الاسماء الاعجمية كجبريل وميكائيل ونحوهما فقال الاصفهانى فى شرح المحصول لا اشتقاق فيها إذ لو كان فيها اشتقاق لما كانت اعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق الحاصل فى العربية اه ويتفرع عليه ما قاله السيوطى فى الاشباه والنظائر من الخلاف فى أنها هل توزن أم لا فقيل لا توزن لتوقف الوزن على معرفة الاصل والزائد وإنما يعرف ذلك بالاشتقاق ولا يتحقق فيها فلا توزن وقيل توزن ولا يخفى بعده للعلة السابقة اه بمعناه وقد يتعدد الفرع لاصل واحد فقد صرح ابن يعيش فى شرح المفصل بانه قد يكون الاسمان مشتقين من شىء والمعنى بهما واحد وبناؤهما مختلف فيختص احد البناءين شيئا دون شىء للفرق فانهم قالوا اعدل لما يعادل من المتاع وعديل لما يعادل من الاناسى والاصل واحد وهو عدل والمعنى واحد ولكن خصوا كل بناء بمعنى لا يشاركه فيه آخر للفرق ومثله بناء حصين وامرأة حصان والاصل واحد والمعنى واحد وهو الحرز فالبناء يحرز من يكون به ويلجأ اليه والمرأة تحرز فرجها ثم ان الناصر اورد على التعبير بالفرع انه يدخل فى التعريف المنسوب والمصغر والجمع والتثنية وليسا من الاشتقاق ويلزم فساد آخر وهو الدور لان العلم بالاصالة والفرعية يتوقف على الاشتقاق فلا يدرك إلا به والحال انه لا يدرك إلا بهما لان معرفة المعرف تتوقف على معرفة اجزاء المعرف والجواب عن الاول ان المذكورات مشتقات كما ذكره غير واحد لان رد المنسوب إلى المنسوب اليه اشتقاق وقس الباقى وعن الثانى بان الفرعية والاصالة أعم منهما فى الاشتقاق لتحققهما فى غيره بدونه فلا يستلزمانه فيعقلان بدونه (قوله ولو كان الخ) غاية للرد بحسب زعم المصنف أن الغزالى يمنع الاشتقاق فى المجاز لا بحسب الواقع يدل له كلام الشارح الآتى (قوله لمناسبة الخ) المناسبة بين الشيئين فى المعنى تارة تكون باستلزام أحدهما الآخر أو يكون أحدهما بعض الآخر أو عينه أو مقربا له وإن كانا متغايرين وهذا الأخير ليس مرادا ولذا قال الشارح بأن يكون معنى الثانى فى الاول أى مدلوله بدون زيادة الثانى عليه كما فى المقتل من القتل وقد يكون بزيادة عليه كما فى القاتل من القتل ثم ان فائدة الاشتقاق فيما إذا كان عين الاول التوسع فى اللغة فقد يضطر الشاعر أو الناثر للنطق باحدهما دون الآخر وأما الموافقة فى المعنى فهى عبارة عن اتحاد مفهوم اللفظين فى النوع بحيث لا يتغاير مفهوماهما إلا باعتبار استفادتهما من اللفظين كالقتل مع المقتل مصدرا أو باعتبار التغاير بالاطلاق والتقييد أيضا كما فى ضرب مع ضرب فالمناسبة أعم وقد أخرج شارح المنهاج بهذا القيد نحو الذهاب فلا يقال انه مشتق من الذهب وأخرج المعدول قال لان المناسبة تقتضى المغايرة ولا مغايرة فى المعدول اه والمسئلة خلافية فقد قال الزملكانى نقلا عن البسيط العدل ضرب من الاشتقاق إلا أنه مضمر بتقدير وضعه موضع المشتق منه ولذلك ثقل المعدول ولم يثقل المشتق لعدم وقوعه موقع المشتق منه اه وقد صرح بمثله السيد فى حاشية الشرح العضدى فقال الاولى أن يقال العدل أخذ صيغة من صيغة اخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه (قوله بان يكون معنى الثانى الخ) خرج به نحو ملح ولحم ان قلت المناسبة نسبة بينهما فاوجه كون احدهما مشتقا والآخر مشتقا منه فالجواب ان ذلك لوجود مزية فى المشتق منه اما فى المعنى بان يكون المعنى متأصلا فيه وغير طار عليه فان المصدر يدل على مطلق الحدث والفعل على الحدث المقيد بالزمن والاصل عدم التقييد وأما فى اللفظ فان ما فيه زيادة فرع لما لا زيادة فيه فان الاصل

(قول المصنف لمناسبة بينهما فى المعنى) المراد بالمناسبة الموافقة فانها المعتبرة فى الاشتقاق الصغير بأن يكون فى الفرع معنى الاصل فقط أو مع زيادة عليه أما الكبير والاكبر فمدارهما على أن يكون المعنيان متناسبين فى الجملة

(قول الشارح بأن يكون معنى الثانى فى الاول) هذا إنما يوافق مذهب البصريين دون الكوفيين إذ ليس معنى الفعل فى المصدر (قول المصنف والحروف الاصلية) ان اعتبر الحروف الاصلية مع الترتيب فالاصغر أو بدون الترتيب فالكبير أو لم تعتبر الحروف الاصلية بل ما يناسبها فى النوعية أو المخرج فالاكبر قاله السعد (قوله على أن المنسوب وما معه) اى على ان رد ذلك (قوله امتناع الاشتقاق) الاولى عدم الاشتقاق كما فى الشارح (قوله وجعل دالا على ذلك المعنى) أى على ما يناسب ذلك المعنى إذ المعنيان متغايران ومن هنا عرفت خروج العدل عن الاشتقاق إذ المعنيان فى العدل متحدان والمناسبة معتبرة فى الاشتقاق كما قاله المصنف لمناسبة بينهما والشىء لا يناسب نفسه هذا ما فى شرح المنهاج للصفوى ولكن فى كلام السيد أن العدل قسم من الاشتقاق وهو الحق فان الاتحاد موجود فى مثل قتل ومقتل (قوله أو على موضوع) اى جعل دالا (على موضوعه) اى الذات المتصفة به كالذات فى ضارب ومضروب ومضرب (قوله فقوله على ذلك المعنى) اى المصدر وقوله أو على موضوع له هو مدلول المشتقات لكن فى دخول الفعل تكلف تدبر (قوله لجوابه ان هذا التعريف الخ) الاولى ان الفرعية إعم مما فى الاشتقاق فلا تتوقف عليه (قول الشارح فليس فيه الترتيب) المتبادر منه أنه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مباينا للصغير وحينئذ فالتسمية بصغير وكبير مجرد اصطلاح خال عن المناسبة ابن
وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو أعم من الصغير وحينئذ فالتسمية ظاهرة لان العام أكثر افرادا

فى الاول (والحروف الاصلية) بأن تكون فيهما على ترتيب واحد كما فى الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما فى قولك الحال ناطقة بكذا أى دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما فى الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتى لا يقال منه آمر ولا مأمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة ولا يلزم من قول الغزالى وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا انهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار بلو كما قال اليه لان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما فى الجذب وجبذ والاكبر ليس فيه جميع الاصول كما فى الثلم وثلب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير واصغر واوسط واكبر (ولابد) فى تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقا كما فى ضرب من الضرب وقسمه فى المنهاج

عدم الزيادة (قوله بأن تكون) أى الحروف بتمامها إذ الكلام فى الاشتقاق الصغير وهو لابد فيه من المناسبة فى جميع الحروف وقيد الحروف بالاصلية لان المزيدة لا يحتاج للاشتقاق فيها ولا يشترط فى الاصلية أن تكون موجودة كلها إذ قد يحذف بعضها لعارض كخف وكل من الخوف والاكل لان المحذوف لعلة تصريفية كالثابت فان اصل خف أخوف نقلت حركة الواو الى الساكن قبلها فاستغنى عن همزة الوصل ثم حذفت الواو لالتقاء الساكنين (قوله على ترتيب واحد) تفسير للمناسبة فى الحروف فلم يهمل المصنف قيد الترتيب وهو لابد منه ثم انه خرج بهذا القيد الاشتقاق الكبير وخرج به مع قوله ان يكون معنى الثانى فى الاول الاشتقاق الاكبر (قوله الحال ناطقة بكذا) من قبيل المجاز المرسل أو الاستعارة المكنية وتقريرهما غير خفى عليك (قوله بخلافه) أى الامر بمعنى القول أى القول المخصوص كاضرب مثلا (قوله ولا يلزم من قول الخ) اى حتى يكون مخالفا للجمهور كما فهم المصنف وكان المناسب التعبير بالفاء (قوله انهم مانعون الاشتقاق) إذ لا يلزم من كون عدم الاشتقاق علامة على المجاز ان وجود الاشتقاق علامة على عدم المجاز (قوله فلا يلزم الخ) فيه تجوز إذ ظاهره ان عكس العلامة هنا كلما وجد الاشتقاق وجدت الحقيقة وليس كذلك بل عكسها كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق كما ان اطرادها كلما وجد عدم الاشتقاق وجد المجاز قاله شيخ الاسلام (قوله وهو الصغير) قال التفتازانى ان اعتبر فى الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير وإلا فان اعتبر الحروف الاصول فالكبير وإلا فلابد من رعاية الحروف بالنوعية والمخرج للقطع بعدم الاشتقاق فى مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويسمى الاكبر (قوله فليس فيه الترتيب) المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مباينا للصغير وحينئذ فالتسمية بصغير وكبير اصطلاحية خالية عن المناسبة وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير فالتسمية حينئذ بالصغير والكبير ظاهرة لان العام أكثر افرادا (قوله ليس فيه جميع الاصول) أى بل فيه المناسبة فى بعض الحروف الاصلية كما فى الثلم وثلب ومنه قول الفقهاء الضمان مشتق من الضم لانه ضم ذمة الى اخرى فلا يعترض بانهما مختلفان فى بعض الاصول قال أبو حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة إلا أبو الفتح وكان ابن الباذش يأنس به والصحيح انه غير معول عليه لعدم اطراده وعن ابن فارس انه قال به وبنى عليه كتابه المقاييس فى اللغة واعلم أن مجموع كلام الشارح هنا يوهم ان المناسبة فى أنواع الاشتقاق الثلاثة بمعنى واحد وليس كذلك بل المناسبة فى الصغير بمعنى وفى الكبير والاكبر بمعنى آخر فالمناسبة فى الصغير معناها الموافقة وبالموافقة غير فيه

(قول الشارح خمسة عشر قسما) ان أردت الوقوف على الامثلة الصحيحة فعليك بشرح الصفوى للنهاج (قول المصنف ومن لم يقم به وصف الخ) فى شرح المواقف قال المعتزلة ان ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفة فلا يحتاج فى انكشاف الاشياء إلى صفة تقوم به وكذا القول فى باقى الصفات ومرجعه إلى نفى الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هى الثمرات وليست بصفات لا حقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لا تقتضى ثبوت صفة ومثله فى شرح المقاصد نعم العالمية التى هى حال أثبتها

أبو هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة ولم يثبتها سواهما كما فى عبد الحكيم على الخيالى فثبت أنه تعالى ليس له عندهم صفة زائدة هى الخلق ولا اعتبارية كيف وهم لا يقولون بالصفات أو القيام والثبوت وقال السعد فى حاشية العضد أن المعتزلة يزعمون أن الخلق هو الوجود أو اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير إذ لو كان هو التأثير القديم لقدم العالم قال ومبناه على نفى كون التكوين صفة حقيقية أزلية يتكون بها المكونات الحادثة فى أوقاتها وبهذا تبين أن الحق ما قاله المصنف وجه ذلك انه لا علم قائم بالذات بل الذات كافية فى الانكشاف فمعنى عالم حينئذ ذات كافية فى الانكشاف وأما نفس العالمية وهى الانكشاف فليس هو العلم الذى جعلوه عين الذات بل ثمرته فتأمل

خمسة عشر قسما أو تقديرا كما فى طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام فى الفعل غيرها فى المصدر كما قدر سيبويه أن ضمة النون فى جنب جمعا غيرها فيه مفردا ولو قال تغير بتشديد الياء كان انسب (وقد يطرد) المشتق (كاسم الفاعل) نحو ضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوز (ومن لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه) اى من لفظه (اسم خلافا للمعتزلة) فى تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا

ابن الحاجب والمناسبة فى الكبير والاكبر أعم من الموافقة كما حققه العضد ممثلا للاشتقاق الكبير بنحو كنى وناك فان معنى المشتق منه ليس فى المشتق ولكن بينهما تناسب فى المعنى فان معنييهما يرجعان إلى الستر لان فى الكناية سترا للمعنى بالنسبة للصريح والمعنى الآخر مما يستتر فيه أو لانه ستر للآلة بتغييبها فى الفرج اه كمال (قوله خمسة عشر قسما) قد استوفاها الكمال والتجارى وهى قليلة الجدوى قال الكمال بعد ان ساقها ان حركات الاعراب لا أثر لها ولا حركات البناء وما فى بعض الامثلة السابقة من بنائه على اعتبار حركات الاعراب والبناء فانما ارتكب للضرورة فى التمثيل (قوله كان انسب) لان التغيير صفة المغير وصفة اللفظ التغير الذى هو أثر التغيير وأيضا الكلام فى الاشتقاق العلى وهو لا تغيير فيه إذ هو مجرد الحكم باخذ لفظ من آخر والحاكم لا يقع منه تغيير وانما التغيير فى الاشتقاق العملى وانما لم يقل الصواب لامكان الجواب بان المراد بالتغيير الحكم بالتغير (قوله وقد يطرد) اى فلا يتوقف على السماع قال شيخ الاسلام ان اعتبر فى مسمى المشتق معنى المشتق منه على ان يكون داخلا فيه بحيث يكون المشتق اسما للذات مبهمة ينسب اليها ذلك المعنى فهو مطرد لغة كضارب ومضروب وان اعتبر فيه ذلك لا على انه داخل فيه بل على انه مصحح للتسمية من بين الاسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسما للذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرد فى غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقر المائع وكالدبران لا يطلق على شىء فيه دبور غير الكواكب الخمسة التى فى الثور وهى منزلة من منازل القمر اه (قوله للمائع) اقتصر عليه لانه المحتاج للقرار وإلا فالجامد كذلك (قوله ومن لم يقم به وصف) احترز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب معها كما فى لابن وتامر وحداد ومكى على ما تقدم ان المنسوب من المشتقات فى الاشتقاق قيام المشتق بما له الاشتقاق فالحكم المذكور انما هو فى الاشتقاق من المصادر (قوله اى من لفظه) ارتكب الاستخدام لأن الاشتقاق من اللفظ لا من المعنى (قوله حيث نفوا الخ) حيثية تعليل وهذا يقتضى أنهم لم يصرحوا بما ذكره المصنف عنهم وانما أخذ من نفيهم الصفات باللزوم مع أن لازم المذهب لا يعد مذهبا إلا أن يكون لازما بينا فانه يعد واللازم هنا ليس بينا على انه سيأتى فى الشارح انهم لم يخالفوا القاعدة المذكورة حيث قال ففى الحقيقة لم يخالفوا الخ (قوله كالعلم والقدرة) حقه

واعلم أن الاعتبارات العقلية قسمان قسم الاتصاف به انتزاعى وهو ما ينتزعه العقل من الذات ومنه الصفات عند الحكماء وهو ظاهر كلام المعتزلة ففى الحقيقة لا شىء غير الذات فالتغاير الاعتبارى ليس إلا فى اعتبار المعتبر واسطة فى الفهم والتفهيم لا واسطة فى الثبوت وقسم الاتصاف به حقيقى كاتصاف زيد بالعمى وهذه هى الاعتباريات التى ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيثية والعالمية والقادرية والمريدية وهى أحوال ليست بموجودة ولا معدومة وهذان الاعتباران لهما منشأ

لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى أنه خالق الكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها
موسى عليه الصلاة والسلام بناء على ان الكلام ليس عندهم إلا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى
بها فى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم
نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون أنها نفس
الذات مرتبين ثمراتها على الذات ككونه عالما قادرا فروا بذلك من تعدد القدماء على ان تعدد
القدماء إنما هو محذور فى ذوات لا فى ذات وصفات

أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقى منفى عندهم عن الذات وإن قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة
أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وإنما قلنا حقه ذلك لانه ذكر فيما وافقونا عليه من المشتقات
اه ناصر وأجاب سم بأن الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور فى قوله صفاته الذاتية وفى تمثيل
ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه فهذا سهو من الشيخ (قوله خالق للكلام)
نظر فيه الناصر بأن الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام لكن قائم بمحل
آخر فالنزاع إذ أمعهم فى جواز الاشتقاق مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر اه وأجاب سم بمنع
ان الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى بل هو فى الاعم من كل منهما وأما قوله فهو عندهم بمعنى أنه
ذو كلام الخ ان أراد أن معناه عندهم انه قام به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك وإن أراد أن معناه
عندهم انه خلق الكلام فهذا هو ماقاله الشارح كغيره وإن أراد غير ذلك فلم يعرف وأما قوله ان
خلافهم فى الاشتقاق من معنى قام بغيره لا من معنى لم يقم به ففيه ان المدار على ان الاشتقاق من
معنى لم يقم به وكونه قام بغيره أولا لا ثمرة له (قوله لم يخالفوا فيما هنا وهو من لم يقم به وصف الخ) بل
قائلون به وإنما الخلاف فى الكلام (قوله نفس الذات) فيه شىء لأن هذا الزعم بديهى الاستحالة لما يلزمه
من اتحاد الذات والمعنى والحق انها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لا حقيقية كالعلم بمعنى
انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجبه فلم يشتق مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات معنى قاله
الناصر وقول هذا خلاف ما هو المحرر فى الكتب الكلامية المعتمدة وكان الشيخ أخذه من قول الجلال
الدوانى فى شرح العقائد العضدية ظاهر كلام المعتزلة انها من الاعتبارات العقلية فنقله ولم ينظر فيما
كتبه حواشيه فى هذا المحل وقد قال بعض من كتب عليه من محققى المتأخرين وأما باطن كلامهم
فالصفات التى جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهى عين الذات
عندهم إلا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل فى زعمهم والصفات التى جعلوها صفات اعتبارية
زائدة ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم الخ لكن لما كان العلم والقدرة
وأمثالها عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بالعلم الزائد الخ ولذا قالوا هو عالم
بالذات وقادر بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة وقادر بذاته وقادريته زائدة الخ فليس للواجب علم
زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا أورد عليهم الاشاعرة بأن قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا
الجسم أسود ولا سواد له وهو سفسطة فلو أثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك لا يراد
وجه أصلا اه فهذا صريح فيما قاله الشارح وفى الدوانى أيضا والفلاسفة حققوا عينية الصفات اه فقد
رجع كلام المعتزلة إلى كلام الفلاسفة بعينه ولنا فى هذا المطلب رسالة مستقلة استوعبنا فيها اطراف
الكلام (قوله فروا بذلك من تعدد القدماء) أى الذى كفرت به النصارى (قوله على ان) أى
والتحقيق مبنى على ان الخ والاقرب أنه استدراك ردعليهم فيما تمسكوا به (قوله لا فى ذات وصفات)

وهناك اعتبارى لا منشا كبحر من زئبق فتدبر (قوله الشارح لكن قالوا بذاته) بمعنى أن ذاته كافية فى انكشـــاف المعلومات لا تحتاج إلى صفة زائدة (قوله الشارح بمعنى انه خالق الكلام فى جسم) معنى خلقه الكلام بناء على أن الخلق هو الوجود أو اتصاف المخلوق بالوجود أن له كلاما قام به الخلق وهو الوجود فالخالق مشتق من الخلق القائم بالغير إذ لو كان من الخلق بمعنى الايجاد فان كان قديما لزم قدم المخلوق وإلا لزم التسلسل ومبناه نفى صفة التكوين كما مر تدبر (قوله الشارح لموافقتهم على تنزيهه) هذا لا يفيد ثبوت صفة غير الذات لما مر (قوله الشارح ويزعمون انها نفس الذات) ليس المراد أن هناك صفة هى نفس الذات لبداهة استحالته بل المراد أن الذات كافية فى ثمرات تلك الصفات تدبره واعلم أن الحق فى هذا المقام ماقاله النـــاصر من أن الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى فمعنى متكلم عندهم ذو كلام لكن قائم بمحل آخر إذ لو كان فى المشتق ولو المجازى لما صح رد أهل السنة عليهم
بأن المتكلم لغة وعرفا من قام به الكلام لا من أوجده

لان

(ومن بنائهم) على التجويز (اتفاقهم على أن ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (ذابح) أى ابنه اسمعيل حيث أمر عندهم آلة الذبح على محله منه لامر الله اياه بذبحه لقوله تعالى حكاية يابنى انى أرى فى المنام انى أذبحك الخ (واختلافهم هل اسمعيل) عليه الصلاة والسلام (مذبوح) فقيل نعم والتأم ماقطع منه وقيل لا أى لم يقطع منه شىء فالقائل بهذا أطلق الذابح على من لم يقم به الذبح لكن بمعنى أنه مرآلته على محله فما خالف فى الحقيقة وماهنا أنسب بالمقصود مما فى شرح المختصر لا على وجه البناء من أنهم اتفقوا على أن اسمعيل غير مذبوح أى غير مزهق الروح واختلفوا هل ابراهيم ذابح أى قاطع فمؤداهما واحد

لأن القديم لذاته هو الذات المقدسة وصفاته الذاتية وجبت للذات لا بالذات على مافى ذلك من النزاع بين أهل السنة (قوله ومن بنائهم الخ) قال الكورانى ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة فى غاية البعد إذ هذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو فى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سياتى فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة ابراهيم عليه السلام إذ أمره بالذبح نسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بانه لم يؤمر إلا بمقدمات الذبح وقد أتى بها وتارة يقولون بل أتى بالذبح ويروون فى ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فانه كلما قطع جزأ التأم مكانه وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح وان ذهبوا إلى مانقل عنهم من ان الضرب قائم بالمضروب على ماقدمناه فلا حاجة لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح بناء على الاصل المذكور اه وهو كلام وجيه يشهد له كلام الشارح الآتى وان المصنف فى شرح المختصر قرر المسئلة لا على وجه البناء فلا داعى لما تمحل به سم فى رده والتشنيع عليه فان الحق حقيق بالاتباع (قوله على التجويز) اى لى تجويز اشتقاق الاسم من وصف معدوم (قوله انى ارى) ومعلوم ان رؤيا الانبياء وحى لذلك بادر الخليل صلوات الله عليه إلى المبادرة بامتثال الامر فقوله انى اذبحك أى أمرت بذبحك بدليل افعل ماتؤمر ليحسن الاستدلال بذلك على قوله لأمر الله تعالى اياه بذبحه (قوله واختلافهم) عطف على اتفاقهم فهو من مدخول البناء (قوله فالقائل بهذا) أى بأنه لم يقطع منه شىء وهذا شروع من الشارح فى بيان وجه البناء فانه على القول الثانى أطلق الذابح بمعنى القاطع على من لم يقم به الذبح بمعنى القطع وهذا مجاراة لكلام المصنف وإلا فصاحب هذا القيل قال ان ابراهيم ذابح بمعنى ان امرار الآلة قائم به فلا خلاف فقول الشارح لكن الخ اعتراض على المصنف ولذا قال فما خالف فى الحقيقة أى قاعدة الاشتقاق إلا أن الاشتقاق عنده باعتبار اطلاق الذبح على الامرار مجازا نظير مامر فى صفة الكلام وليس المراد لم يخالف القول الاول لانه مخالف له (قوله أنسب بالمقصود) وجه الانسبية أن مافى المتن على ماقرره الشارح يتضمن أن المعتزلة أى بعضهم يطلق لفظ ذابح على من لم يقم به ذبح اى قطع للمحل الخاص ولفظ مذبوح على من لم يقع عليه ذبح بمعنى الزهوق ومافى شرح المختصر يتضمن الاول فقط وأما ماتضمنه من نفى المذبوحية بمعنى الزهوق لانه لم يقم معناها باسمعيل أى لم يقع عليه فهو جار على القاعدة من نفى المشتق عمن لم يقم به الوصف فلا اختصاص له بقولهم (قوله بالمقصود) وهو بناء قولهم هذا على مخالفتهم لنافى قاعدة الاشتقاق لأن ماهنا يفيد أن ابراهيم ذابح باتفاق وان اسمعيل مذبوح على قول وأما نفى المذبوحية عمن لم يقم به الذبح بمعنى زهوق الروح فجار على القاعدة وعدم الزهوق محل اتفاق بيننا وبينهم (قوله لا على وجه البناء) اى لم يقله على وجه البناء كما صنع هنا بل هو كلام مستأنف وقوله من أنهم الخ بيان لمافى شرح المختصر (قوله فمؤداهما واحد) لأن الامرار متفق عليه والقطع مختلف فيه عندهم وأما عدم الازهاق فاتفاق بيننا وبينهم واذا كان المؤدى واحدا كان مافى شرح المختصر فيه مناسبة فصح التعبير بافعل التفضيل (قوله وعندنا لم يمر الجليل) هذا مخالف لما ذكره فى

(قول الشارح أنسب بالمقصود) أى لان البناء على ذلك جاء من محل الوفاق والخلاف معا بخلاف مافى شرح المختصر فانه جاء من الاتفاق على اطلاق لفظ ذابح المعلوم ذلك من خارج والاختلاف فى أنه قاطع وأما كون اسمعيل غير مذبوح أى مزهق فلا دخل له يدل على ذلك قوله مؤداهما واحد فليتأمل جدا فان به يلتئم الكلام ويندفع مافى الحواشى

وعندنا لم يمر الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والجمهور على انه إسمعيل كما ذكره لا إسحق (فان قام به) اى بالشيء (ما) اى وصف (له إسم وجب الاشتقاق) لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العلم من العلم لمن قام به معناه (أو) قام بالشيء (ماليس له إسم كأنواع الروائح) فانها لم توضع لها أسماء استغناء عنها بالتقييد كرائحة كذا وكذلك أنواع الآلام (لم يجب) أى الاشتقاق لاستحالته وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة (والجمهور) من العلماء (وعلى اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة إن أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (وإلا فآخر جزء) أى وإن لم يمكن بقاؤه كالتكلم لأنه بأصوات تنقضي شيئا فشيئا فالمشترط بقاء آخر جزء (منه)

تفسيره من أنه أمر آلته على محله فلم تعمل شيئا ومثله في البيضاوي فلعل الشارح تبعه فيه قيل وهو طريقة المعتزلة كما حكاه عنهم هنا فلعله سرى للبيضاوي من الكشاف (قوله وفديناه بذبح عظيم) قد يقال فديناه أى من الذبح يدل على أن الفداء قبل الذبح أى القطع وقيل الذبح أعم من قبل التمكن لثبوته بعد التمكن بامرار الآلة قاله الناصر أى والأعم لا إشعار له بالأخص وأجاب سم بأن المتبادر من المعنى وسياق الآية أن الفداء قبل الشروع مطلقا اه وهو جواب هين والجمهور على أنه اسمعيل تبع فيه النووي ونقل المحب الطبري في مناسكه عن الأكثر أنه إسحق والأرجح دليلا ماهنا (قوله فان قام به الخ) قال شيخ الاسلام يشمل المطرد وغيره والظاهر تخصيصه بالمطرد لأنه قاعدة والقاعدة يجب إطرادها (قوله وجب الاشتقاق) اى ثبت (قوله لاستحالته) لما كان المراد من قوله لم يجب لم يجز كما بينه ناسب تعليله بالاستحالة (قوله وعدل الخ) جواب عما يقال المناسب للتعليل بالاستحالة نفي الجواز لا نفي الوجوب وقوله المراد صفة للنفي (قوله الصادق به) أى بنفي الجواز وغيره وقوله رعاية للمقابلة أى مع قوله وجب واورد عليه ان رعاية المقابلة نكتة لفظية ودفع الايهام نكتة معنوية وهي مقدمة وأجيب بأن النكتة المعنوية لما قام عليها القرينة الظاهرة الدافعة للايهام وهي قوله وماليس له اسم الخ دون النكتة اللفظية قدم اللفظية (قوله والجمهور الخ) ينبغي ان يعلم اولا ان في كل كلام زمانين احدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمونه حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا مثلا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهي حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقول المصنف ان اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخلا في مفهوم الأسماء المشتقة حتى يكون جزءا من المدلول وإلا كانت افعالا بل اعتبر على انه قيد مخصص للحدث القائم بها وما اعتبره القرافي من أن الحال هو حال النطق هو حال الحكم (قوله على اشتراط) أى جارون أو متفقون فان لم يبق كان مجازا (قوله في المحل) متعلق ببقاء وقوله في كون متعلق باشتراط (قوله المطلق عليه) اى على المحل (قوله إن أمكن بقاء ذلك) أى بحسب الظاهر بتجدد أمثاله وإلا فالعرض لا يبقى زمانين أو أنه على بقاء العرض وهو التحقيق (قوله وإلا فآخر جزء) بالجر والتقدير وإلا فبقاء آخر جزء فلفظ البقاء مسلط عليه كما سيشير إلى ذلك الشارح بقوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح (قوله كالتكلم) أى وغيره من المصادر السيالة (قوله فالمشترط بقاء اخر الخ) التحقيق ان المعتبر الملابسة العرفية كانت بآخر جزء

(قوله المصنف والجمهور الخ) اعلم أولا أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا مثلا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقول المصنف أن اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخلا في مفهوم الأسماء المشتقة وإنما قالوا أن اسم الفاعل حقيقة في الحال لاشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن وإلا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للمتصف بالحدث فيلزمه أنه لا يكون حقيقة إلا ان اطلق باعتبار حال الاتصاف وزمنه ولذلك فرع المصنف قوله ومن ثم على ماقبله وموضوع هذه المسئلة ما إذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيق استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا الا ان بقي المعنى الاول او جزؤه وقال قوم بالوقف ومنه يعلم أن التعبير بالبقاء لابد منه حيث كان موضع النزاع تقدم المشتق منه وانقضاؤه فلا يفيده إلا ذلك وإن كان لا ضرورة عند الجمهور اليه إذ المدار عندهم على وجود المعنى المشتق منه أولا (قوله قال العلامة الخ)

فاذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير فى المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازاً كالمطلق قبل وجود المعنى نحو إنك ميت وقيل لا يشترط بقاء ماذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحابا للاطلاق (وثالثها) أى الأقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وإنما عبر بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى فى الاشتراط ليتأتى له حكاية مقابله(١) فى الاشتراط وإنما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء لتمام المعنى به وفى التعبير فيه بالبقاء تسمح وما حكاه الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الأول بحث ذكره فى المحصول ودفعه

أو لا يمكن تطبيق كلام المصنف والشارح عليه أى لانه لا يكون حقيقة إلا قبل انعدام آخر جزء منه وهذا صادق بأن يكون وحده أو مع جزء آخر قبله (قوله فان لم يبق المعنى) أى يوجد عند إطلاق المشتق فى القسم الأول أو جزؤه أى فى القسم الثانى وفيه إشارة إلى أن محل النزاع ومورد الأقوال هو المشتق بعد انقضاء المعنى كاطلاق ضارب على من وجد منه ضرب وانقضى اما حال وجود المعنى فحقيقة اتفاقا وأما قبل وجوده كاطلاق ضارب على من سيقع منه ضرب فمجاز اتفاقا قال الخجندى فى شرح منهاج البيضاوى وينبنى على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه فى تركته فهل له الرجوع أم لا فقال الشافعى رحمه الله تعالى له ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة اشتراط لعدم بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشترى لان البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاربردى أقول هو مشكل لأن كلا منهما صاحب متاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له فى الحال والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح لكل منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما أن المرتهن أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بأن الترجيح للميت لثبوت ملكه على المتاع يدا ورقبة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لان اليد فيه للمرتهن اه وبهذ تعلم ما فى كلام الكمال فى تقرير هذه المسئلة وانه لم يحرر فتدبر (قوله المطلق عليه) أى على المحل (قوله كالمطلق) أى قياساً عليه نظراً لعدم وجود المعنى حال الاطلاق فى كل وان كان هذا وجوده فى المستقبل (قوله انك ميت) فيه مجاز الأول فان أريد ما شأنه أن يموت فالاطلاق حقيقى (قوله المطلق بعد انقضائه) اى بخلاف المطلق قبل وجود المعنى فمجاز إذ لم يوجد فيه حقيقة تستصحب فهو إشارة إلى أن القياس على المطلق قبل الوجود قياس مع الفارق (قوله لتعارض دليليهما) أى وهو القياس فى الأول والاستصحاب فى الثانى (قوله دون الوجود الكافى الخ) وإلا كان الاستعمال فى الوجود الاول مجازا فان البقاء استمرار الوجود زمانين مع أنه حقيقة (قوله ليتأتى حكاية مقابله) وهو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكايته لأنه إذا لم يمكن وجوده لا اشتقاق (قوله آخر جزء) أى دون الأول والوسط (قوله لتمام المعنى به) أى وغيره لا يتم به المعنى فلا يتأتى الوصف حقيقة (قوله وفى التعبير فيه بالبقاء) أى فى التعبير فى آخر جزء بالبقاء وهو المقدر فى قول المصنف وإلا فآخر جزء على ما قررناه (قوله تسمح) لأن آخر جزء بسيط لا بقاء له(٢) (قوله وما حكاه الآمدى) مبتدأ خبره بحث ومن عدم الاشتراط بيان لما أى أن عدم الاشتراط فى القسم الثانى

---

(١) قوله حكاية مقابله أى القول الذى لا يشترط بقاء ماذكر فيكون المشتق الخ اه كاتبه

(٢) قوله بسيط لا بقاء له أى لا استمرار لوجوده وإلا لم يكن آخرا وإنما يتصف بالحصول فلو عبر به كما فى المحصول كان أولى اه بنانى

يمكن أن معنى اشتراط بقاء آخر جزء عدم نفاذه فيكون هو ما قاله الناصر وبذلك أرجع السعد كلام ابن الحاجب لكلام الآمدى وإذا تأملت قول الشارح وإنما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء الخ وجدته صريحا فى ذلك إذ معناه أنه لم يعتبره لتعينه بل لأن به يتم المعنى فهو ليس بقيد والعلامة الناصر غفل عن ذلك فقال ما قال تدبر (قوله بآخر حركة) صوابه بأجزاء منه (قوله بجزء من أحد الجزأين) صوابه بحرفين من أحد الجزأين (قول الشارح ليتأتى له حكاية مقابله) فانه مفروض فيما انقضى فقال لا يشترط بقاؤه وما قيل أن المقابل هو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكايته إذ ما لا يمكن وجوده لا بقاء له وفيه نظر يعلم من عبارة المحصول التى نقلها المحشى (قوله لم يكن مشمولا لها) أى باعتبار حاله وقت النزول (قوله فاذا باشر الخ) الاولى أن يقول أنه مشمول لها وقت نزولها باعتبار حاله بعد لأنه لم يتجدد لها شمول

بأنه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط ما ذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة فى الحال أى حال التلبس) بالمعنى أو جزئه الأخير (لا) حال (النطق خلافا للقرافى) فى قوله بالثانى حيث قال فى بيان معنى الحال فى المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا السارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها أنها إنما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازاً والأصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة وأجاب بأن المسئلة فى المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب فان كان محكوماً عليه

وهو ما لا تجتمع أجزاؤه فى الوجود من الاعراض السيالة كالتكلم دون الأول وهو ما تجتمع أجزاؤه فى الوجود كالقيام والقعود ليس مذهباً لصاحب المحصول وهو الفخر الرازى وإنما وقع بحثا على لسان الخصم ودفعه على لسانه أيضا حيث قال فى المحصول لم لا يجوز أن يقال حصول المشتق منه شرط فى كون المشتق حقيقة إذا كان ممكن الحصول فأما إذا لم يكن كذلك فلا * قلت إن أحدا لم يقل به فيكون باطلا (قوله لم يقل به أحد) وإنما قاله على سبيل مجاراة الخصم (قوله فلذلك) أى لكونه دفعه (قوله خلاف) حال من المصنف (قوله وذكر بدله الوقف) أى ذكر المصنف الوقف بدل ما حكاه الآمدى وتبعه فى حكايته ابن الحاجب قيل ولا يوجد الوقف منقولا نعم حكى الآمدى المذاهب الثلاثة ولم يرجح منها شيئا وتبعه على ذلك ابن الحاجب وفى ذلك دلالة على ميلهما إلى الوقف اهـ كمال (قوله ومن ثم الخ) تفريع على اشتراط الجمهور البقاء (قوله ما ذكر) وهو البقاء (قوله من جملة المشتق) حال من اسم الفاعل (قوله أى حال التلبس) أى سواء وجد التلبس حال النطق أو لا والمراد التلبس العرفى كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة إلى المدينة مثلا ويقصد الحال فليس المراد به الآن الحاضر وهو ما لا يقبل الانقسام لأن هذا اصطلاح الفلاسفة بل المراد به أجزاء من الماضى والمستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخلل فصل يعد عرفا تاركا لذلك الفعل وإعراضا عنه فالمتكلم حقيقة من يباشر الكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله (قوله فى قوله) الأولى أن يقول فيما فهمه من كلام القوم لأن هذا فهمه القرافى من كلامهم لا أنه قاله ابتداء من عند نفسه (قوله فى نصوص الزانية) الاضافة بيانية (قوله بعد نزولها الذى هو حال النطق) أى لا حال نزوله من اللوح المحفوظ والمراد بالنطق نطق النبى صلى الله عليه وسلم لا نطق جبريل لأن أحكام المكلفين إنما تترتب ظاهراً على نطق النبى صلى الله عليه وسلم لأنه المبلغ لهم (قوله مجازاً) قيد لتناول النصوص أى تناولت من اتصف بالمعنى بعد نزولها مجازاً لا حقيقة لأن إطلاقها إطلاق قبل الاتصاف بالمعنى لكن قال الاجماع على أنها تتناوله حقيقة (قوله والاجماع الخ) من تتمة السؤال واعترض دعوى الاجماع بقول ابن الحاجب وغيره من الأصوليين ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص (قوله فان كان محكوما عليه) هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالفعل عند ابن سينا أى ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل قاله الناصر أقول اشار بهذا الكلام إلى ما ذكره المناطقة من أن مفهوم القضية يرجع إلى عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والأول تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى قال الرازى فى شرح الشمسية وأما صدق

(قول المصنف أى حال التلبس) سواء وجد التلبس حال النطق أو لا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذى لا ينقسم وإلا لما تحقق معانى المشتقات من المصادر التى يمتنع وجود معانيها فى آن كالتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة أصلا بل المراد به أجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة كما مر عن الناصر

وصف

كما فى الآيات المذكورة فحقيقة مطلقاً وقال المصنف تبعا لوالده فى دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشتق فيما إذا كان محكوما عليه لا حال النطق به الذى هو حال التلبس بالمعنى ايضا فقط

وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابى وبالفعل عند الشيخ أى ماصدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه مالا يكون ج دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم كل ما أمكن أن يكون أسود حتى الرومى مثلا على مذهب الفارابى لامكان اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد فى وقت ما اه فماذكره الشيخ هنا هو ما حقق فى ذلك الشارح وقالوا ان مذهب الشيخ الرئيس هو الموافق اللغة والعرف، وأما الشيخ سم فانه عارض نقل شرح الشمسية الذى نقله الشيخ هنا بما ذكره الرازى فى شرح المطالع انه ليس مراد الشيخ بقيد الفعل فعل الوجود فى الأعيان بل ما يعم الفرضى الذهنى والوجود الخارجى فالذات الخالية تدخل فى الموضوع إذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا إذا قلنا كل أسود كذا يدخل فيه الاسود فى الخارج ومالم يكن أسود ويمكن أن يكون أسود إذا فرضه العقل أسود بالفعل اه فاعترض بانه إذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضا صار حاصل قول المناطقة ان المعتبر فى وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل فى أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومى فى قولنا كل أسود كذا إذا فرض صدق السواد عليه بالفعل فى أحد الأزمنة ومن البديهى لكل عاقل ان صدق نحو الأسود على الأبيض الذى فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومى لا يكون حقيقة لغة فكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفا للغة مما لا بد منه على هذا اه وهو اعتراض ساقط فان المعول عليه ما فى شرح الشمسية لا ما فى شرح المطالع التى بنى عليه اعتراضه فان الفاضل عبد الحكيم فى حواشى شرح الشمسية حكم بفساد ما فى شرح المطالع وبينه بوجوه خمسة ذكرها وحقق ان معنى الاتصاف بالفعل فى الوضع ان يعتبر العقل بالفعل الاتصاف الذى يكون لذات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل فى قولنا كل أسود كذا يدخل الحبشى الموجود وغير الموجود فى الحكم ولا يدخل الرومى وهذا المعنى الموافق للعرف واللغة اه فسقط قول سم فيكون اصطلاح المناطقة الخ كيف وقد أجمعوا على ان عدول الشيخ عن مذهب الفارابى لعدم موافقة اللغة والعرف والعجب انه نقل عبارة السيد فى حاشية الشمسية المصرحة بذلك وأورد عليها اعتراض بعض الحواشى بمن تمسك بما فى شرح المطالع المبين فساده ٭ ومما يتنبه له ان ماذكره المناطقة مختص بالمحصورات سواء كان الموضوع فيها مشتقا أو غيره نحو كل كاتب متحرك الأصابع وكل فرس صهال والشيخ استروح به باعتبار تناوله للمشتق الذى الكلام فيه وان محل جريان الخلاف بين الشيخين مالم يقيد عقد الوضع بجهة من الجهات(١) أما إذا قيد بجهة مخصوصة فعقد الوضع فيها بحسب تلك الجهة (قوله كما فى الآيات) أورد ان المشركين مفعول ٭ وأجيب بأنه محكوم عليه معنى فحقيقة مطلقا أى فى الماضى والحال والاستقبال (قوله ان المعنى) بتشديد الياء أى المقصود للأصوليين (قوله وإن تأخر) أى هذا إن وافق حال النطق بل وإن تأخر (قوله فيما إذا كان محكوما عليه) لا مفهوم له وإنما اقتصر عليه لأنه محل النزاع مع القرافى والا فالمحكوم به مثله (قوله فقط) قيد لحال النطق الموصوف بما قاله قال والد المصنف وإنما سرى الوهم للقرافى من اعتقاده ان الماضى والحال والاستقبال بحسب زمن إطلاق اللفظ وليس كذلك والقاعدة صحيحة لكنه لم يفهمها واسم الفاعل ونحوه لا يدل على زمان النطق فالمناط فى الاطلاق الحقيقى حال

وبه فى ذلك وهو مذهب المصنف كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لابد أن يكون بالفعل سواء فى الماضى أو غيره لأن المراد انه يعتبر حال التلبس به كان ذلك فى الماضى أو الحال أو الاستقبال وان كان المراد انه يطابق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو بعده كذلك فممنوع لمخالفته اللغة وقول الجمهور تدبر واعلم ان النزاع فى حقيقة اسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لا فى مثل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى كالمؤمن وفى بعضه الاتصاف به البتة كالحلو والحامض والعبد والحر قاله السعد فى حاشية العضد وبه تعلم ما فى تفرقة المحشى سابقا بين ما أريد به الحدوث وغيره مع ان الذى فى كلامه كله مما أريد به الحدوث فكان الاولى أن يعتبر التقييد بالزمن وعدم التقييد به (قول الشارح الذى هو حال التلبس) قيل ان حال النطق مغاير لحال التلبس وليس بشىء فان الكلام مع القرافى الذى اعتبر حال النطق فى مسئلة الجمهور وإن كان حال التلبس فى ذاته أعم تدبر

---

(١) قوله بجهة من الجهات أى التى هى الضروريات السبع أو الدوائم الثلاث أو الممكنات أو المطلقات اه

فابقيا المسئلة على عمومها و غيرهما كالاسنوى سلم للقرافى تخصيصها (وقيل إن طـ أعلى المحل) الوصف (وصف وجودى يناقض) الوصف (الاول) كالسواد بعد البياض و القيام بعد العقود (لم يسم) المحل (بالأول) أى بالمشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف فى غير ذلك والأصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس فى المشتق) الذى هو

التلبس لا حال النطق فاسم الفاعل مثلا حقيقة فيمن هو متصف بالمعنى حين قيامه به حاضرا عند النطق او مستقبلا و مجاز فيمن سيتصف به و كذا فيمن اتصف به فيما مضى على الصحيح و قول الزركشى و كونه مجازا بالنسبة للمستقبل محله فى وصف المخلوق فالله تعالى موصوف فى الأزل بالخالق و الرازق حقيقة وإن قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق و نحوهما حادثة فيه نظر إذ الكلام فى إطلاق اللفظ المشتق على المحل قبل اتصافه بالمشتق منه وهذا لم يكن فى الأزل لحدوثه والموجود فيه إنما هو وصفه تعالى بمعناه على القول بأن صفاته الفعلية قديمة وليس الكلام فيه اه زكريا وأقول لا وجه لهذا النظر لان صفات الافعال حادثة عند الاشاعرة لكونها راجعة لتعلقات القدرة التنجيزية الحادثة فهى صفات إضافية لا حقيقية قديمة عند الماتريدية لرجوعها لصفة التكوين فعلى الأول الاتصاف بها باعتبار قيام مبدئها بالذات العلية وهى صفات التأثير فهو موصوف بها أزلا وأبدا وأما على الثانى فلا اشكال والتنظير المذكور يقتضى ان صحة الاطلاق متفرعة عليه فيشكل الاطلاق حينئذ بالنسبة للاول ولا يصح دعوى المجاز فيه كما لا يخفى فالحق أن الاطلاق حقيقى على كل من المذهبين تامل وقد تعقب الكورانى القرافى أيضا بأن اشتراط البقاء فى المشتق إنما هو فيما إذا كان محكوما به وأما إذا كان محكوما عليه فهو حقيقة مطلقا وهو كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلأن الكلام فى اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب فى أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا دخل له فى هذا الا نفيا ولا إثباتا وأما ثانيا فلأن وجوب الحكم فى مسئلة الزانى والسارق ليس مبنيا على أن الصفة فى النصين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة مطلقا بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية فحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم فى قوله فى السائمة زكاة مع أن القول بأن اسم الفاعل حقيقة فى المستقبل مخالف للاجماع (قوله تخصيصها) اى قصرها على المحكوم به (قوله وقيل إن طرأ الخ) هذا قول رابع [1] يرجع عند قائله لتحرير محل الخلاف ومحله قبل قوله ومن ثم الخ (قوله لم يسم المحل بالاول اجماعا) أى حقيقة بل مجازا استصحابا وعليه فالخلاف فيما عدا ذلك واعتمده الزركشى ومن تبعه ناقلين له عن الآمدى والأصح كما قاله الشارح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق ولعله أشار بذلك إلى الرد عليه والقول المذكور مع الاجماع إنما هو من عنديات الآمدى قال فى رده دليل القول بعدم اشتراط البقاء الذى لا يلتزم الرادفيه مذهبه مع امره بالنظر والاعتبار فيه بحث قال لا نسلم ان الضارب حقيقة من وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حال تسميته ضاربا ثم يلزم عليه تسمية أجلاء الصحابة كفرة والقائم قاعدا والقاعد قائما لما وجد منه من الكفر والقعود والقيام السابقات وهو غير جائز باجماع المسلمين واهل اللسان ثم قال هذا ما عندى فى هذه المسئلة وعليك بالنظر والاعتبار قلت نظرت واعتبرت فوجدت أن الحق جريان الخلاف مطلقا كما شمله كلام الجمهور وصرح به المصنف والشارح وان الاجماع إنما يصح فى حق أجلاء الصحابة فقط لشرفهم مع أن عدم جواز اطلاق ذلك عليهم حكم شرعى فهو عارض إذ ليس الكلام فى الجواز وعدمه شرعا بل فيهما صناعة اه شيخ الاسلام (قوله إذ لا يظهر الخ)

---

(١) قوله هذا قول رابع الزاى والثلاثة الأقوال هى اشتراط بقاء معنى المشتق منه فى المحل أو آخر جزء منه وعدم اشتراط ذلك البقاء فى كون اطلاق المشتق على المحل حقيقة ثالثها الوقف اه كاتبه

لانتفاء

دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود (اشعار بخصوصية) تلك من (الذات) من كونها جسما أو غير جسم لأن قولك مثلا الاسود جسم صحيح ولو أشعر الاسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم إفادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) فى الكلام (خلافا لثعلب وابن فارس) فى نفيهما وقوعه (مطلقا) قالا وما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان أو أنه يأنس والثانى باعتبار أنه بادى البشرة أى ظاهر الجلد وإنما صرح بالمخالف الذى أبهمه غيره لغرابة النقل عنه كما قال (و) خلافا (للامام) الرازى فى نفيه وقوعه (فى الأسماء الشرعية) قال لأنه ثبت على خلاف الأصل للحاجة اليه فى النظم والسجع مثلا

لانتفاء الوصف الذى اشتق منه على كل حال وكونه خلقه غيره أولا شىء آخر (قوله دال الخ) إنما أتى بهذا الوصف للاحتراز عن المشتق الموضوع لشىء مخصوص كأسماء الآلة والمكان والزمان فان فيه إشعارا بخصوصية الذات بانها زمان أو مكان مثلا (قوله المترادف واقع) السبب الأكثرى فى وقوعه أن اللفظين المترادفين إما من واضعين بأن تضع إحدى القبيلتين إحدى اللفظين لمعنى والأخرى الآخر له أيضا واشتهر الوضعان والتبسا أو من واضع واحد وذلك لتكثير وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا من تأدية المعانى بأيهما شاؤا أو باحدهما عند نسيان الآخر والتوسع فى مجال البدائع نظما ونثرا كما يشير إلى هذا الشارح (قوله اللفظ المتعدد) فيه أن المتعدد هو مجموع المترادفين فاكثر فكان ينبغى أن يقول هو اللفظ الموافق بالوضع للفظ آخر فى معناه وقد يجاب بأنه تسمح فى التعبير لظهور المعنى المراد واتكالا على ما سبق له فى تقسيم اللفظ والمعنى (قوله فى الكلام) أل عهدية أى كلام الله ورسوله وكلام البلغاء (قوله خلافا لثعلب) قد يحتج له بأن الترادف يحوج المخاطبين إلى حفظ جميع الألفاظ المترادفة إذ لولاه لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند التخاطب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع ليتيسر الفهم فتزداد المشقة ذكره العبرى فى شرح المنهاج (قوله مطلقا) أى فى الشرعيات وغيرها (قوله فمتباين بالصفة) أى لا بالذات لأنهما لو تباينا فيها أيضا لم يكونا مترادفين والمراد بالذات الماصدق ومعلوم أن الترادف يقتضى الاتحاد فى الذات والصفة (قوله فالاول باعتبار الخ) بحث فيه بانا نقطع بان العرب تستعمل إنسانا وبشرا من غير ملاحظة ما ذكر وذلك دليل على عدم اعتباره فى مسمى اللفظ ولو كان ذلك معتبرا فى الوضع للزم ملاحظته وأجيب بانه لا يلزم من اعتباره فى الوضع للمناسبة اعتباره عند الاستعمال (قوله باعتبار النسيان) فوزنه افعان وأصله إنسيان إفعلان حذفت لامه التى هى الياء (قوله أو أنه يأنس) فيكون مأخوذا من أنس فالهمزة أصلية ووزنه فعلان (قوله أى ظاهر الجلد) تفسير لمجموع المركب لا للبشرة لانها كما فى الصحاح ظاهر جلد الانسان فيحصل تهافت فى اللفظ (قوله لغرابة النقل عنه) قال الكمال قد وافقهما الزجاج وأبو هلال العسكرى وصنف كل منهما كتابا منع فيه الترادف وسمى العسكرى كتابه الفروق فيفرق بين الانسان والبشر بما ذكره الشارح وبين قعود وجلوس بأن القعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن نوم ونحوه لدلالة المادة على معنى الارتفاع قال واليه ذهب المحققون من العلماء واشار اليه المبرد وغيره اه وقد حكى عن ابن خالويه أنه قال بمجلس سيف الدولة احفظ للسيف خمسين إسما فقال أبو على ما أحفظ له إلا إسما واحدا وهو السيف فقال ابن خالويه فاين المهند والصارم والرسوب والمخذم وأخذ يعدد فقال أبو على هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة (قوله على خلاف الاصل) لان الاصل عدم تعدد الدال لعدم الحاجة إلى ذلك وربما أوقع فى اللبس (قوله مثلا) أشار إلى فوائد أخر

(قول المصنف بخصوصية تلك الذات) يفيد أن له إشعارا بالعموم فمعنى الأسود جسم الشىء الذى له السواد جسم لكن يلزم أن معنى قولنا الثوب الأبيض عندى الثوب الشىء ذو البياض عندى وفيه نظر مبسوط فى حاشية الزاهد على الدوانى (قوله ولا مانع من إيراد الخ) وهذا المراد هو موضوع المسئلة لا أحد اللفظين (قوله ولا يمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جزئه) فان قيل إن ذلك إنما اعتبر للمناسبة فلا يلزم ملاحظته عند الاستعمال قلنا هو حينئذ ليس بجزء فلا يمنع الترادف تأمل (قول الشارح للحاجة اليه) قد يمنع بأنه ثبت لترتب فوائد كالتجنيس وعليه يحمل ما فى الحاشية عن سم تأمل

وذلك منتف فى كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرافى بالفرض والواجب وبالسنة والتطوع ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية لاشرعية والشرعية ماوضعها الشارع كما سيأتى (والحد والمحدود) أى كالحيوان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أى الاسم وتابعه كعطشان نطشان (غير مترادفين) أى غير متحدى المعنى (على الاصح) اما الاول فلأن الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود اى اللفظ الدال عليه يدل عليها إجمالا والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال والتفصيل وأما الثانى فلأن التابع لايفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ذلك (والحق إفادة التابع التقوية) للمتبوع وإلا لم يكن لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بمالا فائدة فيه ومقابل هذا

كتيسر النطق بأحدهما دون الآخر كما فى بر وقمح فى حق الالثغ بالراء وكالجناس فقد يقع بأحدهما دون الآخر كما فى نحو قوله تعالى وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فانه يقع بتحسبون دون يظنون ومثله رحبة رحبة ولو قيل واسعة فات الجناس وفى الشرح العضدى للمختصر وكالمطابقة وهى ذكر معنيين متقابلين إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال خسنا خير من خسكم فقال خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذ الخس قد وضع للبقل والخيار للقثاء أيضا ولو قال خير من قثائكم لم يحصل التقابل به اه وفيه من اللطافة مايدركه الذكى بذوقه (قوله وذلك منتف الخ) فيه انه لا يلزم من نفى الاحتياج عدم وقوعه لتعلق غرض صحيح به كتوافق الفواصل والتجنيس ونحوهما مما هو واقع فى القرآن فانه وارد على قانون البلغاء (قوله ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية) أى اصطلح عليها أهل الشرع من غير أن يكون وضعها الشارع واعترضه الناصر بأن الشارع قد استعمل هذه الالفاظ فلا بد من الوضع عنده وإلا لزم سد باب الحقائق الشرعية ويجاب بانه لا يلزم من استعماله لها الجزم بانه استعملها لمعنى واحد لجواز أن يكون عنده فارق بينهما كما قال به بعض الأئمة ولو استعملها لمعنى واحد ماصح خلاف العلماء فيها وقول سم أن الحقائق الشرعية محفوظة عن الشارع ففيه أن غاية ماوقع من الشارع الاستعمال فان قيل الاصل الحقيقة قلنا هو جار والجميع فيلزم عدم المجاز وإن قيل باحتماله فكذلك فالتفرقة غير ظاهرة (قوله فلأن الحد) لم يقل اى اللفظ كما فى المحدود لان المتبادر من الحد اللفظ بخلاف المحدود فان المتبادر منه المعنى (قوله يدل على أجزاء الماهية الخ) الاختلاف بالاجمال والتفصيل إنما يظهر فى الحد الحقيقى إذ الرسم بالعوارض وهى غير الماهية فلا يصح أن يكون تفصيلا لها (قوله لايفيد المعنى) أى معنى متبوعه بدونه بل معه (قوله ومن شان كل مترادفين) قال الشهاب عميرة لو قال إفادته المعنى لكان اخصر وأوضح إذ لا يقال شأن الواحد منهما إفادة كل منهما بل إفادة الخ اه يريد أنه لامعنى لذكر كل الثانية وأجاب سم بان مبناه توهم أن كلا الأولى والثانية عبارة عن معنى واحد وهو سهو بل الأولى عبارة عن الافراد التى كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد هى اللفظان المذكوران فمجموع لفظ الانسان والبشر فرد واحد من افراد الاولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من افرادها وهكذا فلفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من افرادها وهكذا فمعنى عبارته ان من شان كل مجموعى لفظين متحدى المعنى إفادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى وحده ولو قال ومن شان كل مترادفين إفادته المعنى وحده كما قال الشيخ كان معناه ان من شان كل مجموع لفظين متحدى المعنى إفادته ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لايفيد المطلوب الذى هو أن كلا من جزأى ذلك المجموع يفيد المعنى وحده تأمل (قوله يمنع ذلك) الاشارة إلى قوله ومن شأن الخ كما صنع سم وهو الظاهر

(قول المصنف والحق إفادة التابع التقوية) أى فقط فهو من التوكيد اللفظى بخلاف التاكيد المعنوى انه يفيد مع ذلك رفع احتمال المجاز (قوله اذما من معنى الخ) ينافيه أن فرض الكلام أن أحد اللفظين صاحب المكان فانه حينئذ لا يكون المكان له تدبر (قوله فهو إنما أنتج بثبوت الاحتمال) فيه أن هذا منع كما أشار اليه الشارح وكأنه منع لتفرقة البيضاوى

كما أشار اليه قول البيضاوى والتابع لا يفيد عقب قوله والتأكيد يعنى المؤكد يقوى الأول وكأنه
أراد فى المحصول أن التابع وحده لايفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا
ساكت عن إفادة التقوية لانافلها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) اى اللفظ المتحدى المعنى
(مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بأن يؤتى بكل منهما مكان
الآخر فى الكلام إذلامانع من ذلك (خلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك (مطلقا) أى من لغتين أو لغة
قال لأنك لو أتيت مكان من فى قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى بفتح الهمزة وسكون
الزاى لم يستقم الكلام لأن ضم لغة إلى اخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل قال وإذا عقل ذلك فى لغتين

خلافا لما فى شيخ الاسلام أن الاشارة إلى قوله فلأن التابع الخ فان بسن وحده غير مفيد قطعا (قوله
كما أشار اليه) أى المصنف بقوله والحق (قوله قول البيضاوى) بمعنى مقوله خبر قوله ومقابل هذا
وقوله عقب ظرف لقول البيضاوى (قوله يعنى المؤكد) أتى بالعناية لأن المتبادر من التأكيد معناه
اللغوى وهو التقوية والشارح بالعناية حمله على المعنى الاصطلاحى قال الخجندى فى شرح المنهاج
والأقرب أن يراد بالتأكيد هنا ماهو بتكرير اللفظ المفرد الأول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة
إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الأول وبين التأكيد اللفظى
للجملة إذ هو مركب ولا شىء من المرادف بمركب (قوله وكأنه) يعنى البيضاوى وهذا إشارة إلى فهم
فى كلام المنهاج يصير الخلاف لفظيا وفيه استدراك على المصنف فيما فهمه من كلام البيضاوى انه
قائل بالنفى (قوله أى المعنى) أخذه من قوله وحده لأنه فى حال توحده لايتوهم تقويته لأنها فرع
الانضمام للغير فيفيد ان المراد لايفيد المعنى وكان الشارح لم يجزم بذلك لان مقتضى سياق الكلام ان
التقوية المثبتة اولا هى المنفية بقوله لايفيد وماقرربه الشارح كلام البيضاوى هو ماقرره به شارحه
الخجندى حيث قال أن التابع وحده لا يفيد أى الدلالة على المعنى بدون المتبوع (قوله فهو على
هذا ساكت) وذلك يحتمل أنه قائل بها فى نفس الأمر (قوله لانافلها) أى فلا ينافى فى إفادة التابع
لها قال الكمال وإيراد البيضاوى قوله والتابع لايفيد عقب قوله والتأكيد يقوى الاول ظاهر فى
أن المراد أن التابع نحو بسن ونطشان لايفيد شيئا لاتقوية ولا غيرها كما حمله عليه المصنف فى
شرح المنهاج ثم قال عقبه والتحقيق ان التابع يفيد التقوية فان العرب لاتضعه سدى ثم قال
فان قلت فصار كالتأكيد لانه أيضا يفيد التقوية قلت التأكيد يفيد معنى التقوية نفى احتمال المجاز
ثم قال وأيضا فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع والتأكيد لا يكون كذلك اه فقوله
والتأكيد لا يكون كذلك يفيد أنه حمل التأكيد على التأكيد المعنوى فلا حاجة لقول سم
صرح الدمامينى فى شرح التسهيل بأن هذا التابع تأكيد لفظى وأورده على تعريف التأكيد
اللفظى بأنه إعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تأكيد لفظى وليس عين اللفظ الاول ولا
مرادفا له اى على الاصح اه فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتاكيد
الخ يخالف ذلك إلا أن يريد التأكيد المعنوى لامطلق التأكيد ولا اللفظى وإلا فهذا منهما اه لاحاجة
اليه (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى وإلا فظاهر أن أحد الرديفين
قد لايقوم مقام الآخر فى نحو السجع والنظم (قوله أى يصح الخ) إشارة إلى أن الخلاف فى الصحة
لا الوقوع بالفعل وإلا كانت الكلية غير محققة (قوله فى كل رديفين) اخذ العموم من ال الاستغراقية
فى قول المصنف الرديفين وأخذ العموم فى قوله بأن يؤتى بكل الخ من قوله وقوع كل فهنا
عمومان احدهما متعلق بالرديف مستفاد من كل والثانى متعلق بمجموع الرديفين مستفاد من اللام

فلم لا يجوز مثله فى لغة أى لا مانع من ذلك وقال ان القول الاول أى الجواز الاظهر فى أول النظر والثانى حق (و) خلافا (للبيضاوى و) الصفى (الهندى) فى نفى ماذكر (إذا كانا) أى الرديفان (من لغتين) لما تقدم اما ما تعبد بلفظه كتكبيرة الاحرام عندنا للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد ويكن قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلها وضمير بلفظه للاخر (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقى (واقع) فى الكلام جوازا (خلافا لثعلب والابهرى والبلخى) فى نفيهم وقوعه (مطلقا) قالوا ما يظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز أو متواطىء كالعين حقيقة فى الباصرة ومجاز فى غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع من قرأت الماء فى الحوض أى جمعته فيه والدم يجتمع فى زمن الطهر فى الجسد وفى زمن الحيض فى الرحم وما هنا عن الثلاثة(1) أقرب مما فى شرحى المختصر والمنهاج انهم أحالوه (و) خلافا (لقوم) فى نفيهم وقوعه (فى القرآن قيل والحديث) أيضا قالوا لو وقع فى القرآن

فالتقدير يصح وقوع كل رديف من كل رديفين مكان الرديف الآخر وحاول الشارح بهذا أن الخلاف فى لزوم الصحة لا فى الصحة فى الجملة إذ الصحة فى الجملة لا يتصور فيها خلاف ولم يستقم قولهم لو صح لصح خداى أكبر (قوله وإذا عقل ذلك) أى نفى الصحة أى فهمت علته (قوله فلم لا يجوز الخ) فيه أن هذا لا ينتج(2) الجزم بنفى الوقوع على ان الفارق بين اللغتين اتحاد الموضوعات(3) واختلافها (قوله اى لا مانع) اشارة إلى ان الاستفهام انكارى وقوله فى أول النظر أى بحسب النظرة الاولى لا فى نفس الامر كما أشار اليه بقوله والثانى الحق (قوله لعروض التعبد الخ) اشارة من الشارح للاعتراض على المصنف بانه لو حذف قيدان لم يكن تعبد ما ضر فان الكلام فى صحة الوقوع فى حد ذاته وهذا المانع عارض والكلام فى الصحة اللغوية لا من حيث الجواز شرعا وعدمه فلذلك قال العراقى ان هذه المسئلة غير مسئلة جواز الرواية بالمعنى وعدمها (قوله ويكن تامة) لا يتعين ذلك بل يصح أن تكون ناقصة واسمها ضمير يعود إلى الرديف وتعبد فعل مبنى للمفعول (قوله جوازا) المراد به الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين فتكون القضية ممكنة خاصة وبهذا الاعتبار حسن التقابل بين الاقوال الآتية فقوله خلافا لثعلب مقابل الوقوع وقوله وقيل واجب مقابل الجواز وقوله وقيل ممتنع يقابل الامرين لان الممتنع لا يقع (قوله قالوا وما يظن الخ) جواب عما أورد عليهم بالالفاظ المشتركة ومحصله منع كونها منه بالتأويل المذكور (قوله أو متواطىء) فيكون مشتركا معنويا كالانسان الموضوع للامر الكلى الذى استوت افراده فى معناه (قوله كالعين) مثال لما هو حقيقة ومجاز وقوله كالذهب والشمس مثالان لقوله غيرها وقوله لصفائه ولضيائه اشارة للجامع فيكون مجازا استعارة وقوله وكالقرء مثال للمتواطىء وهو عطف على كالعين واعاد الكاف لانه راجع إلى المتواطىء بخلاف ما قبله فانه راجع للحقيقة والمجاز (قوله وهو الجمع) قال سم الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر إذ الحيض الدم المخصوص وخروجه والطهر الخلو من ذلك اه وأجيب بتقدير ذو والدم ذو الجمع والطهر كذلك كما أشار لذلك الشارح بقوله والدم يجمع الخ (قوله أقرب) لانهم نفوا الوقوع ونفى الوقوع أعم من القول بالجواز والاستحالة ولم يعلم مرادهم ولكن الاقرب إلى نفى الوقوع القول بالجواز (قوله مما فى شرحى المختصر الخ) ظاهره بل صريحه أن الاستحالة مصرح بها فى الشرحين وعبارة متن المنهاج أوجبه قوم لوجهين ذكرهما وردهما ثم قال واحاله آخرون ثم قال والمختار امكانه ووقوعه اه فالتصريح بالاستحالة وقع فى متن المنهاج فليحرر (قوله فى القرآن) كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقوله والليل إذا عسعس فانه مشترك بين أقبل وأدبر قاله شيخ الاسلام

(قول الشارح وهو الجمع أى الدم ذو الجمع فاندفع الاعتراض (قوله ولكنه أقرب الخ) أى وحينئذ بين كلامى المصنف تناقض تأمل (قول الشارح وأجيب باختيار انه وقع الخ) حاصله انا نختار الاول وقولك لو وقع اما مبينا فيطول بلا فائدة انما يلزم إذا وقع البيان بجانبه اما لو وقع غير مبين ثم بين ففيه الفائدة فهو منع لكلية نفى الفائدة عند البيان وإنما زاد قوله ويفيد لئلا يرد انه وقت عدم البيان غير مفيد فيلزم ما فى الشق الثانى

---

(1) قوله فيه ان هذا لا ينتج الخ أى بل إنما ينتج ثبوت الاحتمال كما اشار اليه بقوله أى لا مانع من ذلك فكيف يحتج به على الجزم بالنفى كما افاده قول المصنف والشارح فى نفيه ذلك مطلقا اه بنانى وقوله على ان الفارق الخ أى ومع الفارق لا يسلم قياس كونه من لغة واحدة على كونه من لغتين فى نفى الوقوع فافهم اه كاتبه عفى عنه

(2) قوله اتحاد الموضوعات أى بالنسبة للغة الواحدة فلا يتاتى حينئذ قوله لان ضم لغة إلى اخرى الخ وقوله واختلافها اى الموضوعات بالنسبة إلى اللغتين فتاتى حينئذ قوله لان ضم الخ

(3) قوله وما هنا عن الثلاثة اى من انهم نفوا وقوعه مطلقا اى ولو فى غير القرآن والحديث اه كاتبه

(قول الشارح فان لم يبين الخ) حاصله انا نختار الثانى قولك فلا يفيد ممنوع لانه يفيد بحمله على المعنيين تأمل (قوله قد يريد الخصم الجزئية) فيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه فى القرآن مطلقا (قوله وإلا فلا نسلم ذلك الخ) حاصله جواب الشارح بعينه المشار اليه بقوله فان انتفت حمل الخ وإنما زاد قوله والفائدة الخ وهو لغو إذ الذى فى كلام المعلل الاخلال بالفهم لا بالفائدة تدبر (قوله المستند الخ) فيه ان المستند الى القرينة هو التفصيلى لا الاجمالى (قول المصنف مسئلة يصح لغة اطلاقه الخ)

لو وقع إما مبينا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد والقرآن ينزه عن ذلك ومن نفى الوقوع فى الحديث يقول مثل ذلك فيه وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه مثلا الذى سيبين وذلك كاف فى الافادة ويترتب عليه فى الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبين حمل على المعنيين كما سيأتى (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعانى أكثر من الالفاظ الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه

الاسلام (قوله لو وقع اما مبينا الخ) محط الجزاء قوله اما مبينا فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء ثم ان هذا ترديد صورى وإلا فالبيان لا بد منه اما فى الحال او المآل كما بينه الشارح بقوله الذى سيبين فالطول لازم مطلقا على كل حال وقد نقض هذا الدليل بجريانه فى أسماء الاجناس فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ما ذكرتم (قوله فيطول) فيه نظر إذ لا يلزم من البيان الطول فانه قد يكون البيان بنفس الحكم الذى لا يصلح لغيره نحو شربت عينا فانه مساو لشربت ماء وأجيب بان القضية جزئية اى قد يطول وفيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه فى القرآن مطلقا (قوله بلا فائدة) ان اريد الطول بالمعنى اللغوى فالوصف مخصص وان أريد الطول الاصطلاحى وهو الزيادة على أصل المراد لا لفائدة فالوصف كاشف قال سم وفيه انه لا يلزم من الطول عدم الفائدة لان فيه التفصيل بعد الاجمال وهى فائدة عظيمة لافادتها الكلام فضل تمكن فى ذهن السامع (قوله أو غير مبين فلا يفيد) قد يقال لا ضرر فى ذلك لانه يكون من جملة المتشابه ووقوعه فى القرآن غير منكر (قوله احد معنييه) المراد فرد معين فى الخارج لا فرد غير معين بدليل قوله الذى سيبين (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله الذى سيبين) نعت لاحد أى وغاية ما يلزم تأخر البيان الى وقت الحاجة ولا ضرر فيه (قوله بالعزم) متعلق بيترتب اى العزم الآن (قوله حمل على المعنيين) أى عند من يرى حمله عليهما وهذا غير قادح فى افادة أراد أحدهما (قوله لان المعانى اكثر) أى المعانى الموضوع لها ألفاظ فلا ينافى ما تقدم من أنه لا يلزم ان يكون لكل معنى لفظ قاله فى المعانى مطلقا (قوله الدالة عليها الخ) اشار بذلك الى أن المراد المعانى الموضوع لها (قوله بمنع ذلك) ان منع أن المعانى الموضوع لها الالفاظ أكثر بل الالفاظ أكثر بل ادعى الامام فى المحصول أن الالفاظ المشتركة أغلب من بقية الالفاظ قال لان الافعال بأسرها مشتركة الماضى بين الخبر والانشاء والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب كذا الحرف بشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالبا ورده البدخشى فى شرح المنهاج بان اشتراك جميع الافعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض كصيغ العقود وغيرها واشتراك المضارع

اعلم ان المشترك يراد به مجموع المعانى أو المعنيين من حيث هو مجموع ويراد به كل من المعانى على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة أخرى ويراد ذاك ويراد به أحد المعانى لا على التعيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك مثل تربصى قرأ أى حيضا أو طهرا ويراد به كل واحد من معنييه وهو غير ارادة المجموع لان فى هذا كل واحد مناط الحكم ومتعلق الارادة والاثبات والنفى بخلاف ما إذا أريد المجموع فانه لا يلزم ذلك وبالجلة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو مشهور يوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ثم ان استعماله فى المجموع المركب من المعانى بحيث لا يفيد ان كلا منها مناط الحكم ولا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وجوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة ولا يصح بعلاقة الجزئية إذ ليس كل ما يعتبر جزأ من كل يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه واستعماله فى كل على سبيل البدل ولا نزاع فى صحته وكونه حقيقة وفى أحد المعانى لا على التعيين قال السعد ليس فى كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن وفيه انه حينئذ مشترك معنوى لا لفظى إذ المراد به واحد لا بعينه والكلام فى الثانى لا الاول إذ استعماله فى كل واحد بحيث يكون كل واحد متعلق الارادة الوجه انه حقيقة إذ المعنى الموضوع له اللفظ المستعمل فيه هو كل من المعنيين

(وقيل) هو (ممتنع) لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بأنه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي او الاجمالي المبين بالقرينة فان انتفت حمل المعنيين كما سيأتى (وقال الامام) الرازى هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشيء وانتفائه اذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل فى العقل وأجيب بانه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما (مسئلة المشترك يصح)

مختلف فيه إذ الكثير منهم على أنه مجاز فى أحدهما والاصح فى الامر أنه للوجوب اه (قوله وقيل ممتنع) هلا قال مطلقا لمقابلة قول الامام الآتى كما قال فى الاول لمقابلة القول الثانى اه سم وقد يقال لم يقله لعله من السياق والسباق (قوله المقصود) صفة لفهم المراد لا للمراد بقرينة الجواب بعده (قوله التفصيلي) اى الذى يدل عليه اللفظ بذاته (قوله او الاجمالي) أى كما فى المشترك فلا يقال ان المقصود من الوضع الفهم بدون قرينة (قوله المبين بالقرينة) فيه تسامح فان المبين المفهوم لا الفهم الاجمالي وأجيب بان فيه حذفا اى المبين متعلقه او انه اطلق الفهم بالمعنى المصدرى اولا واعاد عليه الضمير بمعنى المفهوم (قوله حاصل فى العقل) أى قبل السماع قال سم ويمكن أن يدفع بان حصوله فى العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة احدهما إذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ (قوله وأجيب بانه قد يغفل) أو يقال البيان يحصل بالقرينة بعد ذلك (قوله يصح اطلاقه) استدل عليه بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هى من الله مغفرة ومن غيره استغفار وكلا المعنيين مراد فى الآية إذ الجائز فى حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفى الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير فى يصلون متعدد لان فيه ما يعود الى الله وما يعود الى الملائكة فيتعدد الفعل المسند اليهما وحينئذ لا يكون اعمال لفظ واحد فى المفهومين بل لفظين قلنا يتعدد الفعل معنى لا لفظا إذ الملفوظ واحد يراد به المعانى المختلفة وهو المدعى وتكرير لفظ يصلى تقديرا مما لا حاجة اليه فالاحسن الجواب بمنع ان الصلاة من المشترك اللفظى بل من قبيل المتواطىء وانها موضوعة لامر كلى وهو الدعاء على ما حققه البعض وبقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض دون من عداهم اذ لو أريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع ومن غيرهم الانقياد لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لهما فيستعمل فيهما معا فوقع عموم المشترك فان قيل حرف العطف بمثابة العامل لكونه فى حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من فى الارض وهكذا إلى قوله وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظا متعددة فى معانى مختلفة وهذا غير ما نحن فيه قلنا لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لا له ولئن سلم فمعنى كونه بمثابته تعيينه له بمعنى أنه قرينة تدل على انسحاب عمل هذا العامل بعينه على المعطوف لا انه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحدا والمعانى مختلفة وهو المطلوب وبهذا سقط ما قيل أنها على حذف الفعل أى ويسجد كثير من الناس ويؤيد مسئلة العاطف ما قالوا فى قول الرجل لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى انها لا تطلق الا بدخول الدار الثانية طلقة واحدة ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالاعادة قيل وانما يصار الى الاستبداد فى قوله جاءنى زيد وعمرو وفى قوله فلان طالق وفلانة مشاركة الاثنين فى مجيء واحد وامرأتين فى طلاق واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد وقال صاحب التنقيح يجوز ان يراد

لابشرط أن يكون وحده ولابشرط أن يكون لا وحده على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق فى حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه وليس الانفراد قيدا فيه فالقول بان استعماله كذلك مجاز بناء على جعل الانفراد قيدا فيه وهم نبه على جميع ذلك السعد وبه تعلم صحة قول الشافعى دون غيره وحاصل الفرق بين مختار البيانيين والشافعى أن البيانيين اعتبروا أن تكون ارادة المعنى جارية على قانون الوضع أن لا يراد إلا أحد المعنيين نعم لا مانع من ارادتها عقلا وفيه أنه وضع لكل لا بشرط ارادة الاخر وذلك صادق مع ارادته فلم تخالف قانون الوضع فلذلك لم يعتبره الشافعى هذا والخلاف انما هو فيما اذا أريد مع الحقيقة المجاز فى الافراد أما المجاز العقلى فجائز اتفاقا نبه عليه الشهاب على القاضى ولعل وجهه أن التجوز إنما هو فى الاسناد والكلمة باقية على معناها الحقيقى فلم تخرج عن قانون الوضع من أنه لا يراد إلا أحد المعنيين بذات الكلمة فتدبر (قوله بل سياقه الخ) حيث قال الشارح هناك الخلاف فى المشترك مع أن قول القاضى خاص بما هناك دون ما هنا كما سيأتى وسلف شيخ الاسلام فى ذلك السعد فى حواشى العضد (قوله ولا فى اطلاقه بالسجود على أحدهما مبهما) قد عرفت أنه حينئذ مشترك معنوى ليس الكلام فيه (قوله على خلاف فيه) أى فى صحته لعدم العلاقة كما أشير اليه

لغة (اطلاقه على معنييه)

بالسجود الانقياد فى الجميع وشمول لجميع الناس ممنوع فان الكفار المنكرين لم يمسهم الانقياد أصلا وأيضا لا يبعد أن يراد وضع الرأس على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات اه وبحث فيه التفتازانى بأنه إن أريد بالانقياد امتثال التكاليف لم يصح فى غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر ولا بد أن يكون فى كثير من الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف وقوله ولا يبعد الخ بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس أن ليس وضع الرأس من القفا سجودا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الأمر الخفى لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا يحكم باستحالته الخ فيه أيضا نظر لأن ذلك ليس باعتبار ان ليس ذلك فى قدرة الله بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا حياة كالحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى ونحو ذلك بخلاف سائر الخوارق اه وأجاب البدخشى فى شرح المنهاج بان مراد صاحب التنقيح أو المراد هنا واحد حاصل الكل لا ان يراد بالمشترك جميع معانيه ولا خفاء فى انه لا يضر كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقيا كما قال فى ان الله وملائكته يصلون على النبى أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحدا حقيقيا كالدعاء أو مجازيا كارادة الخير وبان عدم تحقق الوجوه والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الارجل لا يستلزم استحالة البطش بالايدى اه ومما استدل به أيضا قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن فان تسبيح السموات والارض بلسان الحال وتسبيح من فيهن بلسان المقال وأجيب بأنه على حذف العامل فى من أى ويسبح له من فيهن أو بان المراد بالتسبيح مطلق التعظيم أو أن التسبيح على حقيقته وقد صح أن النبى صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق أن المراد حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى وما قيل أن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ومنع ان ولكن لا تفقهون لا يناسبه بل يناسبه لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح اه ممنوع أما أولا فدعوى أكثر المفسرين على التاويل طريق اثباتها الاستقراء ولا يمكن لعدم الاحاطة بالمفسرين كلهم حتى يعلم الاكثر من الاقل وأما ثانيا فلأن الاخلال بالنظر الصحيح لا يوجب جهالة الألوهية من كل وجه ولا انكارها رأسا قال تعالى حكاية عن عبدة الاصنام ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إلى غير ذلك من الآيات الدالة على اعترافهم بألوهيته تعالى ولله در القائل

وهل فى التى دانوا لها وتعبدوا * لذاتك ناف أو لوصفك جاحد

هذا كله على أن الخطاب فى تفقهون مختص بالكفار فان كان الخطاب للمؤمنين خاصة أو للجميع فالمناسبة على ان المراد حقيقة التسبيح ظاهرة (قوله لغة) زاده لاجل المقابلة بالصحة العقلية فى بعض الاقوال الآتية (قوله على معنييه) سواء استعمل فى حقيقتيه نحو تربصى قرأ أى طهرا أو حيضا أم فى مجازية أو حقيقته ومجازه نحو لا اشترى ويريد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقى والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتى اه زكريا قال سم ينبغى ان يتأمل فى هذا التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبيل مبحث العلم وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز اه وقول الشارح فى أول المسئلة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقى وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه الآتى فالظاهر أنه أراد قوله الآتى وفى الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان

(قوله أحد المعنيين على البدل) قد عرفت أنه حينئذ مشترك معنوى لا لفظى (قوله بل مثله قصد الابهام) فيه أن الوضع لقصد الابهام يتضمن أن لا يستعمل فيهما معا لعدم الابهام حينئذ فلا يتأتى جريان القول المقابل بعلته أعنى نظرا لوضعه لكل منهما إذ لا يكون إلا عند الاطلاق فليتأمل

مثلا (معا) بأن يراد به من متكلم واحد فى وقت واحد كقولك عندى عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسى الجون وتريد الاسود والابيض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت (مجازا) لأنه لم يوضع لهما معا وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر بأن تعدد الواضع أو وضع الواحد ناسيا للأول (وعن الشافعى والقاضى) ابى بكر الباقلانى (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه

وحينئذ يتوجه عليه منع علمهما من ذلك إذ هذا لا يدل على ان الحقيقة والمجاز والمجازان من قبيل المشترك بل سياقه صريح فى ان ذلك ليس من قبيله خصوصا مع ملاحظة كلام الشارح وأقول يلزم على ما قرره الشيخ أيضا أن اللفظ إذا استعمل فى معنى حقيقى ومجازى معا يكون من قبيل استعمال المشترك فى معنييه معا فينسد باب الاعتراض الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد مع انهم قد يتخلصون عنه بانه من عموم المجاز ولا يعرجون على دعوى الاشتراك أصلا تأمل (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله بأن يراد به الخ) تحرير لمحل الخلاف بانه لا يجرى فى اطلاقه على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا فى اطلاقه على أحدهما مبهما بل هو مجاز او حقيقة من حيث اشتماله على المعنيين ولا فى إطلاقه على المجموع على خلاف فيه بل هو كذلك ولا فى اطلاقه من متكلمين (قوله كقولك عندى عين) اشار بتعداد المثال إلى أنه لا فرق[1] بين أن يكونا خلافيين[2] كالاول أو ضدين كالثانى أو نقيضين كالثالث (قوله وتريد) أى فى آن واحد وأما الحصول فى آن واحد فلا يمكن فى نحو الطهر والحيض (قوله وإنما وضع لكل) اى فهو من استعمال الجزء فى الكل وهذا ظاهر ان التفت لهيئة مركبة منهما لا لكل على حدته (قوله من غير نظر إلى الآخر) ان أريد بشرط عدم النظر للآخر فهو دعوى لا دليل عليها وإن أريد أنه لا يشترط النظر للآخر الصادق بالوجود وعدمه ففيه أنه لا ينتج المجازية بل يكون فيهما حقيقة لان كلا منهما هو الموضوع له فلم يستعمل اللفظ إلا فيما وضع له ولا يتوقف كون اللفظ حقيقة فيهما على وضعه لهما معا واستعماله فيهما لا يخرجهما عن الموضوع له ويجاب باختيار الثانى ولا نسلم أنه لا ينتج المجازية بل ينتجها لأنه إذا كان موضوعا لان يستعمل فى هذا دون هذا ولهذا دون هذا كان استعماله فى احدهما مع الآخر على خلاف الوضع فانه وضع لان يستعمل فى احدهما واستعماله فيهما استعمال له فيما وضع له مع زيادة ثم انه قيل العلاقة هنا الجزئية والكلية ونظر فيه بأن الكلام فى إرادة كل من المعنيين لا فى إرادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه ولو سلم فليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل لما تقرر من تخصيصه بالمركب الحقيقى وأن يكون لذلك الجزء خصوصية بان ينتفى الكل بانتفائه عرفا كاطلاق الرقبة على الانسان او يكون مقصودا من الكل كاطلاق العين على الجاسوس وليس الامر هنا كذلك فليتأمل (قوله بان تعدد الخ) تصوير لقوله وإنما وضع الخ (قوله ناسيا للاول) غير لازم إذ قد يضعه مع تذكره للاول لقصد الايهام ويكتفى فى تعيين المراد بالقرينة وبهذا يظهر ان تعدد الوضع ليس بلازم وهذا على ان الواضع البشر أما إن قلنا انه الله كان ذلك اختيارا (قوله وعن الشافعى) عبر بعن اشارة إلى أن القول بان ذلك حقيقة عند هؤلاء غير مجزوم به عنده وهو كذلك فى حق الشافعى والمعتزلة فقد اختلف النقل عنهما فى أنه حقيقة أو مجاز والمراد هنا بالمعتزلة ابو على الجبائى ومن تبعه اه زكريا (قوله نظرا لوضعه الخ) فيه إشارة إلى دفع

---

(١) قوله إلى انه لا فرق الخ قال البنانى وإلى انه لا فرق فى المشترك بين أن يكون اسما أو فعلا ه

(٢) قوله خلافيين هما المعنيان المتباينان الوجوديان بلا تقابل وقوله أن هذين هما المعنيان الوجوديان المتقابلان بحيث يتعاقبان على المحل ولا يجتمعان فيه وقوله او نقيضين هما الامر الوجودى ورفعه ولكن فى جعل الحيض والطهر من المتناقضين تساهل لا يخفى كما فى حاشية البنانى اه كاتبه

لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن) المعينة لأحدهما كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما

ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من أنه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فيما وضع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئيه واللازم باطل بالاتفاق وجه الدفع ان محل النزاع كما قرره الائمة استعماله في كل واحد من المعنيين ثم على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة إنما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والأمر كذلك ثم ان الاحتمالات العقلية اربعة وهو ان يكون موضوعا لهما معا على الاجتماع بأن يكون كل من المعنيين جزء الموضوع له أو وضع لأحدهما بشرط مصاحبته الآخر أو له بشرط انفراده عنه او له مع قطع النظر عن انفراده عنه او مصاحبته له لا جائز ان يراد الاول ولا الثاني لانه يلزم عليه منع استعماله في الواحد حقيقة والواقع بخلافه ولا الثالث لانه يلزم عليه منع استعماله فيهما حقيقة ولا الرابع لذلك لان وضعه لمعناه عبارة عن تخصيصه به اى جعله بحيث يقتصر عليه ولا يتجاوزه إلى غيره فلا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضع اللفظ لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة وكذلك اعتبار وضعه للمعنى الاخر والجواب باختيار الشق الرابع واستشكاله مبنى على التباس احد معنى التخصيص بالآخر إذ هو مشترك بين التخصيص بمعنى قصر أحد الأمرين على الآخر وأنه لا يتجاوزه إلى غيره وهذا هو المعنى بالقصر عند علماء المعاني وله طرق منها النفي والاستثناء وإنما وغيرهما ثانيهما جعل الشيء منفردا من بين الأشياء بالحصول للمختص به كما يقال في إياك نعبد نخصك بالعبادة وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه له وجعله منفردا به من بين سائر الالفاظ وهذا لا يوجب ان يراد باللفظ المعنى الاخر فيختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة قال سم وقد يشكل قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ بوضع المترادفين إذ لا يصدق الانفراد من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر إلى الاخر إلا ان يراد من بين الالفاظ ولو في الجملة (قوله كالمصحوب بالقرائن المعممة) أى التى تدل على أن المراد كل من المعنيين فيكون المشترك عاما لهما وهو مثال للتجرد عن القرائن لا تنظير كما قد يتوهم لان القرائن المعممة لهما غير المعينة لاحدهما فيكون المصحوب بالمعممة مجردا عن المعينة (قوله فيحمل عليهما) أى وجوبا إذ لا مانع من الحمل على الجميع وإلا فاما أن لا يحتمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ او يحمل على البعض فيترجح بلا مرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لأنا لا نسلم بطلان الاهمال بمعنى التوقف الى أن يظهر دليل الرجحان قاله البدخشي في شرح المنهاج ثم ان الحمل عبارة عن اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اشتمل عليه مراده فهو من صفات السامع وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة معناه فهو من صفات المتكلم وأورد أنه إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى أو نصا لا يقال فيه يحمل إذ لا يقال ذلك إلا عند انتفاء الظهور أو التنصيص على المراد منه وأجاب شيخ الاسلام بأن الحمل هنا مجازي وأن المراد انصراف اللفظ اليهما وقال سم لعل الأولى أن المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع إرادة المتكلم إياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد الخ ثم قال شيخ الاسلام وتسمية الشافعي له ظاهرا فيهما ظاهرة في أنه عنده عام وهو ما قاله العضد قال والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وخالفه المصنف في شرح المختصر فقال هو عنده كالعام وليس عاما لان العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها ولا يخفى أنه لا خلاف بينهما لأن العضد

(قول المصنف وظاهر فيهما الخ) لان الاصل إرادة كل منهما لوضعه له ولا مانع (قول الشارح كالمصحوب بالقرائن إلى آخره) مقتضاه سواء كان مثالا أو نظيرا أنه ظاهر لا نص بناء على ان القرائن قد تقع اتفاقا بدون قصد (قول المصنف فيحمل عليهما) أى يجب على السامع حمله عليهما عند الاطلاق عملا بالظاهر فيفارق مذهب القاضي بأن وجوب الحمل هنا للظاهر وهناك للاحتياط وليس مختار الشافعي أخص من مختار القاضي خلافا للسعد في حواشي العضد ثم ان المراد بصحة الاطلاق عليهما عند الشافعي والقاضي الصحة اللغوية بخلافها عند أبي الحسين والغزالي فان المراد بها الصحة العقلية بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع اهل اللغة (قوله وهو باطل) أى ذلك اللازم باطل بالاتفاق فان منعت الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه أن استعماله في المجموع حيث يكون استعمالا في أحد المعاني ولا نزاع في صحته قاله السعد في التلويح (قوله لكن قد يشكل الخ) اختار عبد الحكيم في حواشي القطب أن المراد التخصيص التعيين والجعل لا الحصر وبه يندفع ايراد المترادفين

(وعن القاضى) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة (مجمل) أى غير متضح المراد منه (ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين) البصرى (والغزالى يصح أن يراد) به ما ذكر من معنييه عقلا (لا أنه) أى ما يراد من معنييه (لغة) لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق إذ قضيته أن يستعمل فى كل

بين أن أحد قسميه مختلف الحقيقة فلا يضره تسميته عاما ولا يؤثر فيها أن العام فى الأصل غير مختلف الحقيقة (قوله وعن القاضى الخ) ما نقله عنه المصنف هو الذى نقله عنه الامام الرازى والذى فى تقريب القاضى لا يجوز حمله عليهما ولا على أحدهما إلا بقرينة ويبعد ان يقال هذا مقيد لذلك (قوله احتياطا) اى لامن حيث أنه ظاهر قال سم فى إطلاقه نظر إذ الاحتياط قد لا يكون إلا فى حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل اه يريد أنه قد يكون الاحتياط فى الحمل على أحدهما كأن يقال إن رأيت العين فلا تأكل السمك فانه محتمل لكل من معانيه إذ يحتمل ان يكون النهى معلقا برؤية جميع المعانى وبرؤية واحد منها والاحتياط هنا الحمل على احدها لا كلها (قوله والغزالى الخ) قال الكورانى نقل المصنف عن الغزالى انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لا لغة وفى شرحه اى لا حقيقة ولا مجازا وكلام الغزالى فى المستصفى لا يدل على شىء من ذلك ثم ساق عبارة الغزالى وقال فى آخرها وليس فى هذا الكلام شىء مما قاله المصنف لأنه لا حقيقة له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا ليشمل المعانى المرادة من اللفظ بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظا على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة واجاب سم بأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف عن الغزالى فى غير المستصفى لأن كتبه الاصولية تنحصر فيه ولا مفاداته الاصلية مختصة بكتبه فجاز ان يكون النقل المذكور فى غير المستصفى او من مفاداته التى لم توضع فى كتبه والمصنف ثقة مطلع على انه يؤخذ من كلامه فى المستصفى قبيل ما نقله الكورانى ما قاله المصنف فانه قال احتج القاضى اى على صحة استعمال المشترك من معنييه بانه لو ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى آخر جاز فاى بعد فى أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما فى لفظ المؤمنين فان العرب وضعت إسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع اه فقوله فنقول إن قصد الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن أن يقصد باللفظ المعنيان وبأن ذلك مخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى واما قوله بل نقول لا يجوز عقلا أن يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط لان المصنف وشراحه لم يدعوا عن الغزالى ان اللفظ المشترك استعمل فى اللغة استعمالا صحيحا لا حقيقة ولا مجازا وإن صح عقلا ان يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر اه هذا محصل ما قاله وأقول أن ما ادعاه من الجواز وأنه يجوز أن يكون ما نقله المصنف الخ لا يجدى نفعا فى الرد على الخصم وليس من القوانين الموجهة وإن كثر من امثاله فى مقام الرد عليه وعلى الناصر واما ما ساقه من عبارة المستصفى قائلا انه عين ما نقله المصنف ففيه مناقشة لان الغزالى عبر بالامكان وهو محتمل للامكان الفرضى والامكان الوقوعى والاستدراك يرجح إرادة الاول لاسيما وقد عقبه بقوله كما فى لفظ المؤمنين فان شموله للكافر على سبيل الفرض العقلى فقوله فهذا ممكن اى يمكن فرضه واما المصنف فقد عبر بلفظ الصحة المتبادر منها الحصول بالفعل او الغرض المطابق للواقع وكلاهما لا يتم ففرق بين العبارتين تأمل (قوله لمخالفته الخ) لانه إنما وضع لكل على حدة وفيه أن غايته نفى الحقيقة دون المجاز فانه لا يلزم موافقته للوضع واجيب بان المجاز تابع للحقيقة فاذا كانت لا تستعمل إلا فى المعانى مفردة فكذلك المجاز ولا يخفى بعده وحينئذ فالدليل لا ينتج المدعى (قوله لوضعه السابق) اى على الاستعمال على وضع اخر (إذ قضيته الخ) فانه وضع لكل منهما من غير نظر إلى الاخر

(قوله نقلناه بطوله) هى عبارة التلويح بالحرف (قوله فالمراد بحمله الخ) قد عرفت أن المراد وجوب الحمل على السامع وهو الموافق لما قاله سم (قوله وبمصاحبة القرائن الخ) أى كما نص عليه الشارح بقوله كالمصحوب بناء على أنه مثال (قوله لا ينافى استعماله مع الآخر) لان معنى استعماله فيه منفردا أن يكون متعلق الارادة بدون شرط انضمام الآخر اليه وهو هنا كذلك تدبر (قول الشارح لوضعه السابق) أى السابق على الاستعمال فيهما معا وهو الوضع لكل بانفراده (قول الشارح إذ قضيته الخ) هذا التعليل من طرف أبى الحسين والغزالى وهو مبنى على أن اللفظ موضوع للمعنى مع النظر لعدم معنى آخر وهو مردود كما مر بأن مختار الشافعى ومن معه أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط انفراد واجتماع نص عليه العضد والسعد وهو معنى كلام سم هنا وكلام المحشى مكابرة لا تسمع واعلم أنه على مختار الشافعى يكون من قبيل العام فالعام عنده قسمان قسم مختلف الحقيقة وقسم متفقها

وفيه

منهما منفردا فقط وعلى هذا النفى البيانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنيان (فى النفى لا الاثبات) فنحو لاعين عندى يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندى عين فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد وزيادة النفى على الاثبات معهودة كما فى عموم النكرة المنفية دون المثبتة وفى نسخة بدل يجوز يصح وهو أنسب والخلاف فيما إذا أمكن الجمع بين المعنيين كما فى الأمثلة المذكورة فان امتنع كما فى استعمال صيغة افعل فى طلب الفعل والتهديد عليه على ما سيأتى مرجوحا أنها مشتركة بينهما فلا يصح قطعا ولظهور ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والاكثر) من العلماء (على جمعه باعتبار معنييه) كقولك عندى عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا

وفيه أن عدم النظر إلى الآخر لا يستلزم النظر إلى عدمه ودعوى الاستلزام مما لا دليل عليها (قوله منفردا) متعلق بالاستعمال اى لا دون هذا الاستعمال ونظر فيه. الناصر بانه قدم ان الوضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر وعدم النظر إلى الآخر ليس نظرا إلى عدمه يريد أن قولنا من غير نظر إلى الآخر بيان للاطلاق لا قيد معتبر فى المفهوم كما قالوا فى الماهية لا بشرط شىء وإن قيد فقط يفيد اعتبار عدم مصاحبة الآخر كما فى الماهية بشرط لا شىء ومعلوم أن الثانى أخص من الاول ولا شك فى تباين مفهومى العام والخاص ويكفى هذا القدر فى الاعتراض وأما أنه من قبيل التناقض كما فهم سم فلا داعى له وإن أمكن رجوعه اليه وقد يجاب بان الشارح بصدد توجيه كل قول بحسب ما يناسبه وجاز ان لا يسلم صاحب كل قول ما علل به مخالفه ولا يرد الاعتراض إلا لو كان التوجيهان لقول واحد وأما قول سم على أنه إن اراد الخ فتكلف بل تعسف لا يرضى بمثله من ذاق حلاوة المنقول والكلام فى غنية عنه وبالجملة فهذا الاعتراض وجوابه على الوجه الذى قرره سم مما لا ينبغى أن يسطر فى الصحف (قوله وعلى هذا النفى) لم يقل وعلى هذا القول لانه لم يقع منهم التصريح بالصحة عقلا وإنما وقع منهم التصريح بالمنع لغة (قوله وغيرهم) أى كالحنفية كما نقله الكمال فى تحريره (قوله يجوز لغة أن يراد) أى يجوز ذلك مجازا على الراجح والمراد بالنفى ما يشمل النهى وبالاثبات ما يشمل الامر (قوله وزيادة النفى الخ) جواب عما يقال التفرقة بين النفى والاثبات بلا فارق (قوله دون المثبتة) اى فلا تعم عموما شموليا (قوله وهو انسب) أى بكلامه السابق[1] قال الكمال أن يجوز أنسب من وجه آخر هو أولى بالاعتبار وهو أن قوله يصح عقب قوله يصح أن يراد لا أنه لغة يوهم أن المعنى وقيل يصح أن يراد فى النفى دون الاثبات لانه لغة وليس المعنى على ذلك فعدل إلى قوله يجوز لبعده عن الايهام مع كونه بمعنى يصح (قوله فيما إذا أمكن) أى فى الارادة لا فى الخارج لانه ذكر من جملة الامثلة أقرأت هند أى حاضت وطهرت (قوله فان امتنع) بان كان المعنيان ضدين (قوله فى طلب الفعل والتهديد) فان طلب الفعل والتهديد عليه ضدان لان مقتضى الطلب الثواب ومقتضى التهديد العقاب (قوله ولظهور ذلك) أى القيد (قوله باعتبار معنييه) وكذا تثنيته ومقتضى هذا أن العلم العارض الاشتراك فيه الخلاف مع أنه متفق عليه ه وأجاب الجاربردى فى شرح المنهاج بأن الجمع فى العلم لا يؤدى إلى اللبس وفى مثل العيون يؤدى اليه لاحتمال إرادة المختلفات أو المتفقات اه قال البدخشى والحق انه لا يجمع إلا بعد التاويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد مثلا اه قال الناصر وكان ينبغى للشارح أن يزيد او معانيه لاجل الثانى من مثاليه اه ودفعه سم بان ذلك علم من قول المصنف فى أول المسئلة على معنييه مثلا فانه أشار إلى أن ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين او الاكثر فلم يحتج الشارح هنا لزيادة او معانيه (قوله وتريد مثلا) اشار به إلى انه لا فرق فى افراد الجمع بين كونها إفراد المعان كما فى المثال الثانى او إفراد معنيين كما فى الاول واما جمعه باعتبار إفراد

(قول الشارح وزيادة النفى الخ) فيه أن تلك الزيادة إنما جاءت فى النفى من عدم صدقه عند تحقق بعض الافراد بخلاف الاثبات وهنا المدار على صحة تناول اللفظ وهو موجود فى النفى والاثبات جميعا (قوله واجتماع طلب الفعل الخ) أى فى آن واحد من طالب واحد (قول المصنف والاكثر الخ) وجهه أن الجمع هو المفرد مع زيادة العلاقة ومقابله ينظر إلى المعنى والكلام إنما هو فى اللفظ

---

(١) قوله أى بكلامه السابق أى لانه عبر فى أول المبحث بالصحة اه كاتبه

(ان ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبنى عليه) فى صحة إطلاقه على معنييه كما أن المنع مبنى على المنع والأقل على أنه لا ينبنى عليه فيها فقط بل يأتى على المنع أيضا لأن الجمع فى قوة تكرير المفردات بالعطف فكأنه استعمل كل مفرد فى معنى ولو لم يقل المصنف ان ساغ المزيد على ان ابن الحاجب وغيره كان المعنى أن الجمع مبنى على المفرد صحة ومنعا وقيل لا بل يصح مطلقا فمؤدى العبارتين واحد والزيادة أصرح فى التنبيه على الخلاف (وفى الحقيقة والمجاز) هل يصح

معنى واحد فلا خلاف فيه (قوله إن ساغ ذلك) شرط لصحة الجمع وأورد أنه يصير المعنى ان صح الجمع فيلزم اشتراط الشىء بنفسه * وأجيب بأن الشرط هو القول بالصحة والمعنى ان قيل الخ (قوله وهو ما رجحه ابن مالك) وقد استعمله الحريرى فى بعض قصائد المقامات فقال

جاد بالعين حين أعمى هواه   قلبه فانثنى بلا عينين

يريد الباصرة والذهب وعليه حديث أبى داود باسناد جيد الأيدى ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطى تليها ويد السائل السفلى أفاده الكمال ولا يخفى أنه ليس فى كلام الحريرى جمع وإنما هو تثنية فالتمثيل به من جهة أن التثنية فى حكم الجمع كما نبها عليه وان الاستشهاد بالحديث مبنى على ان استعمال اليد فى النعمة حقيقى وليس كذلك بل هو مجازى (قوله مبنى عليه) أى على المفرد المشترك لقول الشارح فى صحة اطلاقه الخ ويجوز عود الضمير إلى جواز استعمال المفرد فى معنييه وهو أولى لعدم الاحتياج لقوله فى صحة إطلاقه الخ (قوله كما أن المنع) أى من الجمع مبنى على المنع فى الاستعمال وهذا يشير للأمر الثانى فأفاد بقوله مبنى عليه الخلاف فى بناء جمع المشترك باعتبار معنييه على ما ذكر والخلاف فى جواز جمعه أيضاً لبناء المنع على المنع المستفاد من بناء جواز الجمع باعتبار معنييه على جواز إطلاق المفرد عليهما وأفاد قوله ان ساغ الخلاف الثانى كما أفاده البناء المذكور ولكنه أصرح منه فى التنبيه عليه كما ذكره الشارح (قوله والأقل) مقابل قوله والاكثر وقوله على أنه أى الجمع لا ينبنى عليه أى على المفرد فيها أى فى الصحة بل وإن قلنا بالمنع (قوله لان الجمع الخ) اشارة إلى الفرق بين الجمع والمفرد حيث قيل بجواز الجمع ولم يقل بالصحة فى المفرد (قوله فى قوة تكرير الخ) فاذا قلت عندى عيون كأنك قلت عندى عين وعين وعين (قوله المزيد) بالنصب صفة ان ساغ (قوله فمؤدى العبارتين الخ) أى عبارة ان ساغ وعبارة عدمها لان كل واحدة منهما أفادت بناء جواز الجمع وامتناعه على صحة استعمال المفرد فى معنييه واعترضه الناصر بانه ليس مؤداهما واحداً لان العبارة التى فيها ان ساغ إنما تدل على بناء الصحة على الصحة ولا تدل على بناء المنع على المنع وأما عبارة اسقاطها ففيها البناآن فعبارة المصنف ناقصة وأجاب سم بأنا لا نسلم ذلك لانه إذا كانت الصحة مبنية على الصحة يفهم منه أن المنع مبنى على المنع فبناء المنع على المنع وإن لم يستفد بطريق الصراحة فهو مستفاد بطريق المفهوم والمفهوم مدلول اللفظ فهو من المؤدى والشارح لم يدع إلا تأديتهما معنى واحدا وإن اختلفا فى طريق الدلالة (قوله أصرح) التعبير به يقتضى ان فى الاسقاط صراحة وهو كذلك (قوله وفى الحقيقة والمجاز الخلاف) مبتدأ وخبر أى أن الخلاف فى استعمال اللفظ المشترك فى معنييه يجرى فى استعماله فى حقيقته ومجازه (قوله هل يصح الخ) أى فى جواب هذا الاستفهام وهو بدل اشتمال من الحقيقة والمجاز إذ الخلاف ليس فى الحقيقة والمجاز ثم ان البيانيين يمنعون الجمع بينهما ووافقهم الحنفية

(قول الشارح لا ينبنى عليه فيها فقط) لعله نفى للتقيد مع القيد لا القيد فقط إذ لا معنى لبناء صحة الجمع باعتبار المعانى على المنع ولذا قال الشارح بل يأتى دون بل ينبنى تأمل (قول الشارح هل يصح أن يرادا معا) بأن يراد فى إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى فهذا هو المتنازع فيه على قياس ما تقدم فى المشترك أما جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض فلا خلاف فيه وحينئذ قول الشارح هل يصح أن يرادا معا الخ تصريح بأن محل الخلاف إنما هو تلك الارادة وكذلك قال السعد لكنه قال أن اللفظ حينئذ مجاز اتفاقا اما على القول باشتراط القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقى فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له والشارح خالف ذلك فيما سيأتى وقال انه حقيقة مجاز باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وهذا هو الحق بناء على ما تقدم من أن اللفظ موضوع لكل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شىء وهو متحقق فى حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والقائل بانه مجاز حينئذ جعل الانفراد قيدا فيه وليس كذلك وإنما يقع الانفراد والاجتماع قيدين لوصف الاستعمال لا لنفس المعنى * والعجب من السعد رحمه الله والاصوليون حيث قرر هذا الكلام فى حواشى العضد وجزم فى حواشى التلويح بأن اللفظ حينئذ مجاز اتفاقا ولعل مراده أنه اتفاق البيانيين المشترطين

أن يكون المعنى وحده فليتأمل (قوله مبنى على انه لايصح أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا) أى ويكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين أما على أن يكون مجازاً فلا يضر هـذا الاشتراط لان البيانيين اعتبروا فى وضع اللفظ للمعنى أن يكون بحيث يدل عليه وحده فالقرينة تمنع عن إرادة المعنى الحقيقى وحده ويكون اللفظ مجازاً حينئذ على رأى البيانيين وإن قال السعد انه اتفاق فتأمل فانه من

المزالق (قوله فيكون الموضوع له مراداً أو غير مراد) أى وهو محال (قول المصنف خلافا للقاضى) لعل وجه خلافه هنا دون مامر هو أن فى المشترك المعنيان حقيقيان لاحاجة للانتقال من أحدهما إلى الآخر فلا مانع أن يرادامعابناء على صحة اخطار أمرين معا بالبال فى أن واحد بخلاف الحقيقة والمجاز فانه لابد فى المجاز من الانتقال من المعنى الحقيقى إلى المجازى فيكون مرادالذاته على انه متعلق الحكم ومرادالأجل الانتقال منه إلى المعنى المجازى فيلزم قصده وعدم قصده فى آن واحد اللهم إلا ان يكون ذلك تبعا وأما ماقيل ان ارادتهما جميعا على وجه الحقيقة والمجاز تستلزم توجه الذهن إلى أحدهما حقيقة وإلى الآخر مجازا وكل منهما قضية والذهن لايتوجه فى حالة واحدة إلى حكمين باتفاق العقلاء انما المختلف فيه توجه الذهن إلى تصورين فوهم إذ القضية المحكوم فيها بان هذاحقيقة وهذا مجاز لاموجب لاخطارها بالذهن حينئذ أصلا بل الحاصل فيه وقت الاستعمال هما التصوران فقط كما يعرف بالتأمل (قول الشارح يكون مجازا) أى بان يراد باللفظ مجموع المعنى الحقيقى والمجازى وفيه أن الكلام فى ارادة كل من المعنيين لافى ارادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه على انه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركب حقيقى وكان الجزء بحيث لوانتفى انتفى الكل عرفا قاله السعد

أن يرادا معا باللفظ الواحد كما فى قولك رأيت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع (الخلاف) فى المشترك (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قطعه بعدم صحة ذلك قال لمافيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أى أولا وغير الموضوع له معا وأجيب بانه لاتنافى بين هذين وعلى الصحة يكون مجازا أو حقيقة ومجازاً باعتبارين على قياس ماتقدم عن الشافعى وغيره

والاصوليون يجوزونه قال الكمال فى تحريره لاخلاف بين المحققين فى جوازه على أنه حقيقة ومجاز باعتبارين ولافى جوازه فى معنى مجازى يندرج فيه الحقيقى ويسمونه عموم المجاز اه مثل أن يراد بلفظ أسد المستعمل فى الرجل الشجاع والحيوان المفترس مطلق صائل مثلافان هذا أمر كلى صادق عليهما صدق المتواطىء على افراده وأن يراد بوضع القدم فيمن حلف لايضع قدمه فى دار زيد الدخول فيتناول الدخول حافياو هو الحقيقة وناعلا وراكبا وهو المجاز وقد نقض ابن السمعانى وغيره على الحنفية بمسائل خالفوا فيها أصلهم منها ماقالوه من انه لو حلف لايضع قدمه فى دار زيد ولم يسم دارا بعينها ولانية له فانه يحنث بدخول مايدخله زيد باعارة أو اجارة وفى ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة إلى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفى عن غير الملك (قوله ان يرادامعا) لايقال المجاز مشروط بالقرينة المانعة فكيف الجمع لانانقول اشتراط القرينة على القول بالمنع لاعلى القول بالصحة أو أن القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده وهذا لاينافى جواز ارادته مع غيره (قوله خلافا للقاضى) قال زكريا كذا نقله عنه المصنف وهمه الزركشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله فى حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بلاقرينة فاختلطت مسئلة الاستعمال بمسئلة الحمل ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعانى إذاساوى المجاز الحقيقة لشهرته والا امتنع الحمل قطعا (قوله لمافيه) هذا استدراك بوجه عقلى والحق ان الامتناع من جهة اللغة (قوله حيث أريد) حيثية تعليل (قوله وغير الموضوع له) أى أولا (قوله بانه لاتنافى) لان شرطه اتحاد المحل ولم يتحد (قوله يكون مجازا) لانه إنما وضع للحقيقة وهنا استعمل فيه وفى غيره فاستعمل فى غير ماوضع له أولا لان الشىء مع غيره غيره فى نفسه (قوله باعتبارين) أى باعتبار ماوضع ومالم يوضع له وهذا ان استعمل فى المعنيين من حيث وضعه لكل واحد على حدة فان استعمل فيهما من حيث وضعه لأمر كلى يندرجان تحته فهو من عموم المجاز وقد علمت الاتفاق عليه (قوله على قياس ماتقدم عن الشافعى) راجع

(قول الشارح ويحمل عليهما مع الخ) يعنى أن محل الخلاف هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم تقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها أو المجاز وحده فيحمل عليه فقط أو لم تقم قرينة أصلا فيحمل على الحقيقة كذا قرره المصنف فى شرح المنهاج ناقلا له عن والده (٣٩٢) قال لكن ينبغى أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر استعمال المجاز كثرة يوازى بها الحقيقة بحيث يتساويان فهما عند الاطلاق كما نقله المصنف من القواطع لابن السمعانى (قوله قد يقتضى الخ) فيه أن قيام القرينة هو وجدانها وقد نص عبد الحكيم فى حاشية المطول على أنه وإن كان المعتبر هو نصب المتكلم للقرينة إلا أنه لما عسر الاطلاع على قصده أقاموا الوجود مقام النصب وحينئذ فلا سكوت عنها فى الاستعمال (قوله لأنه يكفى الخ) فيه أن ما يدل على عدم إرادة الحقيقة وحدها إن دل على نفى الوحدة فقط فقد دل على إرادة غير الحقيقة معها وهو حينئذ كاف فى الاستعمال والحمل وإن دل على نفى المقيد والقيد جميعا لم يكن كافيا فى أحدهما كما يعرفه المتأمل (قوله وهذا نظير جعل عموم متعلق الامر الخ) فيه أن عموم متعلق الامر خارج عن محل التجوز وهو صيغة الامر فصلح أن يكون قرينة وما ذكره أشبه بالعلاقة لكن كلامه هنا مبنى على ما سيأتى من أن التجوز فى المتعلق

ويحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعى الملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء على الجس باليد والوطء (ومن ثم) أى من هنا وهو الصحة الراجحة المبنى عليها الحمل عليهما أى من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملا لصيغة أفعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا للواجب والمندوب (خلافاً لمن خصه بالواجب) بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (للقدر المشترك) بين الواجب والمندوب أى مطلوب الفعل بناء على القول الآتى أن الصيغة حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب

لقوله أو حقيقة ومجازاً وغيره عائد لقوله مجازاً (قوله إن قامت قرينة الخ) فيه تنبيه على أن محل الخلاف فى الحمل على الحقيقه والمجاز هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم يقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها فتحمل عليها فقط أو على قصد المجاز وحده فتحمل عليه فقط أو لم يقم قرينة على قصد المجاز ولا انتفاء فتحمل على الحقيقة فقط ثم إن ذكر القرينة فى الحمل دون الاستعمال مع أنه لابد فيه من القرينة أيضا لأن القرينة هنا خاصة وهى الدلالة على إرادة الحقيقة مع غيرها وذلك لا يكون إلا فى الحمل لا فى الاستعمال فان المشترط فيه القرينة المانعة من الحقيقة فقط وإلا حمل على الحقيقة فظهر الفرق (قوله كما حمل الشافعى) والقرينة الدالة على إرادة المعنيين مشاركة المعنى المجازى المعنى الحقيقى فى المعنى الذى لأجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقى وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة (قوله على الجس باليد) الذى هو حقيقة والوطء الذى هو مجاز وكذا حمل الصلاة فى قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى على الصلاة لقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وعلى مواضعها لقوله تعالى إلا عابرى سبيل (قوله الراجحة) المستفادة من لام العهد فى قوله الخلاف أى المعهود ترجيحه (قوله عم نحو وافعلوا الخير) أى عم نحو الخير فى نحو وافعلوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب أو ان المراد عم افعلوا فى نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب أى وجوب الواجب وندب المندوب ثم أن قوله ومن ثم الخ يقتضى أن العموم مسبب عن حمل صيغة افعل على معنييها مع أن حملها على معنييها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا الخ ويجاب بأن المراد أنه لأجل ما ذكر عم ذلك أى حكم بعمومه لأجل حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لأجل صلاحية نحو الخير للعموم فانه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم

(قوله المصنف عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) أى شملهما بأن كانا متعلقين له وذلك العموم لأجل الحمل المتقدم أنه مبنى على الصحة وهو حمل صيغة افعل على المعنيين وحينئذ فالمحمول هو صيغة افعل كما يصرح به قوله حملا لصيغة افعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب والقرينة شمول المتعلق ولا إشكال فى ذلك بوجه تدبر

أى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يرادا معا باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لاأشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف فى المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا فى الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازى من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع) له ابتداء

(قوله أى طلب الفعل) بيان للقدر المشترك قال سم وهذا غير لازم بناؤه على ما ذكر لجواز أن يقال انه موضوع للقدر المشترك على طريقة عموم المجاز (قوله وتريد السوم) والعلاقة السببية والمسببية (قوله والشراء بالوكيل) لعلاقة المشابهة فى الادخال فى الملك فى كل (قوله فيه الخلاف) اشارة الى ان قطع القاضى السابق لايأتى هنا لانتفاء علته (قوله وعلى الصحة الخ) أى ويتفرع على الصحة انه يحمل اللفظ الواحد على المجازين (قوله أو تساويا فى الاستعمال) لم يذكر الشارح هذا القيد إلا فى المجازين فيوهم اختصاصه بهما وليس كذلك بل هو معتبر فى الحقيقة والمجاز أيضا وعليه جرى البرماوى فى شرح ألفيته (قوله ولاقرينة تبين أحدهما) وإلا حمل عليه وأما القرينة المانعة من الحقيقة فلابد منها (قوله اسم الدال) وهو اللفظ وقوله على المدلول وهو المعنى قال التفتازانى فهو من المجاز لا الخطأ وحمله على خطا العوام من خطأ الخواص اه وفيه تعريض بصدر الشريعة حيث قال ان هذا من المجاز أو من خطا العوام على سبيل الترديد اه قال بعض الفضلاء وهذا حق لان ذلك الاطلاق ان كان مع الخبرة وملاحظة انه من اطلاق الدال على المدلول كان مجازا وإن كان للغفلة عن أصل الاصطلاح وعدم التفطن لتعيين المحل الذى ينبغى أن يطلق عليه كان من خطأ العوام (قوله الحقيقة) قدم الكلام عليها كغيره لان التقابل بينها وبين شبه التقابل بين العدم والملكة لاتقابل العدم والملكة كما قد يتوهم إذ ليس المجاز عدم الحقيقة عما من شأنه ان يكون متصفا بها وهو ظاهر إلا أنه لما كان الاستعمال فيما وضع له جزء مفهوم الحقيقة وعدم الاستعمال فيه لازم مفهوم المجاز كان بينهما شبه تقابل العدم والملكة ومفهوم الملكة اشرف لكونه وجوديا وأيضا الاعدام إنما تعرف بملكاتها وهى فعيلة بمعنى فاعلة أو مفعولة من حق الشىء ثبت لثبوتها مكانها الاصلى فهى ثابتة فيه أو مثبتة والتاء على كل للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث لانه غير منظور اليه ووجه كونها للنقل أن المنقول فرع المنقول عنه كما أن المؤنث فرع المذكر (قوله لفظ) عدل عن المنقول مع انه جنس قريب لاشتهاره فى الرأى والاعتقاد وعن الكلمة ليشمل المركب على ما هو الحق من أنه موضوع قال معرب فارسية العصام ان بعض القوم خصص الحقيقة والمجاز والكناية باللفظ المفرد والحق عمومها الى المفرد والمركب كما اختاره المحقق ههنا إذ الوضع ليس مختصا بالمفرد بل مايعم المفرد والمركب فيلزم من عموم الوضع عموم مايدور عليه أيضا فكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة إما مفرد وإما مركب وساق أمثلتها وبهذا استغنيت عما أطال به العلامتان مما يشوش الاذهان (قوله ابتداء) خرج المجاز فان وضعه ليس ابتداء بل بالتبع لغيره فان أصل وضع اللفظ

(قول الشارح أو تساويا فى الاستعمال) تقدم عن ابن السمعانى مثله فى الحقيقة والمجاز وانظر ما وجه تركه هناك (قول الشارح واطلاق الحقيقة الخ) وكذلك اطلاقهما على استعمال اللفظ فى المعنى قال السعد وحمل هذين الاطلاقين على خطأ العوام من خطأ الخواص (قوله ان كانت بمعنى الفاعل) بان تكون مأخوذة من حق اللازم واطلاق الحقيقة على ذات الشىء للمناسبة لهذا المعنى لكونها ثابتة لازمة ثم ان هذا الوجه ساقط عن درجة الاعتبار لان اللفظ إنما يصير حقيقة بالاستعمال فالانسب به الحقيقة بمعنى المثبتة (قوله فالتاء فيها للتأنيث) لان فعيلا بمعنى فاعل لايستوى فيه المذكر والمؤنث والحقيقة هنا صفة للكلمة فدخلت التاء (قوله وان كانت بمعنى المفعول) بان تكون مأخوذة من حق المتعدى (قوله وان استوى فيه المذكر والمؤنث أى بان كان مستعملا استعمال الاسماء الجامدة بان لم يجر على موصوف مذكور أو مقدر كما هنا فلاتدخله التاء الفارقة إذ لاتدخل المفرقة إلا فى المشتقات (قوله بل لنقل اللفظ من الوصفية) بان اعتبر صفة لمؤنث غير مذكور ثم نقل عنه واعلم انهم فرقوا بين فعيل بمعنى فاعل وفعيل بمعنى مفعول بان ما كان بمعنى فاعل الاغلب فيه قصد الحدوث فاشبه الفعل والفعل يجب فيه الفرق بين المؤنث والمذكر بالتاء وبانه على الوضع الاصلى للفعل وهو نسبة الحدث للفاعل ون ما كان بمعنى مفعول فيهما وفيه كلام يعلم من شرح الرضى للكافية

﴿ مبحث الحقيقة ﴾

(قول المصنف لفظ الخ) يتناول لركب وهو وان كان موضوعا باعتبار الهيئة التركيبية على التحقيق لكن لايطلق عليه الحقيقة فى الاصطلاح قاله عبد الحكيم على لطول وبه يعلم اندفاع ما قاله سم هنا (قوله عدم توقف الخ) بان لا يكون الوضع لمعنى يجب أن يكون بينه وبين معنى آخر علاقة تصحح الوضع له

فخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيراً إلى حمار والمجاز (وهى لغوية) بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد للحيوان المفترس (وعرفية) بأن وضعها أهل

للمعنى الحقيقى والمجاز موضوع له ثانيا بالنوع وبهذا يظهر أن المراد بالوضع فى التعريف ماهو أعم من النوعى والشخصى وبه يندفع ماقيل ان اريد الوضع الشخصى خرج عن التعريف ما وضعه نوعى من الحقائق كالمشتقات وإن أريد ماهو أعم دخل المجاز وإن أريد النوعى خرج من الحقائق ما وضعه شخصى ولا حاجة إلى ما اجاب به الناصر من اختيار ماهو اعم واخراج المجاز بقوله وضع بناء على ان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فانه على أحد القولين فى تفسير الوضع وان المجاز غير موضوع وأورد انه لا يشمل المشترك بين معنيين حقيقتين فانه لم يوضع للثانى ابتداء ولا يشمل مالا وضع له ثان من الحقائق فان قوله ابتداء يقتضى بمفهومه ان له وضعا ثانيا والجواب أن المراد بقوله ابتداء مالم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر فلا يكون تابعا لغيره ووضع المشترك للمعنى الثانى غير تابع للاول كما ان وماليس له وضع ثان من الحقائق يصدق عليه انه غير تابع لغيره وأورد أيضاً انه كان الاولى أن يزيد قيد فى اصطلاح التخاطب ليخرج من المجاز ماله معنى حقيقى باصطلاح آخر كالصلاة المستعملة فى الدعاء عند أهل الشرع والجواب أن قيد الحيثية ملاحظ فى مثل هذا التعريف أى من حيث أنه موضوع له واستعمال الشرعى الصلاة مثلا فى الدعاء ليس من حيث انه موضوع له بل للعلاقة التى بينه وبين الاركان لكنه يلزم على هذا الجواب استدراك قوله ابتداء فيجاب بأن قيد الحيثية وإن كان مراداً فى مثل مانحن فيه وسلمنا كفايته هنا فى الاخراج لانسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض عنه والتصريح بما يغنى عنه بل هو بمعناه قال شيخ الاسلام وأورد على التعريف الاعلام فان الحد صادق عليها وليست بحقيقة ولا مجاز ويجاب بحمل هذا على اعلام صدرت ممن لا يعتبر وضعه كما هو الغالب اما الصادرة ممن يعتبر وضعه فهى حقيقة ومجازاه (قوله المهمل) أراد به غير الموضوع له بدليل مابعده وهو خارج بقوله المستعمل فيما وضع له (قوله وما وضع ولم يستعمل) خارج بقوله المستعمل ان شرط فى الاستعمال القصد الصحيح فان الغلط اللسانى لاقصد معه وان لم يشترط كان خارجا بقوله وضع فان اللفظ الواقع غلطا لم يستعمل فيما وضع له قال منجم باشا فى حاشيته على تعريب الرسالة الفارسية الاستعمال اطلاق اللفظ على معنى وارادة فهمه منه فيكون إرادة الفهم جزأ من مفهوم الاستعمال المصطلح الواقع على قانون الوضع اعنى الاستعمال الصحيح ثم قال ولا يتوهم من اخذ ارادة الفهم جزأ من مفهوم الاستعمال توقف الدلالة الوضعية على الارادة المعترض على من زادها فى تعريف الدلالة الوضعية فان إرادة الفهم غير فهم الارادة والملتزم فى الاستعمال هو الاول واما الثانى فليس له دخل لا فى تمام الدلالة الوضعية ولا فى صحة الاستعمال قيل أن الغلط الجنانى حقيقة لأن اللفظ مستعمل فيما وضع له والخطأ انما هو فى اثبات الصورة لغير ذى الصورة اه واقول هو مفرع على ان التصورات لا يقع فيها الخطا وتقدم الكلام فيه فى المقدمات (قوله أو توقيف) أى على أن الواضع هو الله تعالى وأورد الناصر ان الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو غير التوقيف فانه تفهيم المعنى وايضا هذا ينافى اول عبارته المفيد ان الواضع هم على كل حال ولو قال بان واضعها واضع اللغة أعم من أن يكون هو الله أو غيره كان أولى وأجاب سم بأن المراد وضعها حقيقة على أن الواضع البشر أو حكما على أن الواضع هو الله فان استعمالهم لها وظهورها على ألسنتهم كالوضع وانما ارتكب الشارح هذا لاجل النسبة فى قوله لغوية فانها لاتنسب لهم إلا اذا كان الواضع لها هم ولو عبر كما قال لدخلت الشرعية وقد يقال كان يمكن الشارح الاستغناء عن ذلك بأن يقول بأن يكون موضوعا بينهم

(قوله لانه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور) لان استعمال أهل الشرع لها فى الدعاء الموضوع له لغة لايصح إلا بملاحظة وضع الشرع وكون الدعاء من توابعه وكذلك استعمال أهل اللغة فى الاركان واعلم انه على هذا الكلام يتعين أن يكون المجاز موضوعا له كما هو رأى الاقل إذ لو جرينا على رأى الاكثر مع انه يكفى فى استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مجرد المناسبة لم يخرج المجاز اصلا لاستعماله فيما وضع له ابتداء وصنيع سم هنا ربما أفاد أن هذا الجواب مبنى على عدم وضعه (قوله ولهذا قال العضد الخ) قال السعد لاخفاء أن هذا ليس وضعه الاول لانها صيغة فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ماقرره أئمة العربية وانما أطلق على ذات الشىء لكونها ثابتة لازمة (قوله مالم يتعين ناقله) أى من نقله عن الاصطلاح اللغوى

لايقال

(قوله وكان هذا الخ) حيث كان معنى يعين الناقل اختصاصه بقوم مخصوصين ومعنى عدمه عدم ذلك فلا معنى لهذا الكلام تدبر (قول الشارح بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة الخ) أى من نقله لغيره سواء كان مناسبا للمنقول عنه أولا (قول المصنف ونفى القاضى الخ) أى نفيا وقوع الحقيقة الشرعية فى كلام الشارع قال القاضى ومتابعوه لو نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لأفهمها للمكلف لأن الفهم شرط التكليف ولو أفهمها إياه لنقل إلينا ولو نقل فاما (٣٩٥) بالتواتر ولم يوجد أو بالآحاد فلا يفيد القطع والجواب انها فهمت بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة لمن لا يعلم شيئا من الالفاظ كذا ذكره العضد آخرا وهو يفيد أن مذهب القاضى ان الالفاظ الواقعة فى كلام الشارع باقية على معانيها اللغوية وهو الحق فى مذهب القاضى وإن اضطربت عبارات القوم فى التعبير عنه قال الصفوى فى شرح المنهاج اضطربت عبارات القوم فى التعبير عن مذهب القاضى والذى قاله الاستاذ فى شرحه لمختصر المنتهى ان ما استعمله الشارع من اسماء أهل اللغة كالصلاة والصوم والايمان والكفر فى المعانى الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم الحقيقى بل هى مقررة على حقائق اللغات لم تنقل إلى غيرها اه فعلم ان الشارح رحمه الله انما جرى على الحق فى مذهب القاضى خلافا لما ذكره العضد أولا من أن مذهب القاضى ان هذه الالفاظ مجازات لغوية فى كلام الشارح كما بينه السعد فان هذا لا يوافقه دليل القاضى وبهذا ظهر أن ماقاله الناصر هنا منشؤه عدم التأمل وإن ماقاله سم فى دفعه خروج عن الحق كما يعرفه من تأمل كلام العضد وحواشيه ثم ان هذا الخلاف إنما هو فى الألفاظ الواقعة فى كلام الشارع أما الواقعة فى كلام أهل الشرع أعنى أهل الكلام والفقه والأصول فلا كلام فى انها صارت حقائق شرعية فى معانيها اما باشتهارها فيها فيما بينهم أو بوضع الشارع إياها لها على خلاف رأى

العرف العام كالدابة لذوات الاربع كالحمار وهى لغة لكل مايدب على الارض أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة (وشرعية) بان وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الاوليان) أى اللغوية والعرفية بقسميها جزما وفى خط المصنف الاولتان بالفوقانية مثنى الاولة وهى لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير الاولى كما ذكره النووى فى مجموعه فمثناه الاوليان بالتحتانية مع ضم الهمزة (ونفى قوم امكان الشرعية) بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره (و) نفى (القاضى) ابو بكر الباقلانى (وابن القشيرى وقوعها) قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى أى الدعاء بخير

---

* لا يقال فى تقسيم الحقيقة إلى هذه الاقسام تقسيم الشىء إلى نفسه وإلى غيره فان المعرف الحقيقة العرفية عند اهل الاصول * لانا نقول التقسيم لمفهوم الحقيقة من حيث هى (قوله العرف العام) وهو مالا يتعين ناقله (قوله لذوات الاربع) قال البدخشى خصها العرف بذوات الحوافر وهى الخيل والبغل والحمار فلو أوصى شخص لآخر باعطاء دابة وجب أحد هذه الاشياء (قوله مايدب على الارض) أى مثلا (قوله او الخاص) وهو ما تعين ناقله ومن هذا القبيل الاعلام الشخصية فان واضعها خاص وهو المسمى وأورد أن العرف الخاص ماخص طائفة والاعلام ليست كذلك فالاظهر انها من العرف العام وأورد أن العام لا يتعين واضعه وهذه واضعها معين فانا نجزم بان الواضع واحد او اثنان مثلا وإن لم يعرف خصوصه ويجاب بأن هذا باعتبار الغالب أو أن شيوع هذه الاعلام فيما بينهم وموافقتهم عليها بمنزلة الوضع (قوله بان وضعها الشارع) هذا ما عليه الجمهور خلافا لمن قال انها عرفية للفقهاء فاذا وجدت الصلاة والزكاة ونحوهما فى كلام الشارع محتملة المعنى الشرعى والمعنى اللغوى حملت على الشرعى عند الجمهور وعلى اللغوى عند غيرهم اه زكريا (قوله جزما) تبع فى الجزم بوقوع العرفية الزركشى قال العراقى وهو مسلم فى العرفية الخاصة أما العامة فانكرها قوم كالشرعية اه زكريا (قوله وهى) أى الاولة (قوله قليلة) اى فى اصل اللغة وقوله جرت على الالسنة اى السنة المولدين فلا تنافى (قوله فى مجموعه) هو شرح المهذب (قوله ونفى قوم امكان الشرعية) هو كما قال وأما قول الامام والآمدى انها ممكنة اتفاقا فلعلهما لم يطلعا على قول النافى اولم يعتبراه اه زكريا (قوله بناء على ان بين اللفظ والمعنى الخ) فيه نظر ما أولا فهذا التعليل لا ينتج المدعى إذ لا مانع من تحقق المناسبة بين معنيين سلمنا انها لا تكون إلا بين اللفظ ومعنى واحد لكن لا يفيد نفى الحقيقة المرتجلة غير المنقولة إذ لا يلزم من نفى المنقول نفى غيره فانه لا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم وأما ثانيا فهذا التعليل يوجب عدم نفى العرفية أيضا وقول سم ان هؤلاء القوم لعلهم يلتزمون نفى العرفية ايضا وإنما اقتصر المصنف على الشرعية فى النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفى غيرها مع احتمال فرقهم بينهما والتصرف فى الدليل بحيث يخص الشرعية مردود فان مثله يتوقف على النقل لا على مجرد الترجى والاحتمال لان المصنف بصدد نقل الاقوال فلو وقع منهم تصريح بذلك لنقله تامل (قوله ونفى القاضى الخ) قال امام الحرمين فى البرهان نقلا عن القاضى انها مقرة على

لكن اعتبر الشارع فى الاعتداد به أموراً كالركوع وغيره (وقال قوم وقعت مطلقاً أو قوم) وقعت

حقائق اللغات لم تنقل ولم يزد فى معناها وثم قال واستمر القاضى على لجاج ظاهر فقال ان الصلاة الدعاء والمسمى بها فى الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة وطرد ذلك فى الالفاظ التى فيها الكلام وهذا غير سديد فان حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ومساق ماذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب وليس الامر كذلك اه وقال البدخشى فى شرح المنهاج اختلف فى تفسير قول القاضى فقال الاستاذ يعنى أبا اسحاق الاسفرايني أن استعمال الشارع الاسماء كالصلاة ونحوها فى المعانى الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع اللغة بل هى مقررة على حقائقها اللغوية وقال المراغى معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجى مذهب القاضى أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوى وزاد عليه الجاربردى قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى هى باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلة فى معانيها قال العبرى وكلام الاستاذ أولى بالاتباع لعلو مرتبته قال البدخشى أقول لاخفاء فى ضعفه إذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل وهو أنه ان أراد بتقريرها على حقائقها ماذكره المراغى فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق فى معانيها لغة وفى معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلا فهو باطل أيضا لانها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التى يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعانى اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة فى اللغوية الحاصلة فى ضمن الشرعية لا فى المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردى فهى مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام فى الخاص فهذا باطل أيضا للقطع أن قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذى فى ضمن الاركان المخصوصة وان أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها فى الشرعية ليس بوضع الشارع إياها فى هذه المعانى فله وجه والتحقيق أن محل النزاع على ما فى شرح المختصر الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة أو لا واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجازا من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها فى كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوى والشرعى فعلى أيهما تحمل فاختار القاضى الثانى وهو ان ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوى واختار غيره الاول وهو أنه بوضعه وأنها تحمل على الشرعى بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق فى معانيها الثوانى أيضا وأنها إذا وقعت بلا قرينة فى كلام أهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعانى الشرعية اه كلام الفاضل البدخشى فقد علمت مما نقلناه عن البرهان وما نقله البدخشى عن الاستاذ أن كلام الشارح فى تقرير مذهب القاضى موافق لما نقلاه وقد تبعهما فى ذلك النقل المراغى وبقية الجماعة الذين ذكرهم البدخشى وان ماقاله البدخشى يرجع للبحث فى المنقول لا فى صحة النقل وما قاله شارح المختصر وهو العضد تأويل لكلام القاضى وظهر لك الحق عيانا وقدرت على تزييف ما تنازع فيه العلامتان الناصر وسم وان كلا منهما لم يصب المحز إن كنت ذكيا فتبصر وفى كلام الافاضل تدبر ولا يهولنك هذه التهاويل وكثرة القال والقيل (قوله لكن اعتبر الشارع الخ) أى لا على ان هذه الامور جزء من مفهوم الصلاة وإلا كانت مجازا لغويا حقيقة شرعية ويحمل كلام الشارح على هذا المعنى توافق مع قول إمام الحرمين فى البرهان والمسمى بها فى الشرع الى آخر ما تقدم (قوله وقال قوم وقعت مطلقا) هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا

القاضى هذا هو الكلام الجيد فى هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قول المصنف وقال قوم وقعت مطلقا) مقابلة هذا وما بعده لكلام القاضى تفيد ان القاضى أنكرها مطلقا دينية أو لا وهو كذلك كما نص عليه الصفوى فى شرح المنهاج ثم أن هؤلاء قالوا ان الايمان فى الشرع هو الاعمال (قوله دينية كانت الخ) قال السعد الحقيقة الشرعية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا او لا فيكون موضوعا مبتدأ والحقيقة الدينية اسم لنوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والظاهر ان الواقع هو القسم الثانى فقط ثم أن تسمية ما يجرى على الذوات سواء ذوات الصفات أو الموصوفات كالايمان والكفر والمؤمن والكافر دينيا وما يجرى على الافعال المفتقرة إلى علاج كالصلاة والزكاة والمصلى والمزكى شرعيا والتفرقة بينهما بما مر للمعتزلة وهى دعوى لا برهان عليها اه (قوله فهى على هذا مجازات لغوية الخ)

بهذا تتم المذاهب ثلاثة وضعت ابتداء من الشارع مستعملة فى معناها اللغوى استعير لفظها المدلول الشرعى ثم صارت حقيقة فيه (قول المصنف ومعنى الشرعى الخ) يعنى ان الشرعى بقسميه أعنى الفرعى والأصلى المعبر عنه بالدينى هو مالم يعرف ان هذا الاسم اسم له إلا من جهة الشرع فلا فرق بين الدينى وغيره فالمراد بهذا رد تفرقة المعتزلة بينهما

بما مر كما مر عن السعد (قوله فلو اسقط اسمه لكان أخصر) فيه أنه حينئذ ربما توهم ان نائب الفاعل عائد للمعنى الذى هو المضاف (قوله نعم قد ينفرد الخ) الأولى تركه لأن المدعى ان الأول يجامع هذه الثلاثة أى يتحقق معها إن وجدت (قوله لمناسبة هى ان الخ) بيان للمناسبة المصححة للنقل وهو اتصاف الكلمة بالتعدى أو كونها موضع الانتقال وقد أشار إلى الثانى بقوله وان المستعمل الخ وقوله إلى المعنى المذكور أى الكلمة الجائزة مكانها الأصلى أو المجوز بها مكانها الاصلى فهو كنقل الحقيقة إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة فى مكانها الاصلى فحصل التناسب بين لفظى الحقيقة والمجاز ولا حاجة إلى جعل المصدر بمعنى الفاعل أو المفعول لتحقق العلاقة الصحيحة للنقل بدونه فتدبر (قوله وسبب له) إذ لولا استعمال ذلك اللفظ لم ينتقل (قوله أو عقليا) صوابه عرفيا كما فى نسخ (قوله بمعنى اللفظ) بخلافه بمعنى الكلمة فهو الفرد (قوله مخالف لقوله السابق الخ) فيه ان معنى قوله السابق انه فى التركيب ان المجاز تعلق بما هو جزء وصورى للمركب وهو النسبة التى هى متعلق التركيب وليس المراد بالتركيب الكلام المركب وان المصنف لم يذكره فيه ان كلامه شامل له (قوله قد يقال الخ) هذا كلام مكتوب لسم على قوله بوضع ثان فالمراد بالحقيقة الخارجة به المنقول

(إلا الايمان) فانه فى الشرع مستعمل فى معناه اللغوى أى تصديق القلب وإن اعتبر الشارع فى الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر كما سيأتى (وتوقف الآمدى) فى وقوعها (والمختار وفاقا لأبى إسحق الشيرازى والامامين) أى إمام الحرمين والامام الرازى (وابن الحاجب وقوع الفرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالايمان فانها فى الشرع مستعملة فى معناها اللغوى (ومعنى الشرعى)

فى كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى أصلا ولا للعرب فيها تصرف وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى انه استعير لفظها للمدلول الشرعى لعلاقة فهى على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية هذا والمختار عند المصنف ماسيذكر اه زكريا (قوله الايمان) أى فقط لاغير فغاير المختار الآتى (قوله أى تصديق القلب الخ) بحث فيه الناصر بان الايمان شرعا معناه تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الأول والأعم غير الأخص قطعا وإن صدق عليه بدون العكس اه ومحصل ماأجاب به سم ان استعمال العام فى الخاص حقيقة من حيث تحقق العام فيه وهو ليس بشىء إذ للخصم أن يقول ان استعماله فى الخاص هنا من حيث خصوصه فيعود الاشكال فالحق ان مبنى البحث على ان التصديق الشرعى مغاير للتصديق اللغوى بالعموم والخصوص وهو قول للمتكلمين والمحققون منهم على ان التصديق اللغوى هو الشرعى بل المنطقى كما فى شرح المقاصد وحواشى شرح العقائد وعلى هذا الاشكال ولذلك قال الكمال وجعل المتعلق خاصا فى الايمان لايقتضى نقله عن كونه تصديقا بالقلب هو باق على الاستعمال فى المعنى اللغوى (قوله وإن اعتبر الشارع) قال الناصر لايتم إلا إذا كان اعتبار التلفظ على انه شرط لا شطر اه قلنا هو كذلك على التحقيق فتم (قوله أى إمام الحرمين) قال فى البرهان وأما المختار عندنا فيقتضى بيانه تقديم أصل وذكره ثم قال فاذا تبين هذا بنينا عليه غرضنا وقلنا الدعاء التماس وأفعال المصلى أحوال يخضع فيها لربه عز وجل ويبتغى فيها التماسا فعمم الشارع عرفا فى تسمية تلك الأفعال دعاء تجوزا واستعارة وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا تخلو الالفاظ الشرعية عن هذين الوجهين وهما ملتقيان من عرف الشرع فمن قال ان الشرع زاد فى مقتضاها وأراد هذا فقد أصاب الحق وإن أراد غيره فالحق ماذكرناه ومن قال أنها نقلت نقلا كليا فقد زل فان فى الالفاظ الشرعية اعتبار معانى اللغة من الدعاء والقصد والامساك فى الصلاة والصوم والحج اه (قوله لا الدينية) أى المتعلقة بأصول الدين الشامل للايمان وغيره فهو أعم من قوله وقوم إلا الايمان (قوله ومعنى الشرعى الخ) ينبغى أن يعلم أولا أن الحقيقة الشرعية وهى اللفظ الذى وضعه الشارع مفهوم كلى منزلته مع افراده المندرجة تحته منزلة الجنس مع انواعه فافراد ذلك المفهوم لفظ صلاة وزكاة ونحوهما ولتلك الالفاظ مسميات هى حقائق كلية ايضا وحيث علم من الكلام السابق معنى الحقيقة الشرعية علم ماصدقات تلك الحقيقة فان معرفة المفهوم الكلى تستلزم معرفة ماصدقاته فذكر المصنف هذا الكلام هنا لمجرد الايضاح وليرتب عليه قوله وقد يطلق الخ ثم ان كلامه لايخلو عن قلاقة فان المتبادر بمقتضى مامهدناه وبمقتضى إضافة معنى للشرعى هو اللفظ وهو المناسب أيضا لقوله بعد وقد يطلق الخ لأن المراد بالاطلاق هنا الاستعمال وهو من صفات الألفاظ ولكنه لما أخبر عنه بقوله مالم يستفد اسمه إلا من الشرع انصرف عن هذا المتبادر إلى إرادة المعنى المقتضى لجعل الاضافة بيانية وللاستخدام فى قوله

الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية (ما) أى شىء (لم يستفد اسمه إلا من الشرع) كالهيئة المسماة بالصلاة (وقد يطلق) اى الشرعى (على المندوب والمباح) من الاول قولهم من النوافل ماتشرع فيه الجماعة أى تندب كالعيدين ومن الثانى قول القاضى الحسين لوصلى التراويح أربعا بتسليمة لم تصح لانه خلاف المشروع وفى شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح ايضا يقال شرع الله تعالى الشىء أى أباحه وشرعه أى طلبه وجوباً أو ندباً ولا يخفى

وقد يطلق الخ حيث أريد بالشرعى أولا المعنى وأعيد عليه الضمير بمعنى اللفظ ولو انه حذف لفظ اسم لبقى الكلام على هذا المتبادر وانتفت القلاقة والشارح رحمه الله حمله على المعنى حيث قال الذى هو مسمى لان المسمى المعنى ثم مثل لذلك بقوله وكالهيئة المسماة فكل هذا صريح فى الحمل على المعنى فلنعد لحل العبارة عليه فنقول معنى الشرعى اى وبيان هذا الحقيقة الكلية التى هى مسمى اى مدلول ماصدق اى افراد الحقيقة الشرعية أى وبيان المعانى الكلية المدلولة للالفاظ الشرعية التى هى أى تلك الالفاظ الشرعية ماصدقات اى افراد الحقيقة الشرعية وقد علمت ان مفهوم الحقيقة الشرعية لفظ وضعه الشارع فافراده ماصدقات ذلك اللفظ التى هى الصلاة ونحوها وقوله كالهيئة بيان لمسمى تلك الماصدقات وبهذا تعلم أن معنى قوله لم يستفد اسمه اى وضع ذلك الاسم له إلا من الشرع سواء كان الموضوع له حقيقة شرعية ام مجازاً شرعياً وإنما اقتصر الشارح على الحقيقة لان الكلام فيها أو لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسما لذلك الشىء إلا من الشرع فالمستفاد من الشرع وضعه او وصفه بكونه إسما لذلك الشىء لاذاته فالكلام على حذف المضاف أى وضع اسمه أو وصفه قال الكمال وكان الأليق بالشارح أن يقول ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى الصادق بالحقيقة الشرعية والمجاز الشرعى لان الاول إضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه على أنه قد كان الاليق أن يقول والشرعى الاسم الذى لم يستفد وضعه لمعناه إلا من الشرع اه وهو كلام جيد موافق لماقلناه ومناقشة سم له فى ذلك غير مقبولة نعم الاولى الاليقية للمصنف لا للشارح لانه بصدد حمل عبارة المصنف على ماهو المتبادر منها بحسب الاضافة إلا أنه صده عن ذلك قضية الاخبار وزيادة لفظ اسم فحملها على ماهو المتبادر بحسبهما وأما اعتراض الناصر بقوله ان الشرعى موضوع بازاء مفهوم كلى هو شىء لم يستفد اسمه إلا من الشرع وان الصلاة مثلا موضوع بازاء الهيئة المذكورة وان الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم لا نفسه فهى أخص منه والأخص لا يحمل على اعمه بهو هو كما فعل الشارح اه فلا اتجاه له اصلا بل هو محض مغالطة لان قوله ومعنى الشرعى معرف وقوله مالم يستفد اسمه الخ تعريف والتعريفات لاحمل فيها بحسب الحقيقة كما حقق فى موضعه ولئن سلمنا ان الحمل حقيقى فليس من قبيل حمل الاخص على الاعم لان قوله ومعنى الشرعى على ماقررناه ومعنى اللفظ الشرعى أو وهذا المعنى أعنى المفهوم الكلى للفظ الشرعى هو بعينه مفهوم مالم يستفد الخ فهما متحدان ماصدقا متغايران بالاجمال والتفصيل كما هو شأن المعرف مع المعرف وأما قول الشارح كالهيئة الخ فهو تمثيل بذكر فرد من افراد تلك الحقيقة فهو نظير مايقال الفاعل هو الاسم المرفوع الخ كزيد من قام زيد وليس هو من الحمل فى شىء كما زعم هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام ولسم ههنا تطويل ممل لا يخلو عن شغب يحير الافهام (قوله الذى هو مسمى) صفة للمعنى وماصدق الحقيقة الشرعية هو ماصدقه اى حملت عليه من افرادها كلفظ صلاة وزكاة فانه يقال الصلاة حقيقة شرعية مثلا أى لم تستفد إلا من الشرع (قوله كالهيئة) مثال لمعنى اللفظ الشرعى وهو المسمى (قوله وقد يطلق الخ) استطراد لمناسبة الاشتراك فى الاسم فاندفع قول الكورانى هذا مما لا تعلق له بالخلاف (قوله لانه خلاف المشروع) أى المباح فان المباح مأذون فيه وهذا ليس بمأذون فيه ويمثل له أيضا بقولهم بيع المجهول غير مشروع وشرع السلم

للحاجة

وما صنعه المحشى صحيح أيضا لكن قوله ويخرج العلم المنقول أيضا فاسد (قوله فيما بينه وبين معناه الاول) معناه الاول اما حقيقة على رأى المصنف من وجوب سبق الوضع للمعنى الحقيقى أو تقديرا أى ماحق اللفظ أن يستعمل فيه على رأى غيره (قوله ولا يخفى ما فيه من التعسف) هو كذلك والحق أن قيد الحيثية فى التعريفين ملاحظ ويكون معنى قولنا فى تعريف الحقيقة كلمة مستعملة فيما وضعت له ابتداء من حيث أنه موضوع له ابتداء فى الجملة وإن لم يكن ابتداء على الاطلاق كما قاله السعد فى حاشية العضد وبه يدخل فيها المنقول فى اللغة إلى معنى آخر لان وضعه ابتداء بالنسبة إلى المجاز

ولايخفى بجامعة الاولى لكل من الاطلاقات الثلاثة (والمجاز) المراد عند الاطلاق وهو المجاز فى الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفا أو شرعا (بوضع ثان) خرج الحقيقة (لعلاقة) بين ما وضع له أولا وما وضع له ثانيا خرج العلم المنقول كفضل ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له أولا

للحاجة (قوله ولايخفى بجامعة الاول) أى تفسير الشرعى بما لم يستفد اسمه إلا من الشرع لكل من الاطلاقات الثلاثة أى على الواجب والمندوب والمباح إذ يصح ان يطلق على الشىء انه شرعى بمعنى ان اسمه لم يستفد إلا من الشرع وانه شرعى بمعنى انه واجب أو مندوب أو مباح وينفرد عنها فى صلاة الحائض مثلا والصلاة فى المغصوب فانها لا توصف بواحد مما ذكر واسمها مستفاد من الشرع بناء على أن الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد فان وصف الصحة ليس داخلا فى مفهوم الحقيقة الشرعية (قوله المجاز) هو مصدر ميمى أصله مجوز بمعنى الجواز نقل الى الكلمة الجائزة مكانها الاصلى أو المجوز بها على ما هو مشهور (قوله المراد عند الاطلاق) أتى بهذا الوصف هنا دون الحقيقة لان المصنف سيأتى يقول وقد يكون فى الاسناد فاشار الشارح الى أن المعرف هنا المجاز عند الاطلاق لا ما يشمل المجاز فى الاسناد لان التعريف لا يشمله ولما لم يتعرض المصنف للحقيقة فى الاسناد أغناه ذلك عن أن يقيد به فيما هنالك لعدم التوهم وأيضا الحقيقة وان انقسمت الى مفردة ومركبة لحقيقتهما واحدة بخلاف المجاز فى الافراد فان حقيقته تباين حقيقة المجاز فى الاسناد (قوله فى الافراد) أى الكلمات فيشمل المجاز المركب لشمول اللفظ له وأورد الناصر أن المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز فى قولك المجاز فى الافراد مراد به المصدر الميمى أى التجوز فى الافراد اه أقول محصل هذه المناقشة عدم صحة الحمل فى قوله وهو المجاز فى الافراد لأن فيه حمل المتباينين لان الموضوع مراد به اللفظ والمحمول الحدث والجواب منع ان المراد بالمحمول المصدر لم لا يجوز ان يراد به اللفظ وفى الافراد حال وفى للظرفية الاعتبارية أو المصاحبة أو الظرف لغو متعلق به على نحو ما قيل وهو الله فى السموات وفى الارض انه متعلق بالاسم الشريف لتأويله بمعنى المعبود ولئن سلمنا ان المراد به المصدر قدرنا المضاف أى وهو مجاز المجاز أى اللفظ المتجوز به (قوله اللفظ المستعمل) خرج ما لم يستعمل من الالفاظ المهملة وما وضع ولم يستعمل على نسق ما تقدم (قوله خرج العلم المنقول) بناء على ان الثانوية فى الزمن مع ان المراد الثانوية فى التبعيد وحينئذ فالعلم المنقول خارج بقوله بوضع ثان وقوله لعلاقة قيد لبيان الواقع وأورد الناصر ان فى كلام المصنف تلفيقا وذلك لانهم عرفوا المجاز بالكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له على وجه يصح ثم اختلفوا فقيل المراد بالوجه العلاقة وقيل الوضع الثانوى وأجاب سم بانه لا ضرر فى ذلك وفيه أنه يلزم القول بما لم يقل به أحد فالاحسن فى الجواب ان القائل بالوضع الثانوى لا ينفى العلاقة لانها لا بد منها اتفاقا وإنما الخلاف هل هى كافية عن الوضع الثانوى أو لا بد منه معها وهو التحقيق ومفاد كلام الشارح ان العلم المنقول واسطة بين الحقيقة والمجاز وقد قال التفتازانى صرح الآمدى فى الاحكام بأن الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو (قوله كفضل) قال الناصر فيه ان العلاقة موجودة بين المنقول عنه والمنقول اليه فى فضل فالاولى التمثيل بجعفر وفيه نظر فان وجود العلاقة مجردة غير كاف بل لا بد من ملاحظتها كما هو مفاد لام التعليل وهى غير ملاحظة فضل على انا لا نسلم عدم وجودها فى جعفر فانه فى الاصل النهر الصغير فيمكن ان العلاقة المشابهة (قوله كالبيانيين) الأحسن أنه تشبيه أى من زاد من علماء الاصول كالبيانيين لان الكلام فى الاصول

(قول الشارح خرج العلم المنقول) يحتمل ان المعنى خرج عن المجاز وهو حقيقة لما مر ويحتمل انه خرج من المجاز وليس بحقيقة أيضا وهو ما صرح به الآمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو والشارح لم ينص على دخوله فى الحقيقة ليشمل المذهبين ثم ان المراد بالمنقول ما نقلته اللغة من معنى لآخر وهذا موجود فى غير الاعلام كلفظ الايمان المنقول فى اللغة الى التصديق فلعل الشارح قصره على الاعلام لقصر الامدى على ذلك ولا وجه له كما انه لا وجه لاصل دعواه وإن شاركه فيها الامام الرازى (قول الشارح ومن زاد الخ) تقدم ما فيه (قوله للقطع بعدم اعتبار العلاقة) وان كان لا بد منها فى كل منقول ولا بد من عدمها فى كل مرتجل كما نص عليه السعد فى التلويح ثم قال فان قيل الاستعمال لا للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى فتأمل لتزداد يقينا فى بطلان ما قاله الناصر (قوله وليس مرادا) أجاب سم عنه بما فيه شىء والاولى ان علم عدم وجوب سبق الاستعمال إنما هو من المقام بقرينة تقييد أحدهما وترك الاخر

مشى على أنه لا يصح أن يراذ باللفظ الحقيقة والمجاز معا (فعلم) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثانى (وجوب سبق الوضع) للمعنى الاول (وهو) اى وجوب ذلك (اتفاق) اى متفق عليه فى تحقق المجاز (لا الاستعمال) فى المعنى الاول فلا يجب سبقه فى تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) اى عدم الوجوب (المختار) إذ لامانع من أن يتجوز فى اللفظ قبل استعماله فيما وضع له اولا وقيل يجب سبق الاستعمال فيه وإلا لعرى الوضع الاول عن الفائدة وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانيا وما ذكر من أنه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقا والأصح) تفصيل للمصنف

(قوله مشى على أنه) ممنوع بل هو ماش على انه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة قاله الناصر وأجاب بان المراد لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة الخ أى من حيث انه حقيقة ومن حيث انه مجاز وصحته فى الكناية ليست كذلك بل من حيث انه كناية والحق انه لا معنى لايراد هذا السؤال اصلا اما أولا فلان الكناية فيها خلاف وصريح كلام المفتاح وغيره انها من قبيل الحقيقة قاله فى التلويح ولئن ورد هذا السؤال على ظاهر بعض تفاسيرها فيندفع بان المعنى الحقيقى فى الكناية إنما اريد للانتقال منه إلى المعنى المجازى بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات وقول الشارح لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا أى على وجه يقتضى تعليق الحكم بكل منهما بأن يقصدا معا وقد قال فى التلويح انه يمتنع واما ثانيا فلأن كلام الشارح فى الجمع بين الحقيقة والمجاز لا بينها وبين الكناية فايراد صورة الكناية من قبيل قول الشاعر

سارت مشرقة وسرت مغربا ... شتان بين مشرق ومغرب

(قوله بالثانى) متعلق بتقييد أى تقييده بهذا اللفظ (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام عطف على الوضع الواقع فى حيز قوله فعلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد المذكور وليس مرادا بل المراد انه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار اليه الشارح اه وأقول قد ينظر فيه بأنه إنما يكون مفاده ما ذكر لو كان العطف على الوجوب أما لو كان على الوضع فلا إذ حاصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أى علم مخالفة هذا السبق لذلك السبق فى الوجوب أى إن هذا واجب وإن سبق ذاك ليس بواجب كما تقول علمت استحقاق زيد دون عمرو وهذا صريح فى عدم علم وجوب سبق المعطوف اه سم (قوله كالعكس) أى كما لا تستلزم الحقيقة المجاز بلا خلاف فقد يوجد لفظ حقيقى لم يتجوز عنه البتة وللاتفاق عليه جعله اصلا مشبها به اه كمال (قوله وقيل يجب) اى فالمجاز يستلزم الحقيقة (قوله وإلا لعرى) اى وإن لم يجب سبق الاستعمال كما هو المتبادر لانه المدعى فيرد عليه انه لا يلزم من عدم وجوب سبق الاستعمال عرو الوضع الاول عن الفائدة فان عدم وجوب سبق الاستعمال يصدق بالاستعمال على سبيل الجواز فالاحسن أن يقال وإلا أى وإن لم يسبق الاستعمال لعرى وإن كان هذا بعيدا أو عرى بكسر الراء بمعنى خلا واما عرا بفتح الراء فهو بمعنى نزل (قوله وأجيب بحصولها الخ) إذ لولا الوضع الاول لما وجد الوضع الثانى كما صرح به المصنف بقوله فعلم وجوب سبق الوضع (قوله قيل مطلقا) اى لا يجب سبق الاستعمال مطلقا سواء كان فى المصدر أو فى غيره (قوله تفصيل للمصنف الخ) نبه به تبعا لشيخه البرماوى على أنه من عندياته وإن أوهم كلامه انه خلاف منقول وقول العراقى انه مختاره تبعاً للآمدى سهو فان الآمدى لم يذكره فضلا عن انه اختاره وإنما اختار عدم الوجوب مطلقا وهو الذى اختاره المصنف مقيدا له بما صححه فالعراقى نظر إلى لفظ المختار ولهذا عبر به كما مر فوقع فى السهو ثم ما صححه المصنف فيه وقفة إذ لا يلزم من كون المشتق مجازا وجوب سبق استعمال مصدره حقيقة اه زكريا وقال الكورانى ان ما اختاره المصنف لا يساعده عقل ولا نقل أما أولا فلأن وضع المصدر غير وضع المشتق ومعناهما كذلك

(قول الشارح وإلا لعرى الخ) إن كان المراد انه عرى قبل الاستعمال المجازى فلا يضر إذ المدار على وجود الفائدة للوضع الحقيقى وإن كان المراد انه عرى بعده أيضا فهو ممنوع إذ قد يستعمل بعده فى معناه الحقيقى إذ الكلام فى عدم سبق الاستعمال الحقيقى على الاستعمال المجازى لا فى عدمه رأسا وقد يجاب بانه لما كان فائدة الوضع إنما هو افادة المعنى ولم يوجد ذلك بين الوضع والاستعمال المجازى كان وضعه حينئذ خاليا عن الفائدة تدبر (قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اما بناء على تسليم العراء عن الفائدة باستعماله فى معناه الحقيقى ولو بعد الاستعمال المجازى أو تسليم انه لا بد فى حصول الفائدة من أن يستعمل فى معناه الحقيقى قبل الاستعمال المجازى فليتامل (قوله وفيه شىء) لعله ان فتح الراء نقل عن الباء المحذوفة فتدبر (قول الشارح بحصولها باستعماله الخ) أى بجواز استعماله الخ أو بتحققه

(قول الشارح اختاره مذهبا) حيث قال بعد تحقيق ايراد لفظ الرحمن على من اشترط سبق الحقيقة وعند هذا أقول مذهبي ان المجاز يستلزم استعمال اللفظ المشتق منه بطريق الحقيقة سواء استعمل مع ذلك بالحقيقة فيما استعمل بالمجاز ام لا فاقول مثلا إنما يستعمل رحمن إذا استعملت العرب الرحمة ثم إذا استعملت الرحمة كان لنا أن نتصرف فيما يشتق منها من فعلان وفاعل ومفعول وغير ذلك وان لم تنطق به العرب البتة ولا اشترط ان تكون العرب استعملت رحمن الذى هو فعلان بالحقيقة اهـ وهذا منه مجرد تمثيل وإلا فهو اختار ان رحمن المنكر استعمل حقيقة فى قول بنى حنيفة لازلت رحمانا والمعرف بالاضافة استعمل فى قولهم ايضا رحمن اليمامة والمورد على من مر إنما هو المعرف باللام ووجه الاستلزام الذى ذكره ان الاشتقاق إنما يكون بعد معرفة معنى المشتق منه ولا دليل عليه الا استعماله فيه قال المصنف فى شرح المختصر ما معناه ان يقال لمن استدل بلفظ الرحمن على عدم لزوم الحقيقة للمجاز انه لابد من الوضع للمعنى الحقيقى ولم يوضع له ولا مخلص الا بما اخترناه مذهبا اهـ أى لأنا شرطنا الاستعمال فى المشتق منه لتحقق الاشتقاق وبعد ذلك فوضع المشتقات نوعى لاحاجة فيه إلى سماع الاستعمال فتدبر لكن يرد على المصنف نحو عسى وحبذا من الافعال التى لم تستعمل لزمان معين مع الاطباق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من

اختاره مذهبا كما قال فى شرح المختصر وهو أنه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق فى المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن

فاى لزوم فى ان اللفظ المشتق إذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا فى معناه الموضوع له ليصير حقيقة فان نظر الى الاستقراء والتتبع لكلام البلغاء فلا يتم له اذ هو غير ممكن استيعابه وان نظر إلى خصوص لفظ رحمن وأن مصدره مستعمل فى معناه حقيقة فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجديه نفعا وأما ثانيا فلأن علماء البيان والاصول يجمعون على عدم التفرقة وإن خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفته العقل والنقل اهـ واجاب سم بما محصله انه يكفى فى مثل ماهنا الاستقراء الناقص وانه لما كان المجاز من الجواز والانتقال لم يبعد بل ا تحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيقى اهـ وأقول هذا حكم لفظى طريقه النقل عن استعمال البلغاء وليس للعقل فيه مدخل وكان يكفى الكورانى فى الرد على المصنف قوله أنه مخالف لما أجمع عليه علماء البيان والاصول ولا سند له فى ذلك الا أنه وسع دائرة البحث بما زاده فالجواب فى مثله اثبات سند للمصنف بعزو هذا الخلاف لغير المصنف أيضا أو سرد موارد وقع فيها ذلك كالرحمن فالعدول عن هذا الطريق الى غيره عدول عن الجادة (قوله لا يجب لما عدا المصدر الخ) مفاده أن المصدر إذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة وليس مرادا بل المراد انه إذا استعمل مشتقه مجازا يجب ان يكون مصدره مستعملا فى حقيقته فلذلك قال الشارح ويجب لمصدر المجاز الخ أى يجب لمصدر المشتق الذى تجوز فيه أن يكون ذلك المصدر مستعملا فى معناه الحقيقى وقول الناصر لو قال للمصدر المجاز بالنعت لا الاضافة لكان اولى ليشمل المصدر المجاز الذى لم يشتق منه شىء اهـ مدفوع لانه على هذا التقدير إنما يصدق على المصدر المستعمل مجازا مع أنه غير معلوم الارادة للمصنف ولا يشمل الذى لم يتجوز فيه بل فى مشتقة الذى هو مراد (قوله فلا يتحقق فى المشتق مجاز) قال الناصر ينتقض بنحو ليس وعسى ونعم وبئس فانها مجازات لاستعمالها فى الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازا اهـ ومحصل ما اجاب به سم انه يحتمل ان يكون تفصيل المصنف مقيدا بما له مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ماله مصدر يتفرع عنه وجوده تفرعا محققا فناسب ان يتفرع تجوزه عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعة فى الاصل للزمان حتى لزم الآن انها مجازات لاستعمالها فى مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع فى الاصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب ومادة النقض لا يكفى فيها مجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) تمثيل للمشتق الذى تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره فى معناه الحقيقى فقوله وهو من الرحمة الخ بيان لوجوب كونه مجازا فى حقه تعالى لا حقيقة لاستحالته وبهذا يتم التمثيل وأما قوله لم يستعمل إلا لله تعالى فهو زيادة فائدة إذ لا يتوقف التمثيل على نفى استعمال لغير الله وقول سم أن التجوز فى الرحمن يقتضى على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب فى حقه تعالى وهو غير مسلم وما أجاب به من أنه لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه اهـ

 الازمنة الثلاثة فانها مجازات لم تستعمل مصادرها الا ان يخص مذهبه بما من جهة المادة (قوله لاستعمالها مجازات الخ) هذا إذا كانت مستعملة فيما ذكر مع النظر للمعنى الاول أما لو كانت مستعملة فيه مع قطع النظر عنه فهى من المنقول كما يعلم ذلك من التلويح (قوله الا أن يكون تفصيله مقيدا الخ) هو كذلك والفرق مامر وما فرق به ليس بذاك

لم يستعمل إلا لله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى وأما قول بنى حنيفة فى مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه

سموت بالمجد يابن الأكرمين أبا * وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

أى ذا رحمة قال الزمخشرى فمن تعنتهم فى كفرهم أى أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجاجهم فى كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبى صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله فى غير البارى من آلهتهم وقيل انه شاذ لا اعتداد به وقيل انه معتد به والمختص بالله المعرف باللام (وهو) أى المجاز (واقع) فى الكلام (خلافا للاستاذ) أبى اسحق الاسفراينى (و) أبى على (الفارسى) فى نفيهما وقوعه

لا اتجاه له أما السؤال فلا ورود له فان الكلام مفروض فى استعمال الالفاظ بحسب القانون العربى وقد استعملت الرحمة فى معناها الحقيقى وساغ بحسب هذا القانون استعمال رحمن فى معناه الحقيقى لكنه لما اختص به سبحانه وتعالى منع ذلك الاختصاص استعماله فى معناه الحقيقى لاستحالته فى حقه تعالى كالرحمة ايضا فوجوب استعماله مجازا حقيقة لدليل خارجى وهو لا يعارض قاعدة اللغة يؤيد ما قلنا ان بعضهم جوز كونه كناية فأورد عليه أن الكناية يجوز معها إرادة المعنى الحقيقى وهو ممتنع فيه فأجاب بعض المحققين بأن الكناية من حيث هى يجوز معها إرادة المعنى الحقيقى ولا يقدح فيه امتناعه لخصوص المادة كما هنا وأما الجواب فساقط عن رتبة الاعتبار عند أولى الانظار وقد تفطن رحمه الله لمثل ما قلنا حيث كتب على قوله فمن تعنتهم رادا على شيخ الاسلام وغيره فى قولهم انهم خرجوا بمبالغتهم فى كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى فى غيره اه بانه حيث كان رحمن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز اطلاقها على غيره تعالى كان هذا الاطلاق من بنى حنيفة موافقا القياس لغة العرب ونطقا بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة وتجويز كون الواضع شرط أن لا يستعمل فى غيره تعالى لا دليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه ولبعض الحواشى المتأخرة ههنا كلام تمجه الاسماع وتأباه الطباع (قوله وأما قول بنى حنيفة الخ) جواب عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا لله وهو انه قد استعمل فى غيره فكيف هذا الحصر (قوله فمن تعنتهم) التعنت تطلب الايقاع فى العنت أى الامر الشاق فاما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه (قوله ان هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره انه لا يصح لا حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتى كما لو استعمل كافر الخ وقد يستشكل ذلك اه وقد علمت وجه اشكاله (قوله كما لو استعمل كافر الخ) جواب عن اعتراض المصنف فى شرح المختصر على قول الزمخشرى فمن تعنتهم فى كفرهم فانه اعترض بما حاصله أن التعنت سبب فى الاطلاق ومتى ثبت الاطلاق فقد وجد الاستعمال فى الجملة غايته انه ذكر سبب الاطلاق وهو التعصب وحاصل الجواب انه ليس اطلاقا صحيحا وإنما حملهم عليه اللجاج فى كفرهم فانهم كفروا بادعائهم لمسيلمة النبوة وتوغلوا فى الكفر باطلاقهم عليه ما يختص بالاله توغلا خرجوا بالمبالغة فيه عن طريق اللغة قاله الكمال وفيه ان اللجاج لا يخرج العربى عن لغته وإلا لادى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فينسد باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام انه مختص به شرعا لا لغة لان قياس اللغة يقتضى ان كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع (قوله وقيل انه معتد به) هو ما ارتضاه المصنف فى شرح المختصر وإنما أخره

للفظ المجازى وما انفرد به من وجوب سبقها لما اشتق منه (قوله حيث استعملوا المختص بالله) لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها لان فيه مبالغة باعتبار زيادة البناء فيكون معناه ذو الرحمة البالغة غاية الكمال ولا بد أن يكون منعما حقيقيا إذ لو احتاج فى انعامه الى غيره لم تكن رحمته بالغة غايتها وحينئذ فلا يصح وصف غيره تعالى به كذا فى تفسير القاضى وعبد الحكيم ولا يلزم فى الغلبة التقديرية جواز تعدد الافراد خارجا وبه يندفع الاشكال لا بمجرد كونها تقديرية تأمل (قوله ولا مجازا) هو كذلك والاشكال مندفع بما مر (قول الشارح وقيل انه معتد به) قال به المصنف فى شرح المختصر كما مر ولكنه غير مستقيم لما مر عن القاضى وعبد الحكيم (قول الشارح خلافا للاستاذ) علل بان المجاز يخل بالفهم لكنه لا ينكر استعمال الأسد للشجاع وأمثاله بل يشترط فى ذلك القرينة ويسميه حقيقة وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة لا اختلال قاله المصنف فى شرح المختصر وقوله كيف علل الشارح الخ فيه اعتراض من وجهين أحدهما أنه لا فرق بين الحقيقة مع القرينة والمجاز فى الاختلال ثانيهما انه مع القرينة لا اختلال تدبر

(مطلقا) قالا وما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمى فحقيقة (و) خلافا (للظاهرية) فى نفيهم وقوعه (فى الكتاب والسنة) قالوا لانه كذب بحسب الظاهر كما فى قولك فى البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهى فيما ذكر المشابهة فى الصفة الظاهرة

الشارح لأنه أضعف الأوجه قاله الكمال وقد علمت ما فيه ولا يخفاك أن كلام المصنف لا يتخرج عن هذا القول (قوله مطلقا) أى لا بقيد الكتاب والسنة (قوله فحقيقة) إنما اكتفوا فى الحقيقة بمجرد الاستعمال رجع الخلاف لفظيا وإن أرادوا استواء الكل فى أصل الوضع فهذا مراغمة فى الحقائق فان العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد وما أنهم ينكرون أن العرب لم تستعمل لفظ أسد فى الشجاع مثلا فبعيد جدا لأن أشعار العرب طافحة بالمجازات قالوا لو وقع المجاز للزم الاخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة ورد بأن هذا الدليل لا ينتج امتناعه بل استبعاد وقوعه مع أنه واقع قطعا وبالجملة فأدلة النافى لا تخلو عن ضعف (قوله لأنه بحسب الظاهر) كذب بدليل أنه يصح نفيه وإذا صح نفيه لم يصح إثباته للتناقض ه وأجيب بأن شرط التناقض اتحاد الجهة والنفى وارد على الحقيقة والاثبات على المجاز ثم لا يخفى أن الكذب إنما يجرى فى المركب الخبرى فان أريد بالمجاز هنا المجاز اللغوى كما يقتضيه اقتصار الشارح فى التمثيل له أشكل وصفه بالكذب لأنه مفرد وإن أريد مطلق المجاز الشامل اللغوى والعقلى وهو الذى يقتضيه قول العضد فى شرح المختصر لنا على وقوع المجاز فى اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق بما لا يحصى مجازات اه فالوصف بالكذب ظاهر بالنسبة للمجاز العقلى والمجاز اللغوى بتأويل أن نسبة الكذب اليه بعد اعتبار نسبة شىء اليه أو نسبته إلى شىء وعلى هذا يكون الدليل تام التقريب وعلى صنيع الشارح يكون أعم من المدعى وذلك غير قادح فى تمامية التقريب كما بين فى علم الآداب وإنما قصر الشارح الكلام على المجاز المفرد لأن المصنف لم يتعرض للمجاز العقلى هنا وإن كان يرد عليه مؤاخذة فى تخصيص مدعاهم إلا أن يجاب بأنه قصره على أحد الفردين لخفائه ويعلم منه حال الفرد الثانى ه فان قلت إنما تعرض علماء المعانى للفرق بين الكذب والاستعارة ولذلك اعترضهم العصام فى الرسالة الفارسية بأنه لا وجه لتخصيص الفرق بالاستعارة فان التفرقة التى ذكروها تجرى فى المجاز المرسل أيضا قلت أجاب منجم باشا عن اعتراضه بأن الاستعارة أشد احتياجا إلى بيان الفرق بينها وبين الكذب لكونه أشبه به من المجاز المرسل من وجهين أحدهما أنها مشتملة على ادعاء اتحاد المشبه والمشبه به مع مغايرتهما فى نفس الأمر وهذا عين الكذب لو لم يكن التأويل بخلاف المرسل إذ ليس فيه هذا الادعاء وثانيهما أن البعد بين المعنيين المجازى والحقيقى فى الاستعارة أزيد من البعد بينهما فى المرسل لأن علاقة الاستعارة ضعيفة بالنسبة إلى علاقة المجاز المرسل إذ المشابهة أضعف علائق المجاز وزيادة البعد بين المعنيين تقتضى زيادة المشابهة بالكذب اه ثم ان تعمد الكذب بكونه بحسب الظاهر إن كان واقعا فى كلام النافى فالامر ظاهر وإن لم يكن واقعا فعذر الشارح فى زيادته أنه تصريح بمرادهم وإن أطلقوا إذ لا يسوغ لهم دعوى كونه كذبا فى الحقيقة فيرد حينئذ ما قاله الناصر إذ تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملاق للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر اه ووجه عدم الملاقاة أن مرجع الدليل لقياس اقترانى نظمه هكذا المجاز كذب بحسب الظاهر وكل ما هو كذلك لا يقع فى كلام الله ورسوله ومرجع الجواب منع الصغرى فنفى كونه كذبا فى الواقع الذى هو مفاده

(قوله وإن أراد الخ) هذا هو الثانى (قوله وكلام سم هنا لا يعول عليه) حاصل كلامه فى الجواب عن الاول أن معنى كلام الشارح ان الكذب حقيقة ممتنع مع اعتبار العلاقة وهو المضر والكذب بحسب الظاهر لا يضر وتركه الشارح لظهوره اه والذى يظهر من كلام الشارح انه لا كذب اصلا ولا بحسب الظاهر لان السامع ان اعتبر العلاقة فلا توهم للكذب وإن لم يعتبرها بأن لم يفهمها فذلك لخلل فى السامع وهو غير معتبر كما إذا لم يفهم القرينة وحاصل كلامه فى الجواب عن الثانى أن المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب إنما هو العلاقة واما القرينة فانما هى علامة على تلك الارادة فانتفاء الكذب إنما هو لاعتبار العلاقة فما زعمه الشيخ من أن انتفاء الكذب إنما هو لأجل القرينة منشؤه اشتباه سبب الشىء بسبب العلم به اه وهو مستقيم لا عيب فيه موافق لقولهم ان العلاقة هى المجوزة للاستعمال والقرينة هى الموجبة للحمل كما فى بحر الزركشى (قوله قلت أو المراد الخ) عطف على قوله باعتبار الغالب الخ

أى عدم الفهم (وإنما يعدل اليه) أى إلى المجاز عن الحقيقة الاصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلا (أو بشاعتها) كالخراءة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو

تبقى معه الصغرى على حالها وهو انه كذب بحسب الظاهر وبهذا سقط قول سم ان ايهام الكذب بحسب الظاهر لا التفات اليه لاقتضائه بقاء الدليل سالما عن المنع فيتم نعم قول الناصر المناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر ممنوع لما علمته مما قدمناه فالاحسن ان يقال ان المخاطب الذى يلقى اليه المجاز هو المتفطن العارف بأساليب الكلام ووجوه اعتباراته ومن كان بهذه المثابة إذا خوطب بالمجاز محتفا بقرينة حالية أو مقالية فهم المعنى المجازى ولا يتبادر ذهنه للمعنى الحقيقى أصلا فلا كذب فى المجاز أصلا لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الظاهر ٭ ويذكر فى كتب الأدب نوادر كثيرة تقضى بأن العرب الخلص وصلوا إلى غاية من الفطنة فى أساليب الكلام وسرعة البديهة ما وصل اليها أحد من الامم سواهم ٭ من ذلك ما حكى ان مهلهلا كان فى سفر مع عبدين له ففهم منهما انهما يريدان اغتياله فاوصاهما إذا وردا الحى ان ينشدا هذا الشعر

من يخبر البنتين أن مهلهلا ٭ بالله ربكما ورب أبيكما

فاتفق أن قتلاه ووصلا للحى فسئلا عنه فقالا مات فقيل وهل أوصى بشىء قالا نعم أوصى بان ننشد هذا الشعر فقيل ان لهذا الشعر بقية وانكما قتلتماه فأقرا بذلك وأنشد البنتان هذا الشعر بحسب سليقتهما على هذا الوجه

من يخبر البنتين ان مهلهلا ٭ أضحى قتيلا بالفلاة مجندلا
بالله ربكما ورب ابيكما ٭ لاتتركا العبدين حتى يقتلا

فقتل العبدان فانظر كيف اهتديا بصفاء اذهانهما بالكلام مطوى لم يرمز اليه بشىء فما ظنك بكلام المحتف بالقرائن فظهر لك بهذا صدق ما ادعيناه ولكن يرد على الشارح ما اورده الناصر ان الكذب لازم لارادة المعنى الحقيقى فارتفاعه انما هو بارادة المعنى المجازى والدال عليها هو القرينة فانتفاء الكذب لاجل وجود القرينة على المعنى المجازى لا لأجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح اه وهو وجيه إذ قد صرح به البيانيون قال فى الرسالة الفارسية ان المستعير يؤول كلامه ويصرفه عن الظاهر وينصب قرينة تدل على ان الظاهر ليس بمراده بخلاف الكاذب فانه يدعى الظاهر ويريده ويصرف همته على اثباته مع كونه غير ثابت فى نفس الامر وما أجاب به سم بان المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب فى الواقع انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هى دليل على ذلك الانتفاء إلى آخر ما أطال به انما يناسب التعرض لنفى الكذب فى الواقع الذى هو مساق كلام المجيب وقد علمت ما فيه فتلخص ان الخصم إنما يدعى الكذب ظاهرا وجواب الشارح لا يلاقى دليله وأن النافى للكذب ظاهرا هو نصب القرينة إذ لولاها لتبادر الذهن للمعنى الحقيقى فيجىء الكذب فتأمل (قوله أى عدم الفهم) قال سم وجه كونه صفة ظاهرة أنه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فان عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لا يخفى على المجرب اه واراد بنحو المخاطبة تركيب الشكل والسحنة فقد ذكروا فى كتب الفراسة علامات فى الاشخاص ظاهرة تدل على أخلاق باطنة من أحاط بتلك العلامات خبرا استدل بها على صحة ما قالوه وكنت ظفرت بنبذة من ذلك فى شرح العلامة الشيرازى على القانون ذكرت بعضها منها فى شرحى على نزهة الاذهان فى علم الطب (قوله الاصل) بالجر نعت للحقيقة أو عطف بيان لان المجاز ابتنى عليها باعتبار سبق وضعها أو لان الحقيقة هى الراجح عند الاطلاق كما حمل عليه الشارح قول المصنف وهو والنقل خلاف الاصل (قوله مثلا) أى كالنائبة والحادثة (قوله أو جهلها للمتكلم) أى مع علم المخاطب بها والمراد بالعدول عدم الاتيان ولا يلزم من

(قول الشارح عن الحقيقة الاصل) الاصل بمعنى الراجح لان المجاز يحتاج للوضع الاول وللعلاقة والنقل إلى المعنى الثانى والحقيقة تحتاج إلى الوضع الاول فقط (قول المصنف أو جهلها للمتكلم) كان يعلم ان الرطب من النبات له لفظ حقيقى يدل عليه ولا يعلم انه لفظ خلاء فيعبر عنه بلفظ حشيش مع علمه بأن مدلوله اليابس مجازا باعتبار ما يؤول اليه (قوله لا يخفى تعسفه) لا تعسف فيه مع اجدائه

معرفة

(قول الشارح فانه أبلغ من شجاع) أى بالغ حد الكمال فى إفادة المقصود فهو مشتق من البلوغ مصدر بلغ من حد نصر لا من البلاغة من بلغ من حد كرم لأن الحقيقة إذا كانت مقتضى الحال لا يكون المجاز أكثر بلاغة منها بل لا يكون بليغا وما قيل أنه من المبالغة فهو يستلزم اشتقاق أفعل من المزيد واستعماله بمعنى المفعول إلا أن يقال بالاسناد المجازى اه عبد الحكيم على المطول لكن هذا لا يوافق قول المصنف أو بلاغته إلا أن يكون الشارح حمله على معنى مجازى بأن شبه ما يفيده المجازى من تأكيد المساواة فى زيد أسد مثلا لانه كدعوى الشىء ببينة بالخصوصيات التى هى مقتضى الحال (قوله لعله من المبالغة) قد علمت ما فيه زيادة على ما ذكره (قوله ولعله) أى ذلك البعض (قوله إنما يقتضى الحمل الخ) أى الابداع كما سيأتى (قوله فالمانع الخ) تأمله (قوله بل قد ينتفى الخ) قد عرفت أنه متى كان مقتضى الحال الحقيقة أو المجاز لا يكون الآخر بليغا (قول الشارح فى قوله أنه غالب الخ) قال الزركشى فى البحر بالغ ابن جنى فادعى أن الغالب على اللغة المجاز ونقله ابن السمعانى عن أبى زيد الدبوسى وعبارة ابن جنى وأكثر اللغة لمن تأمل مجاز لا حقيقة وذلك عامة الافعال نحو قام زيد وقعد عمرو ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام وكيف يصح ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضى والحاضر وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير وغرض ابن جنى من هذا أن الله غير خالق لافعال العباد كما صرح به بعد حيث قال وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السموات والأرض ونحوه قال لانه تعالى لم يكن كذلك خلق لأفعالنا ولو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقا الكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا ويتعالى عن ذلك وكذلك علم الله بقيام زيد مجازا أيضا لانها ليست الحالة التى علم عليها قيام عمرو ولسنا نثبت له تعالى علما لانه تعالى عالم بنفسه لا مع ذلك فعلم أنه ليست حالة علمه بجلوس عمرو هى حالة علمه بقيام زيد قال وكذلك ضربت عمرا مجازا لأن الضرب إنما وقع على بعضه قلت وقد استدرج بهذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة تنزه الله عنها اه وعبارته صريحة فى أن المراد أن أكثر الالفاظ المستعملة مستعملة فى معنى مجازى دون القليل فانه مستعمل فى معنى حقيقى لكن قول الشارح أما من لفظ إلا ويشتمل الخ يفيد أن مراده أن كل لفظ يشتمل فى غالب استعمالاته على معنى مجازى أى كما يشتمل فى ذلك الغالب على معنى حقيقى وإلا فلا وجه للتعبير بالاشتمال مثلا ضربت زيدا معناه الحقيقى ضربت كله والمجازى ضربت بعضه ومثله ضربت عمرا وضربت بكرا وهكذا وحينئذ ففيه أمران الاول أنه مخالف للمنقول عن ابن جنى الثانى أن هذا يصدق بالمساواة إذ يصدق بما إذا كان لكل لفظ معنى حقيقى ومعنى مجازى واحد كالبعض فى الامثلة مع أن المراد أن المعنى المجازى غالب على المعنى الحقيقى أى أكثر افرادا منه إلا أن يكون المراد بالغلبة أن هذا المعنى هو المراد فى الاستعمال الغالب فمعنى الغلبة على الحقيقة الغلب عليها فى إرادته والاستعمال فيه

للمخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع (أو شهرته) دون الحقيقة (أو غير ذلك) كاخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكاقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جنى) بسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم فى قوله أنه غالب فى كل لغة

معرفة أن هذا اللفظ مجاز معرفة الحقيقة بعينها فلا يقال المجاز مصحوب بالعلاقة وهى ارتباط بينه وبين المعنى الحقيقى فيلزم من العلم بالمجاز العلم بالحقيقة (قوله أو بلاغته) ليس المراد البلاغة البيانية إذ لا تكون فى المفرد بل المراد الابلغية فى الوصف لان المجاز انتقال من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشىء ببينة كما أشار لذلك الشارح بقوله فانه أبلغ من شجاع (قوله زيد أسد) التمثيل به على مختار التفتازانى أنه استعارة والجمهور على أنه تشبيه بليغ (قوله فانه أبلغ) من شجاع قال الناصر تعبير الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم فى اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة أيضا يقتضى أن المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى اه قال سم وقد يوجه عدول المصنف عن التعبير بأفعل التفضيل لعدم اطراده إذ قد ينفرد المجاز بالبلاغة دونها بخلاف التعبير ببلاغته أى بالنسبة اليها فانه مطرد سواء تشاركا فى الاصل أولا اه أقول ولو عبر المصنف الأبلغية لوجه أيضا فانه نقل دده أفندى فى حاشيته على شرح تصريف العزى للتفتازانى إن أفعل التفضيل قد يكون المشاركة المستفادة منه تقديرية فرضية اعتقادية ومنه حديث اللهم أبدلنى خيرا منهم أى فى اعتقادهم وأبدلهم بى شرا أى فى اعتقادهم وإلا فليس فيه صلى الله عليه وسلم شر وقوله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا ومن هذا القبيل قولهم زيد أعلم من الحمار وعمرو أفصح من الاشجار أى لو كان للحمار علم وللأشجار فصاحة (قوله غالب فى كل لغة) إشارة إلى أن أل فى اللغات

على الحقيقة أى ما من لفظ إلا و يشتمل فى الغالب على مجاز تقول مثلا رأيت زيدا وضربته والمرئى والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة

استغراقية وان على بمعنى فى ويمكن بقاؤها على حالها ويوجه بانه لما كثر فى اللغات صار غالبا عليها (قوله على الحقيقة) أى على الكلمات الموضوعة لمعان وضعا أوليا أى إن أكثرها استعمل فى معان مجازية (قوله اى ما من لفظ الخ) قال الصفى الهندى الغالب فى الاستعمال المجاز لا الحقيقة بالاستقراء اما بالنسبة لكلام الفصحاء والبلغاء فى نظمهم ونثرهم فظاهر لان اكثرها تشبيهات واستعارات وكنايات واسنادات قول أو فعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والزمن ولا شك أن كل ذلك تجوز وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع أنه ما سافر كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انك ما ضربت إلا جزأ منه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل اسناد الافعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب اهل السنة مجاز لان فاعلها فى الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها إلى غيره مجاز عقلى اه وفى شيخ الاسلام ان قوله ما من لفظ الخ لا يوفى بمدعى ابن جنى من ان المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتها اه وهو غير وارد بعد قوله فى الغالب لان المعنى انه ما من لفظ إلا وهو فى اكثر استعمالاته مستعمل فى معنى مجازى لانه حكم بان كل لفظ مشتمل فى الغالب على مجاز ولا يكون كذلك إلا اذا كان فى اكثر استعمالاته مستعملا فى معنى مجازى فيكون استعماله مجازا أكثر من استعماله حقيقة (قوله على مجاز) أى تجوزا ومعنى مجازى (قوله والمرئى والمضروب الخ) فهو مجاز لغوى من اطلاق اسم الكل على البعض والمجاز الذى لا يدخل الاعلام مجاز الاستعارة وقيل هو مجاز عقلى والحق انه حقيقة لغوية لان اللغة لا تنبنى على مثل هذه المضايقة فلا يشترط استغراق الفعل لجميع أجزاء المفعول لان المعتبر وضعا فى الفعل هو نسبه ايقاع الحدث على المفعول وتعلقه به مطلقا سواء عمه أو لا وكل من الطرفين مستعمل فى معناه الحقيقى فلا تجوز أصلا (قوله وان كان يتألم بالضرب كله) اى فانه لا يمنع اشتمال ضربت زيدا على المجاز من حيث أن المضروب بعضه لا كله لان الكلام فى نسبة التألم الذى هو امساس الجسم بالآلة لا فى نسبة التألم الذى هو أثر الامساس (قوله ولا معتمدا) اى معولا عليه فى ترتب الاحكام وهذا لا ينافى ان استحالة الحقيقة من قرائن المجاز فلا يقال ان الاستحالة من القرائن الموجبة للمجاز فكيف يكون غير معتمد عليه قال فى التلويح لا خلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف

فيندفع الثانى والاولى أن يقال أن قول الشارح يشتمل فى الغالب تفسير لقول ابن جنى غالب فى كل لغة لا زائد عليه فمعنى غلبته على الحقيقة هو اشتمال كل لفظ عليه فى الغالب مع المساواة المذكورة وانما فسر بذلك لانه الموافق للواقع إذ ليس لكل لفظ معان مجازية متعددة فليتامل (قوله وهذا هو المتبادر الخ) فيه نظر بل عبارته محتملة لان تكون الكثرة فى بعض بالنسبة لبعض آخر ولان تكون فى استعمال بالنسبة لاستعمال آخر ولو سلم فكثرة الاستعمال فى معنى مجازى واحد لا تفيد غلبة المعنى المجازى على المعنى الحقيقى نعم تفيد غلبة الاستعمال فيه ظاهر والدعوى أن المجاز أى المعنى المجازى غالب على المعنى الحقيقى أى أكثر أفراداً منه (قوله وحينئذ ينظر الخ) قد علمت وجه كلام شيخ الاسلام رحمه الله والجواب عنه (قول الشارح والمرئى والمضروب بعضه) أى فهو مجاز باطلاق اسم الكل على الجزء أو باسناد ما للأول للثانى وليس هذا من دخول المجاز فى الاعلام الذى هو ممتنع على الاصح لأن ذلك فى استعمالها اعلاما لما نقلت اليه وما هنا ليس كذلك وانما امتنع ذلك لأن الاعلام لم تنقل لعلاقة لان المجاز يدخل ليفيد معنى فى المنقول اليه غير الذى أفاده فى المنقول منه كالبحر حقيقة فى الماء الكثير نقل إلى العالم لكثرة علمه فأفاد فى حقيقته كثرة الماء وفى مجازه كثرة العلم فأما زيد وعمرو ونحوهما فانها موضوعة للفرق بين الاعيان والاجسام وذلك حقيقة لو استعملنا اسم زيد فى غيره مما لا يسمى زيدا لم يفدنا من ذلك غير ذلك المعنى الذى أفاد فى حقيقته وهو الفرق بين الاعيان والاجسام فلم يتصور دخول المجاز فيها كذا فى البحر للزركشى لكن نفى ما نقل عن وصف كمن سمى ابنه مباركا لما ظنه فيه من البركة فانه لم يدخل فى كلامه وسيأتى فى الشارح اخراجه بمعنى آخر هو أولى من هذا الشمول له ما نقل عن غير علم (قول الشارح ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة) لانه وان لم يتوقف المجاز على وجود المعنى الحقيقى بل يكفى مجرد تصوره فى الانتقال إلى المعنى المجازى على ما فى التلويح وغيره لانه لما كذبه الحس ولا ضرورة تدعو اليه كان اشعارا بالحرية غير قريب فألغى بخلاف ما اذا كذبه الشرع لاحتماله فى الجملة فجعل مجازا عنها

(قول الشارح فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي) قد يقال أنه مع القرينة المانعة التي هي شرط المجاز لا يأتي الاحتمال وأقول قد يدفع بما في عبد الحكيم على تفسير القاضي من أن المجاز انما يحتاج للقرينة

المانعة عند تعين المعنى المجازي أما اذا لم يتعين بأن أراد المتكلم أن يحمله السامع على مايشاء من المعنى الحقيقي أو المجازي فلا يحتاج لها فالاولى أن يفرض الكلام عند خفاء القرينة ويكون ذلك معنى قول الزركشي في البحر محل الخلاف فيما اذا صدر ذلك ممن لا عرف له ولا قرينة (قوله من الوضع الاول) ليس بقيد بل المدار على ماسيأتي قال في التلويح اللفظ ان تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل بينهما نقل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو مرتجل وان كان لمناسبة فان هجر الاول فهو المنقول وان لم يهجر ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز اه ومعنى تخلل النقل أن يكون استعماله في المعنى الثاني بعد ملاحظة المعنى الاول فالمشترك سواء كان واضعه واحدا أو متعددا ليس فيه نقل لعدم ملاحظة الوضع الاول فيه فهو حقيقة من كل وجه في كل واحد من معنييه وأما المرتجل والمنقول فكل واحد منهما ان اعتبر استعماله في كل واحد من معنييه باعتبار وضعه له في نفسه مع قطع النظر عن وضعه لآخر فحقيقة لانه مستعمل فيما وضع له وان اعتبر استعماله فيه بالقياس إلى المعنى الآخر لتخلل النقل بينهما فهو مستعمل فيما وضع له من وجه مستعمل في غير ما وضع له من وجه اه عبد الحكيم على المطول

خلافا لأبي حنيفة) في قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني أنه يعتق عليه وان لم ينو العتق الذي هو لازم للبنوة صونا للكلام عن الالغاء والغيناه كصاحبيه إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر أما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد فانه يعتق عليه اتفاقا ان لم يكن معروف النسب من غيره وان كان كذلك فأصح الوجهين عندنا كقولهم أنه يعتق عليه مؤاخذة باللازم وان لم يثبت الملزوم (وهو) أي المجاز (والنقل خلاف الاصل) فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه واليه فالاصل أي الراجح حمله على الحقيقي

من جهة الخلفية فعندهما هي[1] الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى تكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن الاكبر مخلوق من نطفة الاصغر اه ونقل الكمال عن شيخه في تحريره ان الشافعية لم يذكروا هذا الاصل اه لكن نقل سم عن شيخه الشهاب انه كتب بخطه على هامش الكمال انه ذكر هذا الاصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب تخريج الفروع على الاصول فقال مسئلة المجاز عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما انه خلف عنه في التكلم اه وحينئذ فلا حاجة لما اعتذر به الكمال بقوله وكان المصنف فهم من موافقتهما في الفرع موافقتهما في الاصل قال سم وظاهر انه غير معتمد عليه ولو مع النية قال وعبارة القرافي مصرحة بذلك حيث قال إن أريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلا فالمجاز عندنا لاغ غير معتمد وعند أبي حنيفة معمول به مثاله اذا قال لعبده الذي هو أسن منه هذا ابني وأراد به العتق لم يعتق عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازا إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له فيلغى وقال ابو حنيفة يعتق اه قال سم ألا ترى إلى قوله واراد به العتق مع قوله لم يعتق عندنا فانه صريح في عدم الاعتداد به مع النية اه والذي رايته بخط بعض افاضل المالكية الذين ادركنا عصرهم ان المفتى به عندهم العمل بالقرائن خلافا لما في القرافي ثم المراد بالاستحالة الاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية لما ذكره الشارح من العتق فيما اذا كان العبد معروف النسب من غيره فان فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعا (قوله الذي لا يولد مثله لمثله) لكبر العبد وصغر سن السيد (قوله الذي هو لازم للبنوة) فتكون علاقة المجاز اللزومية وأنه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من أسباب العتق * لا يقال هذا ابني من قبيل زيد اسد فهو تشبيه بليغ وليس باستعارة عند المحققين اي هذا كابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق كذا اورد صاحب التلويح * واجاب بانه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل الحال ناطقة (قوله إذ لا ضرورة إلى تصحيحه) اي اصلا لانه ليس من كلام الشارع مثلا وانما هو من كلام آحاد الناس وحينئذ فالمراد عدم الاعتماد تماما وفي الناصر أن قوله إذ لا ضرورة الخ احتراز عن مثل وجاء ربك واسئل القرية فان المجاز بالنقصان اعتمد فيه لضرورة الصحة العقلية في كلام الصادق إلى اعتماده وان آل الامر معه إلى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلية لا في الجملة (قوله وان لم يثبت الملزوم)

(١) قوله هي أي لجهة الحكم وقوله وعنده أي إلى صيغة التكلم أي هي أي لجهة التكلم اه كاتبه

لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحابا للموضوع له أو لا مثالهما رأيت اليوم أسداً وصليت أى حيوانا مفترساً ودعوت بخير أى سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية (و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) فاذا احتمل لفظ هو حقيقة فى معنى أن يكون فى آخر حقيقة ومجازاً او حقيقة ومنقولا لحمله على المجاز او المنقول اولى من حمله على الحقيقة المؤدى إلى الاشتراك لان المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى والمنقول لافراد مدلوله قبل النقل وبعده لايمتنع العمل به والمشترك لتعدد مدلوله لايعمل به إلا بقرينة تعين احد معنييه مثلا إلا إذا قيل

إشارة إلى الفرق بين هذه الصورة وصورة الاستحالة بأن الملزوم هنا ممكن الثبوت وهناك مستحيله اه ناصر (قوله لعدم الحاجة الخ) أى من حيث ذاته وأما قرينة المشترك فلتعارض المعانى (قوله وصليت) أى إذا صدر من غير اللغوى والشرعى وإلا حمل على المعنى اللغوى أو الشرعى فلا يقال إن أراد الحمل فى نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة كان من قبيل احتمال اللفظ معناه الحقيقى والمجازى لا المنقول عنه والمنقول اليه وإن أريد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتى ثم هو أى اللفظ محمول على عرف المخاطب ففى خطاب الشرع الشرعى لانه عرفه ثم اللغوى الخ فان معناه كما قال الشارح ان دار مع المعنى الشرعى معنى عرفى عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أولا على الشرعى الخ (قوله أى سلامة منه) إشارة إلى ان صليت جزء من المثال فيكون المجموع مثالا مشتملا على شيئين والظاهر انه لايتعين بل المتبادر ان كلا مثال مستقل (قوله والمجاز والنقل الخ) تفيد ان اللفظ بالنسبة إلى معنييه المنقول عنه والمنقول اليه ليس بمشترك وإن كان لفظا واحدا متعدد المعنى والوضع وهو ما يفيده كلام التفتازانى فى شرح الشمسية قال وإن كان الثانى أى إن كان معنى الاسم كثيراً فان كان وضعه للمعانى الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذاك ولم يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سمى اللفظ بالنسبة إلى جميع المعانى مشتركا وإلى احدهما مجملا كالعين للباصرة والجارية والذهب وإن لم يكن وضعه للمعانى على السوية بل وضع اولا لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما فاما أن يترك ويهجر المعنى الأول بمعنى أنه لايستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح اولا فان ترك سمى منقولا وينسب إلى الناقل وإن لم يترك فحال استعماله فى المعنى الثانى الذى نقل اليه يسمى مجازا اه وبه يظهر أن تعدد المعنى فى المنقول بالنسبة إلى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول اليه فاتضح قول الشارح والمنقول لافراد مدلوله الخ وفى زيادة قيد تعدد الوضع فى المشترك نزاع ذكره فى شرحه على الوضعية وذكرنا مايتعلق به فيما كتبناه من الحواشى على ذلك الشرح (قوله فاذا احتمل لفظ) هو حقيقة فى معنى أى بلا تردد أن يكون فى معنى آخر حقيقة أى فيكون مشتركا بين المعنى الاول وهذا المعنى الآخر ومجازاً أى وأن يكون مجازاً فيكون حقيقة فى الاول مجازاً فى الآخر ومثله يقال فى قوله او حقيقة ومنقولا وإنما عطف قوله ومجازا او منقولا بالواو دون او لان الاحتمال إنما يكون بين متعدد بخلاف الحمل فلذا أتى فيه بأو وهنا بلفظ وفيما سبق باللفظ لان اللفظ فى الاولى تحققت له الحقيقة والمجازية والاحتمال إنما هو فى كونه حقيقة فيه أو مجازا فى المعنى المراد وفى الثانية تحققت ارادة المعنى الآخر به والاحتمال إنما هو فى كونه حقيقة فيه أو مجازاً أو منقولا (قوله لان المجاز أغلب) إنما لم يعلل بان المشترك يقتضى التعدد فى الوضع والاصل عدمه لان مخالفة الاصل لازمة فى المجاز والنقل أيضا (قوله لافراد مدلوله) بكسر الهمزة مصدر أى اتحاده وهو علة لقوله بعده لايمتنع (قوله لايمتنع) بل يعمل به اكتفاء بعرف التخاطب دون توقف على قرينة زائدة عليه (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله إلا إذا قيل الخ) فان من يحمله عليهما لا يمتنع عنده العمل بالمشترك بدون قرينة فلا

(قول الشارح والمجاز والنقل الخ) استشكل تصوير التعارض بين الاشتراك والنقل والمجاز بأن الاشتراك إنما يكون عند استواء حالاته فى الدلالة على معانيه أو معنييه والمجاز إنما يكون حيث تكون دلالته فى أحدهما ضعيفة والآخر قوية واللفظ إنما يصير منقولا إذا بطلت دلالته الاولى وارتفعت وأجيب بأنه يتصور فى لفظ استعمل فى معنييه ولم يعلم تساوى دلالته عليهما ولا رجحانه فى أحدهما فيحتمل حينئذ أن يكون استعماله فيها بطريق الاشتراك أو النقل أو بطريق أنه حقيقة فى أحدهما ومجاز فى الآخر كذا فى البحر للزركشى ويتصور فى المجاز بخفاء القرينة أو عند عدم تعين المعنى المجازى كما مر وفى المنقول بأن لا يكون من الناقلين تدبر

بحمله عليهما ومالا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالاول كالنكاح حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة فى أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز فى الآخر والثانى كالزكاة حقيقة فى النماء أى الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لانه يكون حقيقة أيضا أى لغوية ومنقولا شرعيا (قيل و) المجاز والنقل أولى (من الاضمار) فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار فقيل حمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الاضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة وقيل الاضمار أولى من المجاز لأن قرينته متصلة والاصح أنهما سيان(١) لاحتياج كل منهما إلى قرينة وان الاضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الاول مثال الاول قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله المشهور النسب من غيره هذا ابنى أى عتيق تعبيرا عن اللازم بالملزوم فيعتق أو مثل ابنى فى الشفقة عليه فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثانى قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أى أخذه وهو الزيادة فى بيع درهم بدرهمين مثلا فاذا أسقطت صح البيع وارتفع الاثم وقال غيره نقل الربا شرعا إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة فى الصورة المذكورة مثلا والاثم فيها باق

(قول الشارح قوله لعبده الخ) بخلاف ما إذا قال لزوجته الاصغر منه سنا هذه بنتى فان المختار فى زيادة الروضة أنه لا يقع به فرقة إلا إذا نوى لانه اقرار بانتفاء حل المحل وذلك حق الزوجة فلا يصدق فى انتفاء حق الغير فان نوى كان كناية فى الطلاق كذا كتبه الشهاب مع زيادة التعليل من التلويح (قول الشارح نقل الربا شرعا إلى العقد) أى بدليل مقابلته بالبيع فى قول الله سبحانه وأحل الله البيع وحرم الربا

ينتهض الدليل على مقتضى قوله نعم له ان يستدل بأن المنقول من قبيل المنفرد والمنفرد أغلب من المشترك فالالحاق به أولى (قوله فهو حقيقة فى أحدهما) أى للاتفاق على ذلك ولذا ذكره بالفاء المؤذنة بتسبب ما بعدها عما قبلها (قوله محتمل للحقيقة) أى على الثالث وقوله والمجاز أى على الاولين وهذا الاحتمال باعتبارنا وإلا فكل قائل جازم بما قاله وهذا أحسن من قول الناصر ان الاقوال فى موضع الخلاف لا تدعى القطع بل الظن والاحتمال قائم معه (قوله فى النماء) بالمد الزيادة وبالقصر صغار النمل (قوله قيل والمجاز) المراد به المجاز الاصطلاحى وهو التجوز فى اللفظ فصح مقابلته بالاضمار وإلا فهو مجاز بالحذف (قوله فان احتمل الكلام الخ) إنما عبر هنا بالكلام دون اللفظ كما تقدم لان اللفظ يعم المفرد والمركب والاضمار لا يكون إلا فى المركب بخلاف المجاز والاشتراك (قوله وعدم احتياج النقل إلى قرينة) أى واحتياج الاضمار اليها (قوله لان قرينته متصلة) لان الاضمار هو المسمى سابقا بالاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم له وذلك غاية الاتصال اه ناصر (قوله والاصح انهما سيان) اى واستواؤهما لا ينافى ترجيح احدهما على الآخر لمدرك يخصه كما فى المثال الآتى وكذا يقال فى قوله وان الاضمار أولى من النقل لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور لمدرك يخصه قاله سم (قوله لاحتياج كل منهما) إلى قرينة يعنى واما كثرة المجاز فمقابلة(٢) باتصال قرينة الاضمار وهذا فى التحقيق تمام العلة اه ناصر (قوله لسلامته من نسخ المعنى) وأنه من باب البلاغة بخلاف النقل (قوله مثال الاول) أى الكلام المحتمل لان يكون فيه مجاز واضمار (قوله عن اللازم) وهو عتيق بالملزوم وهو ابنى إذ بنوة المملوك للمالك تستلزم عتقه فيكون من باب المجاز (قوله أو مثل ابنى) فيكون من باب الاضمار (قوله وهما وجهان عندنا) فان قيل الراجح من مذهب

---

(١) قوله والاصح انهما سيان قال الانبابى على البيانية اختار هذا القول الامام الرازى فى المحصول وتبعه البيضاوى فى المنهاج اه

(٢) قوله وأما كثرة المجاز فمقابلة الخ قال الانبابى على أن قرينة المجاز قد تكون استحالة المعنى الحقيقى والاستحالة إن لم تكن من قبيل القرينة المتصلة كانت مثلها إن لم تكن أبلغ إلا أن يقال ان صاحب القول الثالث يقول لا يعتمد المجاز حيث تستحيل الحقيقة اه ومراده بالقول الثالث القول بأن الاضمار أولى من المجاز اه كاتبه عفى عنه

(والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى اما فى الأول فلتعين الباقى من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل مثال الاول قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لها فتحل ذبيحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالبا من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الاول دون الثانى ومثال الثانى قوله تعالى وأحل الله البيع فقيل هو المبادلة مطلقا وخص منه الفاسد لعدم حله وقيل نقل شرعا إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعى فما شك فى استجماعه لها يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثانى

الشافعى أنه يعتق عليه مؤاخذة باللازم وإن لم يثبت اللزوم وذلك ترجيح للمجاز على الاضمار وهو مخالف لما مر من أن الراجح التسوية بينهما ه أجيب بان ترجيح المجاز هنا لخارج وهو تشوف الشارع إلى العتق وذلك خاص بهذا المحل لا يطرد فى غيره على أن المختار فى الروض أنه لا يحكم بعتقه بمجرد هذا ابنى بل لا بد من نية العتق ومثل ذلك يجرى فى قوله وقال غيره أى كالشافعى ومالك نقل الربا شرعا إلى العقد فيه فى ترجيح النقل على الاضمار مع أن الراجح عكسه رجح لكونه نقلا بل لمرجح خاص وهو تنظير الربا بالبيع فى قوله تعالى حكاية عن الكفار إنما البيع مثل الربا فانه ظاهر فى العقد ولهذا رد عليهم بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وإنما يطابقه بحمل الربا فيه على العقد ومثل ذلك أيضا يجرى فى تعارض التخصيص والمجاز الآتى فى قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اه زكريا (قوله والتخصيص) أى إخراج بعض إفراد العام من العام (قوله فلتعين الباقى من العام الخ) فاذا ورد لفظ عام ثم اخرجنا منه بعض إفراده بدليل بقى الباقى متعين الارادة فيعمل به (قوله بخلاف المجازى) أى المعنى المجاز (قوله فانه قد لا يتعين) إذ لا يشترط فى المجاز مصاحبة القرينة المعينة وإنما هو أمر مستحسن عند البلغاء فاذا قلت رأيت بحرا فى الحمام احتمل الرجل الكريم والعالم ولا قرينة تعين أحدهما فان القرينة الموجودة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقى فقط وهى غير معينة قال العصام فى الرسالة الفارسية القرينة التى هى داخلة فى مفهوم المجاز ويتوقف حصوله عليها هى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له لا المعينة التى بها يتعين المجازى المراد من بين سائر المعانى المجازية وإن كان ذكرها محسنا للكلام ولذلك استكره البلغاء المجاز الذى ليست فيه قرينة معينة إلا أن يريد المتكلم البليغ إذهاب نفس السامع إلى كل معنى مجازى ممكن فى المقام وتشويقها إلى التعيين فحينئذ يحسن تركها اه (قوله بأن يتعدد) كما إذا قلت والله لا أشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل (قوله فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى) لا يقال أن فيه نسخا لرفعه الحكم عن بعض إفراد العام لانا نقول المراد نسخ المعنى الاصلى برمته ولم يوجد فى التخصيص بخلاف النقل (قوله وخص منه الناسى) أى مذبوح الناسى (قوله مما لم يذبح) أى ذبحا شرعيا (قوله بما يقارنه) فهو مجاز علاقته المجاورة ولم تجعل العلاقة اللازمية والملزومية لانه قد يوجد الذبح بدون التسمية والأنسب تأويل بعضهم بما ذكر اسم غير الله عليه أى مما ذبح للأصنام ونحوها ليطابق قوله تعالى فى الآية وانه لفسق قوله فى الآية الاخرى أو فسقا أهل لغير الله به فهو مجاز من اطلاق العام على الخاص ورجح المجاز هنا لمدرك خاص فلا يلزم من كون المسئلة مرجحة فى الاصول أن تكون مرجحة فى الفروع (قوله هو المبادلة مطلقا) أى صحيحا أو فاسدا بناء على أن اللام فى البيع استغراقية (قوله يحل

(قول الشارح ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده) الاصل فى كل حادث العدم فاذا علق عدم الصحة بالفساد فالاصل عدمه وإذا علقت الصحة بالاستجماع لشروط الصحة فالاصل عدمه وهما اعتباران مختلفان والثانى منهما أشق من الاول وبقى الكلام فى تعيين ما اعتبره الشارع منهما وهو لرأى المجتهد ولا معنى لتطويل الحواشى هنا فليتامل (قوله إنما أخذ من السنة) وسبب نزول الاية يدل عليه أيضا فان سببه كما أخبرنى شيخنا العلامة الذهبى رحمه الله أن رجلا طلق زوجته الأمة ثلاثا فوطئها سيدها بعد عدتها فسئل هل يحلها هذا الوطء فنزلت قال وما ينسب للسعيدين لا أصل له

لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الاولى من الاشتراك والمساوى للاضمار ان التخصيص أولى من الاشتراك وأن الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقد تم بهذه الأربعة العشرة التى ذكروها فى تعارض

لانه شك فى المانع والمراد بالحل عدم الحرمة وبالصحة عدم الفساد (قوله لان الاصل عدم فساده) أى المقتضى لاخراجه أى والاصل بقاء ما كان (قوله لان الاصل عدم استجماعه) فيه ان عدم الاستجماع هو الفساد فيناقض قوله عدم فساده كذا للناصر والشهاب ورده سم بان القائل مختلف ولو حكما فان قولى التناقض باعتبار رأيين مختلفين وفيه أن شرط الدليل أن يكون مسلما عند الخصم لئلا يلزم الاستدلال بما هو محل الخلاف فلا بد أن يقول كل بعلة الآخر تأمل قال الناصر ولو قال لان البيع عام يتناول جميع افراده اخرج منها الفاسد أى المحكوم بفساده فما شك فى فساده باق على عدم الاخراج لانه الاصل لا جاد ويتحصل هذا المعنى بان يستبدل عدم الفساد بعدم الاخراج فى قوله لان الاصل عدم الفساد (قوله ويؤخذ مما تقدم) ى فى المتن والشارح فان مساواة المجاز للاضمار مأخوذة من الشارح فبعد أن تم الكلام على الستة أخذ فى بقية العشرة وهى الاربعة الباقية (قوله من أولوية التخصيص) قال الكمال فى تمشيته على قانون العربية نظر لانتفاء شرط صحة الاتيان بمن الجارة للمفضل عليه فى قوله من المجاز وكان اللائق أن يقول الشارح ويؤخذ كون التخصيص أولى من المجاز الذى هو أولى الخ (قوله المساوى) أى المجاز فهو صفة كما يؤخذ من كلام الشارح فيما تقدم وفى بعض النسخ والمساوى بالواو وهى أولى لايهام الاولى رجوع المساوى لما قبله وهو الاشتراك مع انه صفة للمجاز والثانية نص فى انه معطوف على الاولى (قوله أولى) لان الاولى من الاولى من المساوى أولى (قوله وان الاضمار أولى لمساواة الاضمار للمجاز) الاولى من الاشتراك فيكون هو أولى من الاشتراك أيضا (قوله ومن ذكر المجاز) أى ويؤخذ من ذكر المجاز الخ وأخذ هذا من ذكر المصنف المجاز قبل النقل لانه لم يصرح بأولوية شىء يؤخذ منها ذلك بأن يصرح بأولوية الاضمار المساوى للمجاز على النقل (قوله ووجه الأخير) أى ان المجاز أولى من النقل (قوله وقد تم بهذه الاربعة) وهى تعارض التخصيص والاشتراك تعارض التخصيص والاضمار تعارض الاضمار والاشتراك تعارض المجاز والنقل وقوله العشرة فاعل تم وهى مركبة من الخمسة التى ذكرها المصنف أعنى المجاز والنقل والاشتراك والاضمار والتخصيص لان كلا منها يؤخذ مع ما بعده فتبلغ عشرة وقد جمعها بعضهم فى قوله

تجوز ثم اضمار [1] وبعدهما * نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرها * نسخ فما بعده قسم يخلفه

* قال الناصر ان قلت هذا يشعر بان الكلام المتقدم انما يشتمل على ستة اثنان فى قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك واثنان فى قوله قيل ومن الاضمار على ما بين أنه مراده واثنان فى قوله والتخصيص أولى منهما ولا شك أن قوله أولا والمجاز والنقل خلاف الاصل يشتمل على اثنين أيضا فما بال الشارح لم يعرج عليهما

(١) قوله تجوز ثم إضمار قال الانبابى فى حاشيته على بيانية الصبان رجح التجوز على الاضمار ولو جرى على الأصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجويز مثل إضمار وبعدهما الخ اه كاتبه

مايخل بالفهم مثال الأول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فقال الحنفي أى ما وطؤه لأن النكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعي(١) أى ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى أنه لم يرد فى القرآن لغيره كما قال الزمخشري أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجاً غيره فانكحوا ما طاب لكم ويلزم الثانى التخصيص حيث قال تحل للرجل من عقد عليها أبوه فاسدا بناء على تناول العقد للفاسد كالصحيح وقيل لايتناوله ومثال الثانى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة اى فى مشروعيته لأن به يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو فى القصاص نفسه حياة لورثة القتيل المقتصين بدفع شر القاتل الذى صار عدوا لهم فيكون الخطاب مختصا بهم ومثال الثالث قوله تعالى واسئل القرية أى أهلها وقيل القرية حقيقة فى الأهل كالأبنية المجتمعة لهذه الآية وغيرها نحو فلولا كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أى العبادة المخصوصة فقيل هى مجاز

قلت لان المعانى التى ذكروها فى التعارض هى هذه العشرة وأما الحقيقة فلا يقع التعارض بينها وبين خلافها من المجاز والنقل إذ لا تعارض بين أصل وغير أصل (قوله مايخل بالفهم) أى من جهة اليقين لا الظن ولهم خمسة أخرى تخل بالفهم وهى النسخ والتقديم والتأخير وتغير الاعراب والتصريف والمعارض العقلى واقتصر كالمصنف على الخمسة الأولى لكثرة وقوعها ولقوة الظن مع انتفائها (قوله مثال الأول) أى من الأربعة المأخوذة وهو أن التخصيص أولى من الاشتراك (قوله حقيقة فى الوطء) كما أنه حقيقة فى العقد (قوله لما ثبت) أى فى اللغة (قوله لكثرة استعماله) وهو من علامات الحقيقة والمجاز المشهور خلاف الأصل (قوله نحو حتى تنكح) هى وما بعدها من غير محل النزاع فالمراد بالنكاح فيهما العقد والوطء مستفاد من خارج(٢) (قوله ويلزم الثانى) أى الشافعى (قوله بناء على تناول العقد) هو قول ضعيف عند الشافعية والراجح عندهم أن العقد لا يتناول الفاسد وإن أوهمت عبارة الشارح خلاف ذلك والتحقيق عند الأصوليين أن الحقيقة العرفية موضوعة لمطلق الماهية صحيحة كانت أو فاسدة (قوله وقيل لايتناوله) فلا يحتاج للتخصيص (قوله ومثال الثانى) أى أن التخصيص أولى من الاضمار (قوله أى فى مشروعيته) أى فيكون من الاضمار (قوله فيكون الخطاب عاما) أى فى لكم للقاتل وغيره من جميع المكلفين (قوله أو فى القصاص) أى فيكون تخصيصاً (قوله فيكون الخطاب مختصا بهم) اى فيلزم التخصيص لأنه يلزم من التخصيص فى الخطاب التخصيص فى الحكم العام فان الخطاب عام لكل مكلف فلا يرد أن التمثيل غير مناسب لما الكلام فيه من تخصيص الحكم العام (قوله ومثال الثالث) أى أن الاضمار أولى من الاشتراك (قوله كالأبنية) أى كما أنها حقيقة فى الابنية فتكون مشتركة بين الاهل والابنية المجتمعة (قوله لهذه الاية) اى الدليل على الاشتراك هو هذه الاية وغيرها وفيه انها لا تدل بل تحتمل الاضمار (قوله فلولا كانت قرية آمنت) حيث اسند الايمان إلى ضمير القرية (قوله ومثال الرابع) اى ان المجاز اولى من النقل (قوله فقيل هى مجاز) يقتضى ذلك ان استعمال الصلاة فى الاركان مجاز

---

(١) قوله وقال الشافعى أى ومالك أيضا اه بنانى بل قال ابن رشد الحفيد فى بدايته اتفق المسلمون على تحريم زوجات الآباء والأبناء بنفس العقد اه لكن مالكاً يوافق فى مشهور مذهبه أباحنيفة فى أن الزنى المحض يغير حرمة المصاهرة كما فى فروق القرافى فيحرم عنده أيضاً على الشخص مزنية أبيه اه

(٢) قوله من خارج اى من السنة ومن سبب النزول فان سببه كما قال الشربينى نقلا عن شيخه الذهبى ان رجلا طلق زوجته الامة ثلاثا فوطئها سيدها بعد عدتها فسئل هل يحلها هذا الوطء فنزلت

فيهاعن الدعاء بخيرلاشتمالها عليه وقيل نقلت إليها شرعا (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل) كالفرس اصورته المنقوشة

معان الحق انه حقيقة شرعية وإنما(١) الخلاف كامر هل نقلت مع المناسبة للمعنى اللغوى أو بوضع ثان مستقل إلاان يقال انه التفت لمجرد حكاية الاقوال من غير نظر إلى كون احدهما راجحا أولا (قوله وقد يكون الخ) قد تحقيقية لاتقليلية لأن مجيء المجاز لهذه الأمور كثير (قوله من حيث العلاقة) أشار به إلى أن هذا التقسيم باعتبارها وهى شرط للمجاز والعمدة فى ضبطها الاستقراء والمشهور بلوغها إلى خمسة وعشرين نوعا والتحقيق أن علاقات المجاز المرسل ثمانية عشر بلاخلاف والمصنف ذكر أربعة عشر نوعا وقيل ترجع إلى ثلاثة عشر برجوع الأخير منها إلى الثالث وهو قوله او باعتبار مايكون فى المستقبل قال فى الرسالة الفارسية وإن بلغت العدد المذكور ترجع إلى علاقتين علاقة الجزئية وعلاقة اللزوم إذ لايتصور بدونهما الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية بناء على ان اللزوم عندهم اعم من العقلى والعادى بل هو قد يطلق على الملابسة فى الجملة ايضا ٭ فان قلت قد ذكر القوم ان المجاز له وضع نوعى لمعناه المجازى فحينئذ يكون دلالته عليه مطابقية وضعية لاتضمنية ولاالتزامية ٭ قلت مجازية كل مجاز حالة نسبية إضافية إنما تحصل فيه بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الوضع الأول وأما الوضع الثانى فليس اعتباره إلالأن يقرر هذه الحالة المجازية لالأن يجعله حقيقة فما لم توجد منه علاقة تصحح الدلالة التضمنية او الالتزامية لم يصح تعينه للمجازية فمبنى المجازية على الوضعين (قوله بالشكل) أى بالمشابهة فيه لالانها نفس الشكل فهو مجاز

(١) قوله مع أن الحق انه حقيقة شرعية فيه أن هذا لاينافى كونه حقيقة لغوية بحسب الأصل قال الانبابى على بيانية الصبان ماحاصله والخلاف فى أن الصلاة فى الأركان مجاز لغوى عن الدعاء بخير لاشتمالها عليها وهو قول الجمهور وهو أولى أو أنها نقلت اليها شرعاً وهجر معناها اللغوى وهو قول المعتزلة كما فى البحر المحيط للزركشى مبنى على الخلاف فى وقوع الحقيقة الشرعية وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة إلا أنهم اختلفوا فى كيفية وقوعها فقالت المعتزلة نقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها فى هذه المعانى فليست حقائق لغوية ولامجازات بل هى حقائق شرعية وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى أصلا فان وجدت علاقة بين المعنى الشرعى والمعنى اللغوى كانت اتفاقية غير ملتفت اليها وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية على سبيل المجاز بأن يكون نقل لفظها من مدلول الشرع لعلاقة وهو اختيار الامام فى المحصول فعلى قول المعتزلة لايحتاج المعنى الشرعى إلى علاقته وعلى قول غيرهم يحتاج وأن الشرع لاحظ فى نحو الصلاة والصيام وغيرهما المعنى اللغوى فهى مجازات لغوية صارت حقائق شرعية وهو الذى عليه جمهور أهل العلم قال المازرى فى شرح البرهان والمحققون من أئمتنا الفقهاء والأصوليين أن الحقيقة الشرعية ليست بواقعة وهو قول القاضى أبى بكر والامام ابن القشيرى ونقله عن أصحابنا فقال وقال أصحابنا لم ينقل الشرع شيئا من الأسامى اللغوية بل النبى صلى الله عليه وسلم كلم الخلق بلسان العرب اه ونقل عن أبى حامد المروزى وأبى الحسن الأشعرى فالصلاة والحج والزكاة والوضوء باقية على مبانيها اللغوية التى هى الدعاء والقصد والنماء والنظافة لكن اعتبر الشارع فى الاعتداد بها أموراً على وجه الشرطية لاالشرطية اه كلام الانبابى قال فمراد صاحب القول الأول فى الصلاة أنها مجاز لغوى فى العبادة المخصوصة بحسب الأصل ومراد صاحب القول الثانى انها نقلت اليها شرعا بدون ملاحظة معناها اللغوى وبهذا تتضح نسبة الأول إلى الجمهور والثانى إلى المعتزلة فتنبه اه وحينئذ فلاحاجة لقوله بعد إلا أن يقال ان التفت الخ تأمل اه كاتبه عفى عنه

(أوصفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابخر لظهور الشجاعة دون البخر فى الاسد المفترس (أو باعتبار مايكون) فى المستقبل (قطعا) نحو إنك ميت (أو ظنا) كالخمر للعصير (لا احتمالا) كالحر للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان عليه قبل كالعبد لمن عتق فتقدم فى مسئلة الاشتقاق (وبالضد) كالمفازة للبرية المهلكة (والمجاورة)

استعارة وقال شيخ الاسلام يخص هذا النوع باسم الاستعارة عند البيانيين وبمجاز المشابهة عند الأصوليين (قوله أو صفة ظاهرة) فيه تسمح لأن العلاقة هى المشابهة فى تلك الصفة والمراد بظهورها ظهور آثارها لأن الشجاعة من قبيل الملكات ثم ان قضية عطفها على الشكل انها نوع آخر وليس كذلك قال البدخشى فى شرح المنهاج والمشابهة أى الاشتراك فى صفة ويجب أن تكون ظاهرة كالأسد للشجاع باعتبار الشجاعة أو محسوسة وهى فى إطلاقه على المنقوش على الجدار باعتبار الصورة والشكل فان الاشتراك فى الشكل من قبيل الاشتراك فى الصفة الظاهرة (قوله للرجل الشجاع الخ) مراده بالشجاعة مطلق الجراءة لا الملكة التى تحمل على الاقدام فانها خاصة بالعاقل (قوله أو باعتبار مايكون) مامصدرية أى باعتبار الكون وهو الايلولة فى عبارة غيره وليست واقعة على معنى فان المعنى الذى سيقع ليس هو العلاقة بل المعنى الحقيقى (قوله أو ظنا) أى باعتبار الشأن والعادة لا باعتبار ظن المستعمل فلا يقال قد يحرم مالك العصير بشربه عصيرا فأين الظن وكذا قوله لا احتمالا فلا يقال لأنه قد يظن عتق العبد لنحو وعد من السيد (قوله فتقدم) أى فهو مجاز لانه تقدم ان المشتق يكون إطلاقه على الذات حالة الاتصاف حقيقة وبعدها مجاز (قوله وبالضد) أى بضدية الضد لأن الضدية هى العلاقة لا الضد لأنه ذات لا علاقة فهو على حذف مضاف وأعاد المصنف الباء للفصل بينه وبين المعطوف عليه بقوله قطعا او ظنا لا احتمالا وظاهره ان كل ضد يستعمل فى ضده وهو مقتضى الاكتفاء بسماع نوع العلاقة وفى التلويح والرسالة الفارسية أن أهل التحقيق على رجوع هذا النوع من العلاقة إلى الاشتراك فى الصفة أعنى إلى علاقة المشابهة فتكون مختصة بالاستعارة أيضا لأن من يستعمل اسم أحد الضدين فى الآخر ينزل التضاد منزلة التناسب تهكما واستهزاء أو مطايبة واستملاحا أو مشاكلة فيشبه أحدهما بالآخر بناء على ذلك التضاد المنزل منزلة التناسب ويستعير لفظ المشبه به للمشبه فيقول رأيت أسدا ويريد رجلا شجاعا ورأيت كافورا ويريد زنجيا وكما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة ونحو ذلك (قوله والمجاورة) أى المجاورية فلا يقال ان المجاورة مفاعلة فيقتضى اعتبار العلاقة من الجانبين مع انها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقى (١) قال سم لم أر لها ضابطا (٢) وقضية إطلاقها صحة التجوز باطلاق نحو الأرض على النابت فيها من شجر وغيره

(قول المصنف باعتبار مايكون) أى بنفسه قطعا أو ظنا وهذا هو الفرق بينه وبين المجاز بالمراتب كتسمية السنبل ثريدا فى قوله الحمد لله العظيم الشأن صار الثريد فى رؤس العيدان فان السنبل إنما يصير ثريدا بعد أن يحصد ثم يدرس ثم يصفى ثم يعجن ثم يخبز ثم يثرد لكنه لا يكون بنفسه كذلك كذا فى البحر

(١) قوله مع انها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقى قال الانبابى هذه دعوى باطلة فان قوله المراد بالمجاورة اتصال يعد فى العرف مجاورة صادق على كل من الطرفين المنقول عنه والمنقول اليه كما لايخفى وقد علمت أن المجاورة ليست مما يتعلق به الخلاف فى اعتبار العلاقة من جانب المنقول عنه أو جانب المنقول اليه أو جانبيهما فتنبه اه بتغيير

(٢) قوله لم أر لها ضابطا الخ قال العلامة الانبابى على بيانية الصبان قد قالوا المراد بالمجاورة اتصال يعد فى العرف مجاورة وهو شامل بلا شك لما فى تلك الصور التى ادعى فيها البعد والغرابة ثم قال ولا يخفى عليك أن جميع ذلك إما ذكره من الصور التى ادعى بعدها وغرابتها هو وما نخترعه من المجازات لعلاقة أخرى سمع نوعها سواء فما وجه بعد هذا وغرابة دون ذاك على أن فى بعض ذلك أى الذى ذكره علاقة أخرى كما لايخفى فما باله إذا لوحظت الأخرى لا يكون

كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم مايحمله من جمل أو بغل أو حمار (والزيادة) نحو ليس كمثله شيء فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو واسئل القرية أي أهلها فقد تجوز أي توسع

ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد اه وفي التلويح المراد بالمجاورة مايعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل واحد وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك اه وبه يظهر ان علاقة المجاورة نعم هذه الأقسام كلها فلا وجه لجعلها قسيما لها اه ولذلك قال في الرسالة الفارسية انها ليست بعلاقة مستقلة على ما يظهر بأدنى تأمل اه ومن قبيل المجاورة في الخيال علاقة المشاكلة قال ابن كمال باشا في رسالته المعمولة فيها ان المراد من الصحبة في قولهم ان العلاقة في المشاكلة هي الصحبة الحقيقية أو التقديرية مصاحبته مدلولي اللفظين ومرجعهما إلى مجاورتهما في الخيال نحو قوله

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ٭ قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

ولدخول المشاكلة في النوع المذكور لم يذكروها مستقلة (قوله كالرواية) عدل عن المثال المشهور وهو إطلاق الغائط على الفضلة لما قال العصام في الرسالة الفارسية ان العلاقة فيه تؤول إلى الحالية والمحلية لان المجاورة مشاركة الامرين في محل واحد وهذه المشاركة ليست بموجودة في المثال المذكور بل العلاقة الموجودة فيه هي الملابسة بين الحال والمحل (قوله وإلا فهي الخ) أي وإن لم تكن زائدة لم يستقم المعنى لانها بمعنى مثل الخ فالجواب محذوف وماذكر بعد إلا فهو دليله (قوله واسئل القرية) قال المصنف ولقائل أن يقول يحتمل أن الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته ٭ لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لانا نقول هذا معارض بأن الاصل عدم المجاز اه وأقول المعنى الحقيقي هنا مستحيل وتقدم ان من وجوه العدول عن الحقيقة إلى المجاز استحالة المعنى الحقيقي فاحتمال المجاز قوي بل هو متعين تأمل ثم رأيت في حاشية الليثي على المطول لاشك أن المقصود السؤال لطلب الجواب وهو إنما يكون بالنسبة لذوي العقول وأما خلق الله في الجماد الشعور والتكلم فهو وإن كان جائزاً إلا أن ذلك إنما يكون عند خرق العادة إظهاراً للمعجزة أو الكرامة وليس هذا الكلام في هذا المقام وأما السؤال في قول الرجل لصاحبه واعظاً ومذكراً أو لنفسه متعظاً ومعتبراً اسئل القرية عن أهلها فليس لطلب الجواب اه (قوله فالكاف زائدة) لتأكيد نفي المثل وقيل الكاف بمعنى المثل وقيل المراد بالمثل الذات وقيل أنه من باب الكناية على حد مثلك لا يبخل أي إذا كان مثله لا مثل له فأولى هو وقيل أنه على حد ليس لأخي زيد أخ كناية عن نفي الاخ لانه لو كان له أخ لكان أخا لاخيه فلو كان له مثل لكان هو مثلا لذلك المثل فإذا انتفى مثل المثل انتفى المثل (قوله وإلا فهي بمعنى مثل) أي وإلا تكن زائدة فهي بمعنى المثل فيلزم ثبوت المثل له تعالى (قوله نفيه) أي نفي المثل (قوله فقد تجوز أي توسع الخ) يشير إلى ان

(قول المصنف والزيادة) قال المطرزي وإنما يكون كل من الزيادة والنقصان مجازا إذا تغير بسببه حكم فان لم يتغير فلا فلو قلت زيد منطلق وعمرو وحذفت الخبر لم يوصف بالمجاز لانه لم يؤد إلى تغيير حكم من أحكام مابقي من الكلام اه كذا في البحر وجعل الزيادة والنقصان علاقة ضعيف كما في التحرير ولذا اعترض شارح المنهاج بأن الزيادة والنقصان علاقة ضعيف كما في التحرير ولذا اعترض شارح المنهاج بان الزيادة والنقصان ليسا بعلاقة كذا في عبد الحكيم على المطول

بعيدا غريبا كما هو مقتضى عدم التوقف في إطلاق غير هذه العلاقة فالحق أن على القول بالاكتفاء بسماع نوع العلاقة يصح التجوز مالم يعرض مانع ولا يصح القول لان ذلك ليس على عمومه وان هذه العلاقة مقصورة على السماع وكيف ذلك وكثيرا مايحمل الأئمة عبارات المؤلفين التي لم تسمع على المجاز لعلاقة المجاورة فتنبه اه وقوله فلا وجه لجعلها قسيما إذ من شأن القسيم التباين الكلي لا العموم المطلق فافهم اه كاتبه

(قول الشارح وان لم يصدق الخ) اشارة الى ان الاولى ترك هاتين العلاقتين لان المجاز فيهما ليس مما نحن فيه (قول الشارح حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل) لانه يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل ضرورة انه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لمثله فلا يصح نفى مثل المثل قال المصنف فى شرح المختصر فان قلت إذا قررتم أن المنفى مثل المثل فالذات من جملة مثل المثل فيلزم كونها منفية قلت المنفى مثل المثل عن شىء فان شيئا اسم ليس وكمثله الخبر والمدلول نفى الخبر عن الاسم والذات انما ينفى عنها انها مثل مثلها لانه لا مثل لها فالشىء الذى هو موضوع قد نفى عنه المثل الذى هو محمول فهو منفى عنه لا منفى فيكون ثابتا فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية وانما المنفى مثل مثلها ولازمه نفى مثلها وكلاهما منفى عنها (قوله اوان الجدار) اى فى قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض (قوله اوان الجدار الخ) الالف فى بعض نسخ العضد ولا يخفى أنها لم تقع موقعها قاله السعد (قوله وهو كلمة تغير اعرابها) فتوصف بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلى الى غيره (قوله او الاعراب المتغير اليه) هذا يفهمه كلام

السكاكى وهو ظاهر فى الحذف كالنصب فى القرية والرفع فى ربك لانه قد نقل عن محله أعنى المضاف وأما فى المجاز بالزيادة فلا يتحقق ذلك الانتقال فيه اهـ مطول والظاهر أنه ليس مراد الشارح واحدا من المعنيين لان المجاز على كلامه كلمة متوسع بزيادتها أو نقصها كالكاف فى كمثله وأهل فى واسئل القرية وليس كل منهما كلمة متغير إعرابها ولا إعرابا وقع التغير اليه بل مراده ان التجوز بمعنى التوسع وعدم المضايقة فى التعبير للدلالة على المزيد أو المحذوف كما بينه سم (قوله وأن الذى عليه الاصوليون الخ) قال عبد الحكيم على المطول التحقيق عند الاصوليين أنه ليس من المجاز ولذا لم يذكرها الشيخ ابن الحاجب فى مختصره ثم استدل بقول الشارح أنه تجوز فى اى توسع ثم قال وفى التحرير أن مجاز الحذف حقيقة لانه فى معناه وانما سمى مجازا باعتبار تغير إعرابه اهـ وفى البحر للزركشى قال العبدرى فى المستوفى وابن الحاجب فى تنكيته على المستصفى الزيادة ليست من أنواع المجاز بل فيها ضرب من التوكيد اللفظى فقوله تعالى ليس كمثله شىء فيه مبالغة فى نفى المثل كأنه قيل ليس مثل مثله شىء والمعنى ليس مثله والزيادة حقيقة اهـ (قوله قلت فكان اللائق الخ) قد عرفت اندفاعه بأنه خلاف التحقيق عند الاصوليين (قول الشارح وقيل يصدق عليه حيث استعمل الخ) عبارة البحر فى المجاز بالنقصان الاقرب انه من مجاز التركيب واختاره الاصفهانى وجماعة لان العرب وضعت السؤال ليركب لفظه مع لفظ من يصلح للجواب فحيث ركبته مع ما لا يصلح فقد عدلت عن التركيب الاصلى إلى تركيب آخر ولا معنى للمجاز المركب إلا هذا واجيب بوجهين ذكر اولهما ثم قال الثانى ان تعريف المجاز الافرادى صادق عليه لان قوله واسئل

وإن لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل وسؤال القرية فى سؤال أهلها

عدهما من أقسام المجاز المعرف بالتعريف السابق تسمح ولهذا قال فى التلويح أن لفظ المجاز مقول عليها وعلى المجاز المعرف بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر فى المفتاح والتعريف المذكور إنما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذى هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم إعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا للمعنى فيكون مستعملا فى غير ما وضع له ضرورة أنه انما وضع للاستعمال فى معنى لأنا نقول لا نسلم أنه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح اهـ (قوله بزيادة كلمة) الباء للتصوير أو السببية وحينئذ فجعله من العلاقات تسمح لانها لا بد ان تكون رابطة بين معنيين حقيقى ومجازى وهذا غير متحقق فى هذين القسمين هذا ولو جعل القرية مجازا عن الاهل بعلاقة الحالية لم يحتج لتقدير ذلك المضاف كما لو جعلت مشتركا بين الجدران والاهل كما تقدم قال منجم باشا فى حواشى الرسالة الفارسية ومن العجيب أنهم بأى مانع تركوا ارجاع هذين النوعين الى علاقة الجزئية والكلية لان لنا ان نقول ان القرية مثلا لفظ موضوع للجزء وهو معنى القرية اى الجدران ويستعمل مجازا فى الكل اى فى المجموع المركب من معنى الأهل والقرية بعلاقة الجزئية والكلية مع قرينة السؤال وبعكس ذلك فنقول ان كمثل لفظ مركب موضوع للكل اى لمجموع معنى الكاف والمثل واستعمل مجازا فى جزئه وهو معنى المثل فقط بالعلاقة المذكورة مع قرينة فقد المثل اهـ (قوله وقيل الخ) هذا ما قرره السيد فى حاشية المطول قال المفهوم من كلامهم يعنى الاصوليين ان القرية مستعملة فى أهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر فى نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذفت الاصل استعمل القرية مجازا فهى مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثل مستعمل فى معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة ولو قيل ليس مثله شىء لم يكن هناك مجاز اهـ وكلام منجم باشا مأخوذ منه (قوله حيث استعمل الخ) مفاده ان المجاز فى الكلام بتمامه لا فى لفظ كمثله والأولى حذف نفى لان المراد أن المجاز

وليس ذلك من المجاز فى الاسناد (والسبب للمسبب) نحو للأمير يد أى قدرة فهى مسبية عن اليد بحصولها بها (والكل للبعض) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم أى أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (للمتعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أى مخلوقه ورجل عدل أى عادل (وبالعكوس) أى المسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض لكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم

فى استعمال مثل المثل فى المثل وقوله وسؤال أهل القرية الاولى حذف سؤال كما علمت (قوله وليس ذلك من المجاز فى الاسناد) لان الاسناد فيه على هذا التقدير إلى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه اه سم (قوله والسبب للمسبب) أى السببية وكذا يقال فى قوله الكل للبعض أى الكلية والبعضية وقس الباقى ففى كلامه تسمح اتكل فيه على ظهور المعنى المراد والمراد بالسبب والمسبب هنا ما هو بمعنى العلة والمعلول لا ما هو سبب محض بمعنى الطريق المفضى إلى الشىء لانه ليس فى معنى العلة إذ السبب بهذا المعنى العام لا يجوز إطلاق مسببه عليه مجازا بخلاف السبب بمعنى العلة فان كل واحد من السبب والمسبب يطلق عليه الآخر مجازا لان العلة أصل من جهة احتياج المعلول اليها وابتنائه عليها والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة الغائية والغائية وإن كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه فى الخارج إلا أنها فى الذهن علة فاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الاحكام دون الاسباب قاله منجم باشا (قوله اى قدرة) اراد به الاقتدار وهو المعنى المصدرى لا القدرة بمعنى الصفة القائمة بالنفس فانها لا تتسبب عن اليد والناصر حمل القدرة على الصفة فجعل التعبير عن اثار القدرة باليد مجازا على مجاز حيث تجوز باليد عن القدرة وبالقدرة عن آثارها ولا حاجة اليه (قوله أى أناملهم) من مقابلة الجمع بالجمع أى يجعل كل منهم أصبعه فى أذنه فلا يخص كلا منهم إلا أصبع وأنملة والأنملة بعض الاصابع المعبر عنها فلا يقال أن أقل الجمع ثلاثة وكل اصبع له ثلاثة انامل ما عدا الابهام فان له انملتين كما تقرر فى التشريح وليس المراد وضعها كلها وههنا فائدة نبه عليه صاحب الكشف وهى أن الكلام الوارد لامر خطابى على وجه لا يطابق الواقع لا يقصد به معناه الحقيقى بل هو مسلوب الدلالة عنه إلى معنى يناسب المقام حيث قال فى شرح قول الكشاف على الجم الغفير من الناس فى تفسير قوله تعالى وأنى فضلتكم على العالمين أراد أنه مسلوب الدلالة على معناه الاصلى إلى المبالغة فى الكثرة والمعتبر فى الصدق والكذب المعنى المقصود فى الكلام لا المعنى الذى وضع له وإن كان قد يلاحظ لا لأنه مقصود بل للانتقال منه إلى ما هو المقصود وبذلك تندفع الشكوك والاوهام عن الايات والاحاديث النبوية المتضمنة للمبالغة لامر خطابى يناسب المقام كقوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم فان ما يجعل فى الاذن رؤس الأصابع وذكر الأصابع مبالغة فلا تجوز فى لفظ الاصابع وإلا لفاتت المبالغة كما تفوت إذا كان لفظ العدل مجازا عن العادل فى قولك رجل عادل

القرية موضوع لسؤالها مستعمل فى سؤال أهلها فكان مجازا وليس مجازا فى التركيب فان مجاز التركيب مثل أنبت الربيع البقل فان الربيع لفظ مستعمل فى موضوعه فمقتضاه إسناد الانبات إلى الربيع ولكنا علمنا بالعقل انه ليس كذلك وإنما هو من الله فعلمنا انه مجاز عقلى اه وهذا صريح فى ان المجاز لفظ اسال حيث استعمل ما هو موضوع لنسبة السؤال إلى الاهل فى نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلق السوال بأهلها فانه إذا قيل اسأل أهل القرية فقد تعلق السؤال بها باعتبار كونها مضافا للمسؤل وهو مردود بأن الفعل لا يدل إلا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان ما وقع عليه يصلح له أو لا كما رد بذلك جعل انبت الربيع البقل مجازا فى الطرف بناء على أنه وضع للتسبب الحقيق وهو مختار ابن الحاجب كما صرح به فى المنتهى وليس هو على هذا مجازا تبعيا لعدم جريان التشبيه فى المصدر بل مجاز مرسل علاقته السببية والمسببية ونقل فى البحر عن الشافعى القطع بأنه ليس هنا مجاز حيث قال قال الشافعى فى كتاب الرسالة قال الله تعالى وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم ما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين واسئل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها وإنا لصادقون فهذه الآية لا يختلف أهل العلم باللسان إنهم إنما يخاطبون آباءهم بمسئلة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا تنبئان عن صدقهم اه (قول الشارح حيث استعمل نفى مثل المثل الخ) أى حيث ركب النفى والسؤال مع ما لا يصلح له كما هو ظاهر عبارة الشارح وصريح ما نقلناه عن البحر وابن الحاجب

(قول الشارح وليس ذلك من المجاز فى الاسناد) المراد بالاسناد ما هو أعم مما يدل عليه الكلام صريحا أو لزوما فانه يلزم من نفى مثل المثل أن ينتفى مثل المثل ومن سؤال القرية أن تكون القرية مسؤلة وإنما قال ذلك لأن بعض قائلى هذا القول ينكر المجاز المركب كابن الحاجب ولان الكلام فى المجاز المفرد (قول المصنف والمتعلق الخ) عبارة البحر العلاقة الثالثة عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول او الفاعل الخ (قوله يغنى عنها قوله فيما مر او باعتبار ما يكون الخ) قد عرفت انه يعتبر فى مجاز الأول انه لابد ان يكون إيلاء بنفسه والمستعد كالخمر فى الدن ليس إيلاء للاسكار بنفسه بل لابد من شربه حتى يسكر فاندفع ما فى الحاشية

والمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائماً أى قياما (وما بالفعل على ما بالقوة) كالمسكر للخمر فى لدن

وكقوله عليه الصلاة والسلام فانها نصف العلم فى قوله تعلموا الفرائض الحديث فان المراد المبالغة فى الكثرة كما فى قوله وأنى فضلتكم على العالمين اه (قوله والمتعلق الخ) فيه أن مطلق التعلق أمر لابد منه فى جميع العلاقات فلا يعد علاقة مستقلة فان أريد تعلق خاص رجع لغيره وقد يقال المراد التعلق المعهود الخاص الذى يكون بين المشتقات فيرجع إلى علاقة اللزوم وفسروه بكون الشىء بحيث يجب عند وجوده وجود شىء آخر فهو أخص من اللزوم والذى ينبغى عليه المجاز والكناية مطلقاً لأن ذلك اللزوم هو لزوم أهل المعقول بمعنى امتناع الانفكاك فى أحد لوجودين أوفى كليهما كما فى لوازم الماهية بخلاف اللزوم الذى ينبنى عليه المجاز والكناية فانه عبارة عن صحة الانتقال فى الجملة وهو لزوم أهل العربية على ما بين فى محله فحينئذ يندفع الاشتباه بين اللزومين (قوله والبعض للكل) ليس كل جزء يصح أن يطلق اسمه على الكل وان كل جزئية تصلح لأن تكون علاقة معتبرة بل يجب أن يكون ذلك الجزء بحيث يلزم من انتفائه انتفاء الكل غالباً أو عرفا مثل الوجه والرأس والرقبة بخلاف نحو العين واليد فانه يطلق الانسان على فاقد نحو العين واليد وأما إطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة أن الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان وإنما وقع التقييد بالغالب والعرف لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فى نفس الأمر ضرورة لأن أى جزء كان متى زال لم يبق الكل من حيث هو كل على ما كان عليه قبل زوال ذلك الجزء الزائل بل الباقى بعضه الذى هو ماعدا الجزء الزائل لكن العرف يفرق بين الاجزاء بما سبق ذكره آنفا والمعتبر عند أهل العربية غالباً فى امثال هذا المقام هو العرف (قوله بأيكم المفتون) أى الفتنة فان الفتنة متعلقة بالمفتون لكونها من أوصافه وسبباً عادياً فى اتصافه بكونه مفتوناً والسر فيه المبالغة كأنه قام بالمفتون مفتون وكذا يقال فى قوله وقم قائماً وقيل ان الباء زائدة وأصل الكلام أيكم المفتون فيكون حقيقة ٭ فان قيل أن الأصل عدم الزيادة قلنا ان الأصل عدم المجاز وقوله قم قائما يحتمل أن يكون قائما حالا مؤكدة أى حال كونك قائماً فهو حقيقة أيضاً (قوله وما بالفعل) أى وقد يكون باطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى الشىء المتصف بصفة بالفعل على الشىء المتصف بتلك الصفة بالقوة وإنما أخره عن قوله وبالعكوس لعدم جريان ذلك فيه ويعبر عن هذه العلاقة بالاستعداد قال فى الرسالة الفارسية وهى كون الشىء بحيث يمكن أن يتصف بوصف ولم يتصف به بعد فيطلق عليه باعتبار هذا الاستعداد والامكان اسم المتصف به بالفعل اه قال منجم باشا فى حاشيتها وأوردوا مثالا له المسكر إذا أطلق على الخمر التى أريقت إذ لا شك أن إطلاق المسكر عليها مجاز باعتبار علاقة القوة فحينئذ لا يكون ذلك عين علاقة الأول إذ لا يتصور للخمر المراقة التى هى المسمى المجازى أن يتصف بالاسكار فى الزمان اللاحق ويدل على ذلك ماذكره القوم فى وجه الضبط من أن المعنى المجازى الذى استعمل فيه اللفظ يجب أن لا يكون متصفاً بالمعنى الحقيقى فى حال اعتبار الحكم وإلا لكان حقيقة وهذا خلاف المفروض ثم انه إما أن يتصف به أى بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان سابق على زمان اعتبار الحكم فيكون مجازاً باعتبار ما كان عليه أو فى زمان لاحق به فيكون مجازاً باعتبار ما يؤل اليه أو يتصف به بالقوة لا بالفعل فيكون مجازاً باعتبار علاقة القوة والاستعداد كما فى إطلاق المسكر على الخمر المراقة فظهر أن بين العلاقتين أعنى علاقة الأول وعلاقة القوة تغاير وفرق واضح لان فى الاول قد اعتبر الاتصاف بالفعل لكن لا فى زمان اعتبار الحكم بل فى زمان لاحق به وفى الثانى اعتبر الاتصاف بالقوة دون الفعل ولم يعتبر

(قول الشارح للخمر فى الدن) قيد بقوله فى الدن لانه لو أطلق عليه باعتبار كونه مسكراً فى الاستقبال أى حال التلبس كان حقيقة لكن لا يكون حينئذ فى الدن (قوله أحد الامرين) فيه أنه يكون معنى عبارة المصنف وقد يكون أحد المجازين فى الاسناد ولم يتقدم للمجازين ذكر وليس المراد الاخبار بأن أحد المجازين يكون فى الاسناد (قوله ليس لاجل الملابسة) والبيانيون لم يأتوا بلام التعليل بل بالى فلذا احتاجوا لشىء آخر يخرجه (قوله بجاز فى التسبب العادى) أى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى كذا فى العضد قال السعد وهو مردود بما أطلق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل إلا على الحدث

(وقد يكون) المجاز (فى الاسناد) بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً أسندت الزيادة وهى فعل الله تعالى الى الآيات المتلوة سبباً لها عادة (خلافا لقوم) فى نفيهم المجاز فى الاسناد فمنهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه

الزمان أصلا اه وقال فى شرح علاقة الأول أن المعتبر فى هذه العلاقة أعنى علاقة ما يؤول اليه هو كون المسمى المجازى متصفاً بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان لاحق بزمان اعتبار الحكم لا مجرد استعداده للاتصاف المذكور كما فى علاقة القوة نعم قد يكفى فيه تقدير الاتصاف لكن هذا أخص من القوة هذا ما حرره محققو القوم وبه يظهر أن الشارح لو عبر بالمثال الذى ذكروه لسلم عما ورد على مثاله أن هذه العلاقة يغنى عنها قوله فيما مر واعتبار ما يكون الخ وأن ما قاله شيخ الاسلام وسم بعيد عن مرام القوم كما يظهر للتأمل فيما نقلناه تأمل (قوله وقد يكون المجاز فى الاسناد) الظرف متعلق بيكون على أنها تامة أو بمحذوف خبرها على أنها ناقصة أى كائناً فى الاسناد أى فى عداده ومن افراده ولا يتعلق بالمجاز بمعنى التجوز وإن كان رعاية المعنى تقتضيه لكونه ليس مذكوراً فى عبارة المصنف وإنما ذكره الشارح بياناً للضمير وفى شيخ الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر اه والمطلق هو الاستعمال فى غير الموضوع له ولا شك فى تناوله القسمى المجاز اللغوى والعقلى وكون أحد القسمين لفظاً والآخر إسناداً لا يقدح فى تناول القدر المشترك لهما ضرورة اختلاف الافراد بقيود زائدة عليه وأراد بذلك أن الضمير فى يكون لا يصح عوده إلى المجاز السابق وإن كان هو المتبادر من عبارة المصنف لعدم استقامة الظرفية إذ يصير المعنى وقد يكون اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى الاسناد ولا معنى له فارجع الضمير للمجاز بالمعنى المذكور لتصحيحها فهو من ظرفية المطلق فى أحد فريه بمعنى تحققه فيه وحينئذ ففى عبارة المصنف استخدام والشارح رحمه الله رمز إلى ذلك حيث قال المجاز ولم يقل أى المجاز لأن أى تشعر بأن هذا الضمير تقدم تفسيره مع الايماء إلى الاعتراض على المصنف بأن الأولى التعبير بالاسم الظاهر ليفيد أن المجاز هنا غير المعرف السابق فان الاستخدام خلاف الظاهر وبما قررناه لك من بيان القدر المشترك يظهر لك سقوط قول سم انه ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز فى لاسناد قدر مشترك لاختلاف حقيقتهما وجوابه بقوله إلا أن يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الأمرين الصادق بكل منهما غير مستقيم إذ مع كونه بعيداً عن مذاق شيخ الاسلام مخالف لقواعدهم من أن القدر المشترك لا بد وأن يكون كلياً منطبقاً على إفراده معاً بحسب المفهوم ولا كذلك ما ذكره تأمل (قوله لملابسة بينهما) أى بين الشيء وما أسند اليه ثم ان المصنف حذف قيد بتأول الذى زاده البيانيون فى التعريف فدخل فيه صورتان ليستا من المجاز الأولى قول الدهر أنبت الربيع البقل الثانية الكذب كما إذا قال القائل جاء زيد عالماً أنه لم يجيء وأجيب بأن الأولى خارجة بملاحظة قيد الحيثية أى من أنه غير من هو له والدهرى يعتقد أن الاسناد لما هو له والثانية بقوله لملابسة إذ المعنى باعتبار تلك الملابسة وملاحظتها والقول المذكور لم يلاحظ علاقة وإنما حذف المصنف القيد المذكور لأن فى احتياج التعريف اليه نزاعاً كما بسطه التفتازانى فى مطوله مع الاستغناء عنه بما ذكرناه ومثله غير منكور فى تعاريف الأمور الاعتبارية ثم أن المسند والمسند اليه قد يكونان حقيقيين كالآية الممثل بها وقد يكونان مجازين كما فى أحيانى اكتحالى بطلعتك أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً كما فى سرنى اكتحالى برؤيتك أو أحيتنى رؤيتك (قوله سبباً لها عادة) قال الكمال المراد بالسبب فى هذا المحل ما يحمل الفاعل على إحداث فعله أعم من أن يكون علة أو غرضاً أو عذراً او غير ذلك فتعقب بان الحمل لا يناسب إذا

والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله يكون سببا حقيقيا او غير حقيقى وافقه السيد غير انه قال ان هذا اختار ابن الحاجب صرح به فى المنتهى ولادخل للعضد فيه ثم ان المعنى هذا الكلام ان زاد المتعدى موضوع للتسبب الحقيقى بأن يكون المسند اليه فاعلا حقيقيا لكنه استعمل ها فى التسبب العادى أعنى تسبب الأديان فى زيادة الايمان فعبر عن الزيادة بها الذى هو التسبب العادى بزاد المتعدى الذى هو للتسبب الحقيقى مبالغة فى سببيتها العادية للايمان فالازدياد بها هو التسبب العادى المعبر عنه وزيادتها للايمان هو التسبب الحقيقى المعبر مجازا للمبالغة فالذى فى الآية وهو المتجوز به متعد قطعا ولا معنى لاعتراض العلامة المبنى على أن زاد فى الاية بمعنى ازداد بعد التجوز ولا لاستشكال سم بقوله ان تعديه للمفعول مانع من التجوز به إنما هو لايقاع المتعدى موقع اللازم مبالغة فليتأمل (قول الشارح إطلاقا للآيات) أى لضميرها وانما قال للآيات لأن الاستعارة لا تجرى فى الضمير باعتبار نفسه بل باعتبار ما يعبر به عنه كما فى عبد الحكيم على المطول فى بحث المجاز العقلى (قوله فهذا الاطلاق وقع الخ) هذا لا يفيد فى لزوم توقف نحو انبت الربيع البقل وشفى الطبيب المريض على السمع وليس كذلك فان مثل هذا التركيب صحيح شائع عند القائلين بان أسماء الله توقيفية كما قاله السعد

(قول الشارح لانه لايفيد إلا بضمه إلى غيره) اى لانه غير مستقل بالمفهومية وكل ماهو كذلك لا يصلح ان يكون مشبها به لعدم صلاحيته لان يكون ملحوظاً بكونه موصوفا بوجه الشبه وبالشاركة فى المشبه فيه وهذا صحيح إلا أنه لايتحقق فيما إذا قلنا أن المجاز فيه بالتبع للتعلق لانه مستقل والتشبيه فيه دون معنى الحرف فانظر لم غاير بين الحرف والفعل (قول الشارح إلى ماينبغى ضمه اليه الخ) قد عرفت سابقا أن الواضع إنما وضع اللفظ لمعناه من غير ملاحظة صلاحيته لما يضم اليه أولا وكلامه هذا مبنى على أن الواضع وضع اللفظ ليركب مع اللفظ الصالح له ولعله مبنى على أن العرب وضعت المركبات وفيه خلاف كما فى البحر للزركشى والظاهر أن الامام يقول ان اعتبرت العلاقة المشابهة كان ذلك استعارة وإلا فمجاز مرسل كما فى مجاز الافراد (قول الشارح) قال النقشوانى الخ) قال أيضاً لو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل فى التركيب وليس كذلك الامام نفسه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة وقد يقال انه عند استعمال حقيقة لا يلزم تعقله موصوفاً بشىء بخلافه عند استعماله مجازا كما سبق. وأجيب أيضاً بأنه لايلزم من بيان الافراد معانيها أنها تفيدها عند الافراد بل معناه أن لها معان تفيدها عند التركيب وفيه أن توقف افادتها على التركيب لاينافى وضعها وحدها لتلك المعانى غاية الامر أن الواضع شرط فى دلالتها ذكر متعلقاتها

فى المسند ومنهم من يجعله فى المسند اليه فمعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها وعلى الثانى زادهم الله تعالى إطلاقا للآيات عليه تعالى لاسناد فعله اليها (و) قد يكون المجاز (فى الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشوانى) مثاله فى الافعال ونادى أصحاب الجنة أى ينادى واتبعوا ماتتلوا الشياطين أى تلته وفى الحروف فهل ترى لهم من باقية أى ماترى (ومنع الامام) الرازى (الحرف مطلقا) أى قال لايكون فيه مجاز افراد لا بالذات ولا بالتبع لانه لايفيد إلا بضمه إلى غيره فان ضم إلى ماينبغى ضمه اليه فهو حقيقة أو إلى مالاينبغى ضمه اليه فمجاز تركيب قال النقشوانى من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولأصلبنكم فى جذوع النخل أى عليها (و) منع أيضاً (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لايكون فيهما مجاز (إلا بالتبع) للمصدر

كان الفاعل هو الله كما فى الآية فلو قال ما يكون واسطة ولو بحسب الظاهر عادة بين الفاعل والمفعول لكان أقرب اه وقد يقال أنه لايرد عليه ذلك فان كلامه فى الامثلة المطردة وما نحن فيه منع منه مانع وهو كون الفاعل يستحيل فى حقه ذلك وباعتباره يراد بالحمل الثمرة المترتبة كما فى نحو وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون (قوله فى المسند) أى كابن الحاجب (قوله فى المسند اليه) ومنهم السكاكى فانه يرده إلى الاستعارة المكنية (قوله ازدادوا بها) اعترضه الناصر بأن فيه تعسفا من أوجه تفسير المتعدى باللازم مع أن نصب المفعول مانع منه وقلب التركيب بجعل الفاعل مفعولا وبالعكس وزيادة الباء فالأولى قول العضد أن المعنى كانت سببا فى إيمانهم فشبه السبب بالزيادة وهو متجه وأطال سم فى رده بما أثر التكلف عليه لائح (قوله إطلاقا للآيات عليه) اعترض بأن أسماء الله سبحانه توقيفية خصوصا والآيات مؤنثة . وأجاب سم بأن الشارح ناقل عن الغير فلعل ذلك الغير يرى القول بعدم التوقف وبأنه إطلاق فى كلام الله ولا توقيف بعده وكلاهما ممنوع أما الأول فلأن القائل بعدم التوقيف يشترط عدم الايهام وهو موجود هنا وأما الثانى فلا قاطع فى الآية على الاطلاق بل مجرد احتمال ومثله لايثبت جواز الاطلاق وكل هذا إنما جاء من قول الشارح إطلاقا الخ مع أن القائل بذلك كالسكاكى يجعله من قبيل الاستعارة المكنية وهى على مختاره ذكر المشبه وإرادة المشبه به بواسطة قرينة هى أن ينسب اليه شىء من اللوازم المساوية للمشبه به فالمراد بالربيع فى أنبت الربيع البقل عنده الفاعل الحقيقى للانبات يعنى القادر المختار بقرينة نسبة الانبات إلى الربيع فليس فى كلامه إطلاق بل مجرد ادعاء استعماله فيقال هنا المراد بالآيات المولى سبحانه وتعالى ادعاء نعم مذهبه فى هذا التقرير لايخلو عن تعسف وهو شهير فى كتب البيان (قوله والنقشوانى) بفتح النون وضم الشين (قوله أى ماترى) فيكون مجازا مرسلا علاقته اللازمية والملزومية لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقق الذى هو معنى النفى (قوله الحرف) أى المجاز فيه (قوله لا بالذات ولا بالتبع) قال شيخ الاسلام ليس كما قال وإنما منعه بالذات لا بالتبع فى

(قول الشارح من غير تجوز فى أصلهما) قيل أن المشبه فى نحو أتى أمر الله الاتيان المستقبل بالاتيان الماضى

فواضح أصلهما فان كان حقيقة فلا مجاز فيهما واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضى عن المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز فى أصلهما وبأن الاسم المشتق يراد به الماضى والمستقبل مجازا كما تقدم من غير تجوز فى أصله وكأن الامام فيما قاله نظر الى الحديث مجردا عن الزمان (ولايكون) المجاز (فى الاعلام) لانها إن كانت مرتجلة أى لم يسبق لها استعمال فى غير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح

الافراد (قوله إلى ماينبغى) أى عامل ينبغى الخ (قوله أصلهما) صفة للمصدر (قوله من غير تجوز الخ) لان الزمان خارج عن معنى المصدر فلا يتأتى فيه التجوز (قوله وكان الامام الخ) اعتذار من الشارح عن الامام يعنى أن الامام نظر إلى أنه لا تجوز فيهما باعتبار الحدث مجردا عن الزمان وإنما التجوز فيهما باعتبار الزمان والمصدر ليس أصلا لهما باعتباره بل هو باعتبار الحدث فلا اعتراض بالتجوز فيهما مع عدم التجوز فى أصلهما لما ذكر قال سم ومن تأمل كلام الامام فى المحصول ظهر له سلوك الامام بطريقة البيانيين نعم يرد على جواب الشارح اسم الفاعل إذا أريد به اسم المفعول وبالعكس الا أن يجيب عن الامام بمنع التجوز فى ذلك إذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوز فيه أو بمنع عدم التجوز فى المصدر لجواز أن يكون اسم الفاعل إنما تجوز به عن المفعول بعد التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول إنما تجوز به عن اسم الفاعل بعد التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم اه وأقول ترك الاعتذار بمثل هذا الكلام خير من ذكره فالاحسن أن يقال أن التجوز فى المثالين ليس من قبيل الاستعارة والاصالة والتبعية إنما يكونان فيها فلا يرد ذلك (قوله ولا يكون المجاز فى الاعلام) أى أن العلم لا يكون بالنسبة لمعناه الاصلى[1] مجازا وهذا غير قولهم الاستعارة لا تكون فى الاعلام الا إذا اشتهرت بصفة لانه[2] باعتبار التجوز عن المعنى العلمى الى غيره فهما مقامان متغايران وقد التبسا على الكورانى فتوهم أن كلام المصنف فى المقام الثانى وقال أن ماذهب اليه المصنف خلاف ماعليه المحققون إذ قالوا اذا قلت رأيت حاتما وأردت به شخصا معينا فانما أطلقت لفظ حاتم عليه بعد التشبيه به فى الجود فهو مجاز لكونه استعارة الى أن قال فما ذكره الغزالى فى غاية الحسن فلا وجه لعدم قبوله (قوله لم يسبق لها استعمال) الاولى وضع لانه لا يلزم من نفى سبق الاستعمال نفى التجوز لامكان الوضع فانه المشترط فى المجاز وأجيب بان المراد بالاستعمال الوضع كناية للتلازم بينهما غالبا (قوله فى غير العلمية) الاولى لغير معناها لاقتضاء كلامه أن ما استعمل اسم جنس أو علما ثم نقل لغيره مرتجل مع أنه منقول وأجيب بأن أل للحضور فالمعنى لم يسبق لها استعمال فى غير العلمية الحاضرة (قوله فواضح) جواب ان قال الناصر هو غير واضح إذ المجاز يكفى فيه سبق الوضع بمجرده واجاب سم بانه لا وجه للتوقف بالنسبة للشق الثانى وهو المنقولة لغير مناسبة إذ النقل

(١) قوله بالنسبة لمعناه الاصلى أى لنقله منه واستعماله فى المعنى العلمى مجاز اه كاتبه

(٢) قوله لانه أى قولهم المذكور وقوله باعتبار التجوز عن المعنى العلمى إلى غيره أى من المناسب للمعنى العلمى لا باعتبار استعمال العلة فى المعنى العلمى بالنسبة لمعناه الاصلى حتى يكون عين المقام الاول فتنبه اه كاتبه

لتحقق الوقوع فيكون التجوز باعتبار المادة والصفة كيف ومدلول الصفة مجرد الزمان ولا فائدة فى اعتبار التجوز فيه نعم منشأ التجوز الصيغة قال عبد الحكيم على القاضى أن القول بالاستعارة يفضى الى احداث قسم ثالث للاستعارة إذ لا شك أنه ليس استعارة أصلية وهو ظاهر ولا تبعية لجريانها فى المشتقات باعتبار المشتق منه وهو ههنا متحد (قول الشارح ولا يكون المجاز فى الاعلام) أى بأن يكون باعتبار استعماله فى المعنى العلمى مجازا أما باعتبار استعماله فى معنى آخر مناسب للمعنى العلمى فيكون مجازا كما سبق (قوله اعتبار العلاقة) نقل الزركشى فى البحر عن بعض شارحى المحصول أن الغزالى لا يعتبر العلاقة فى المجاز بل هو عنده ما استعملته العرب فى غير موضوعه ولعله لم يثبت عند الشارح حتى جعل الخلاف فى التسمية (قول الشارح أى لم يسبق لها الخ) هذا اصطلاح فى المرتجل والمنقول غير ما سبق عن التلويح وعبد الحكيم فانظره

أو لمناسبة كمن سمى ولده بمبارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند زوالها (خلافا للغزالى فى متلمح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحرث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وهذا خلاف فى التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجاز أى المعنى المجازى للفظ (بتبادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسياتى

لغير مناسبة ينافى اعتبار العلاقة المعتبرة فى المجاز التى هى مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرتجلة المفسرة بالتى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف فى محله وقد سبقه الى ذلك الكمال فقال ان الواجب فى تحقق المجاز سبق الوضع للمعنى الاول وهو اتفاق لا سبق للاستعمال على المختار فعليه يتجوز فى اللفظ وان لم يسبق له استعمال وأشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعبيرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب من انه إذا لم يسبق الاستعمال فى معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب من أنه إذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفى سبق الوضع وتوجه إفادة العبارة له بحملها على الكناية لان الوضع لازم للاستعمال بحسب الغالب واللزوم فى الكناية يكتفى فيه بمثل ذلك (قوله فكذلك) أى فكالقسمين الاولين فى وضوح انه لا يكون المجاز فيها لفوات المصحح للتجوز وهو بقاء المناسبة التى هى العلاقة بين المعنيين الحقيقى والمجازى (قوله خلافا للغزالى فى متلمح الصفة) أى العلم المتلمح فيه معناه الاصلى وهو كونه صفة كالحرث فانه كان صفة ثم نقل الى العلمية وقد يتلمح فيه الاصل الذى كان عليه فتدخله اللام جوازا وهذا الذى عناه الشارح بالعلم المنقول لمناسبة واحترز به عن الاعلام التى وضعت لمحض الفرق بين الذوات كزيد وعمرو فلا يدخلها مجاز كما صرح به الغزالى فى المستصفى (قوله لانه لا يراد منه الصفة) اى حال العلمية وقد كان قبل العلمية موضوعا لها فانطبق عليه تعريف المجاز وهو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له اولا بوضع ثان لعلاقة والجواب مامر من انه يشترط فى صحة التجوز بقاء المناسبة حال الاطلاق وهذا يصح اطلاقه بعد زوالها (قوله وهذا خلاف فى التسمية) أى هل يسمى متلمح الصفة مجازا أولا وعدمها أى عدم التسمية يعنى القول بأنه لا يسمى مجازا أولى من القول بالتسمية لان وضع العلم شخصى ووضع المجاز نوعى ولصحة الاطلاق بعد زوال المناسبة وزوالها فى المجاز ينفى صحة الاطلاق (قوله أى المعنى المجازى) حمل المجاز على المعنى مع ان حقيقته اللفظ لان التبادر إنما هو للمعنى ولذلك احتاج الى التأويل فى قوله وجمعه لان الجمع للفظ دون المعنى (قوله ومن المصحوب بها) خبر مقدم وقوله المجاز مبتدأ مؤخر ودفع بهذا مايقال ان من جملة المجاز المجاز الراجح وهو يتبادر على غيره كذا قيل وفيه ان العلامة لا يلزم انعكاسها وأيضا يغنى عنه قوله لولا القرينة فالاولى انه مجرد فائدة وفى الصفى الهندى ان المجاز الراجح نادر والتبادر فى الاغلب يختص بالحقيقة وتخلف المدلول عن الدليل الظنى لا يقدح فيه لاسيما فى المباحث اللغوية والامارات العربية ويؤخذ مما ذكر أى يؤخذ بطريق المقابلة من قوله ويعرف المجاز الخ واعترضه الناصر بأن الماخوذ مما تقدم نفى تبادر الغير لا تبادر الحقيقة ولو كانت العلامة ثبوت التبادر لها لم يشمل المشترك فان أحد معنييه غير متبادر وإنما الذى فيه عدم تبادر الغير وأيضا ماقاله لا يلزم إلا إذا كانت العلامة منعكسة مع انها لا تنعكس فلا يلزم من عدم التبادر نفى المجاز وثبوت الحقيقة إذ لا يلزم من نفى العلامة نفى المعلم وأجاب سم بأنا لا نسلم ان المأخوذ مما تقدم نفى تبادر غيرها لان المراد بالغير المضاف اليه ماهو غير فى الواقع وليس إلا الحقيقة وان كان مفهوم الغير عاما شاملا لها ولغيرها فأفاد أن علامة الحقيقة تبادرها لا يقال كما يصدق الغير بالحقيقة يصدق اللفظ قبل استعماله فلا نسلم الاخذ إلا لو

كان

(قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ) يعنى ان هذا أمر زائد على انعكاس علامة المجاز تعرف به الحقيقة فكما انها تعرف بعدم تبادر الغير لولا القرينة تعرف بالتبادر لولا القرينة إذ ان هذه العلامة لا توجد فى كل حقيقة فان المشترك بالنسبة لأحد معنييه أو معانيه لا يوجد فيه تبادره عن غيره من المعنى الآخر أو المعانى الاخر بل كل منهما مسا و للآخر لكن متى وجدت كانت علامة للحقيقة بخلاف عدم تبادر الغير فانها علامة عامة للمشترك ولغيره ولهذا الذى ذكرنا أشار الشارح بقوله ويؤخذ الخ فانها قضية مهملة فى قوة الجزئية فليس مراد الشارح ان هذا انعكاس لعلامة المجاز ولا انه موجود فى كل حقيقة فليتأمل (قوله فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر على البدل) هذا بالنسبة للمعنى المجازى اما كل واحد بالنسبة للآخر فلا ولا يندفع إلا بما قلنا وكان الشارح رحمه الله أشار أيضا بقوله ويؤخذ الخ ان مراد من قال ان علامة الحقيقة تبادر المعنى لولا القرينة (٤٢٣) ان هذه علامة فيما فيه هذا التبادر فلا يعترض تدبر (قوله اهمله الشارح) إنما اهمله لوضوحه كما اعتذر به المصنف عن إهمال ابن الحاجب له (قوله بل فى معنى علم الخ) عبارة العضد أما إذا علم معناه الحقيقى والمجازى ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفى المعنى الحقيقى عن المحل الذى ورد فيه الكلام ان المراد هو المعنى المجازى فيعلم انه مجاز (قول الشارح بان لا يطرد كما فى واسئل القرية الخ) قال التفتازانى فى حاشية العضد ظاهر العبارة ان عدم الاطراد هو أن يستعمل اللفظ المجازى فى محل لوجود علاقة ثم لا يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود تلك العلاقة كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان وعلى هذا لاوجه لقوله تقول اسئل القرية ولا تقول اسئل البساط إلا ان يريد ان المجاز فى الهيئة التركيبية أعنى إيقاع السؤال على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع انه لا يصح إيقاعه على البساط بان تقول اسئل البساط إذا أمرته بسؤال أهله أو يريد بعدم الاطراد ان يستعمل اللفظ لعلاقة ولا يستعمل ذلك اللفظ او لفظ آخر فى معنى مع وجود تلك العلاقة كالقرية تستعمل فى اهلها للمحلية ولا يستعمل البساط لأهله مع وجود المحلية اه (قول الشارح أيضا بان لا يطرد الخ) قال المصنف فى شرح المختصر هذا يشهد لمن يقول المجاز يحتاج إلى النقل والا فلم لا يطرد والمعنى قائم اه وأجيب بأن كل حقيقة جرت عادة البلغاء فى التجوز على الانتقال منها إلى معنى معين دائما كما عن الجود إلى بخلها بالدموع فالانتقال إلى غيره وإن كان مع علاقة مصححة مختل غير مقبول لا لأنه غير منقول حتى يلزم تحجير الواسع بل لأن تعارفهم على خلافه يمنع الأذهان عن

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة (وصحة النفى) كما فى قولك فى البليد هذا حمار فانه يصح نفى الحمار عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كما فى واسئل القرية أى أهلها فلا يقال واسأل البساط أى صاحبه

كان الغير محصورا فى الحقيقة ه لانا نقول اللفظ قبل استعماله لا يوصف بحقيقة ولا مجاز والتبادر إنما يكون بعده ولا يرد المشترك لأن عدم التبادر إنما هو إذا التفت إلى كل فرد من معانيه على حدته وأما إذا التفت للمجموع فمتبادر على ان كل واحد متبادر على البدل وان الاخذ ليس لانعكاس العلامة بل لأن الغير المضاف اليه التبادر هو الحقيقة هذا ملخص كلامه الطويل وقوله فى ذلك الكلام ان معنى كون العلامة لا تنعكس أنه لا يلزم انعكاسها فلا ينافى انها قد تنعكس فى بعض المواضع لخصوصية فى ذلك الموضع غير مسلم لأنه لم يعلم تلك الخصوصية هنا (قوله وصحة النفى) أى فى الواقع ونفس الأمر لا باعتبار الاستعمال لأن الحقيقة قد تنتفى فى الاستعمال نحو ما أنت بانسان وإنما عرف به المجاز لان الاثبات الذى فى المعنى المجازى يقابله النفى الذى فى المعنى الحقيقى وصحة النفى تدل على كذب الاثبات الذى فى المعنى المجازى وأنه غير حقيقى فمحط الاثبات غير محط النفى فلا تناقض واعترض على هذه العلامة بلزوم الدور لتوقفها على ان المجاز ليس من المعانى الحقيقية وكون ليس منها يتوقف على كونه مجازا وأجيب بان صحة نفيه باعتبار التعقل لا باعتبار ان يعلم كونه مجازا فينفيه وبان الكلام ليس فى معنى جهل كون اللفظ حقيقة ومجازا فيه بل فى معنى علم ان لفظه حقيقة أو مجازا فيه ولم يعلم أيهما المراد فيعرف بصحة النفى كونه مجازا (قوله فيما يدل عليه) أى فى اللفظ الذى يدل عليه أى على المعنى المجازى وهو متعلق بوجوب والمعنى انه لا يجب فى المجاز اطراد اللفظ الدال على المعنى المجازى فيستعمل دائما فى افراد ذلك المعنى الذى استعمل فيه بل يجوز اطراده (قوله واسئل القرية) هذا التمثيل مبنى على أحد الاحتمالات وهو ان المجاز هنا مجاز لغوى وليس مجازا بالحذف على أحد الاحتمالات السابقة ثم ان معنى الاطراد فيه استعمال نظائره فى نظائر معناه لا باستعماله هو فى أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد (قوله واسئل البساط) كلام سيبويه وغيره يقتضى الجواز وفى التسهيل انه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه فى إعرابه وقسم ذلك إلى قياسى وسماعى وذكر ان ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسى نحو واسئل القرية وأشربوا فى قلوبهم العجل إذ القرية لا تسئل والعجل لا يشرب وإن لم يمتنع ذلك فهو سماعى كقوله عشية فر الحارثيون بعدما ه قضى نحبه فى ملتقى القوم هوبر

الالتفات لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حقهم مانعا مطلقا (قول الشارح أو يطرد لا وجوبا) يعني أن هذه العلامة مطردة منعكسة كالتي قبلها فعدم الاطراد أصلا أو وجوبا علامة المجاز والاطراد وجوبا علامة الحقيقة خلافا لمن قال أن هذه العلامة غير منعكسة لان بعض المجازات يطرد كالاسد للرجل (٤٢٤) الشجاع (قول الشارح بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم الخ) يعني أن المعنى المجازي لما اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي كان له عبارتان عبارة باعتبار العلاقة وعبارة باعتبار عدمها بخلاف المعنى الحقيقي فانه لم يعتبر فيه علاقة بينه وبين غيره وحينئذ فلا يمكن التعبير عنه إلا بلفظ حقيقي ولا حقيقة سوى ما عبر عنه بها فقوله فيلزم اطراد الخ أي بدون علاقة ولذا قال لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها فليتأمل وما في الحواشي من أن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول في بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا الخ إن كان المراد به ما ذكرناه فظاهر وإلا فلا وجه له (قوله قلنا لا نسلم الخ) غاية ما يفيده ما أورده انه اضمار وهو ليس من المجاز عند معظم الاصوليين بل من خالف فخلافه في التسمية كما في البحر للزركشي وتمثيل الشارح هنا به مبني على أنه مجاز في اسئل كما سبق وقد سبق رده (قول المصنف وجمعه على خلاف جمع الحقيقة) لان اختلاف الجمع يدل على أن اللفظ ليس متواطئا في المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة في أحد المعنيين اتفاقا فلو لم يكن مجازا في الآخر لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل فلا أثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر حمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية وأما العلامة فهي الجمع على خلاف الاصل

أو يطرد لا وجوبا كما في الاسد للرجل الشجاع فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب الجواز أن يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة في جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها (وجمعه) أي جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة

أي ابن هو براه على انه يعتبر في العلاقة نوعها لا شخصها وهي متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع ويمكن التوفيق بين الكلامين بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل لفظ المضاف اليه في معنى المضاف وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف اليه في معنى المضاف بل بقي بحاله بأن حذف في المثال لفظ الاهل مع ارادته واريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وبه يندفع التنافي ولكن يبقى اشكال ان المعتبر في العلاقة نوعها فتأمل (قوله فيلزم اطراد الخ) أورد عليه ان المجاز يلزم اطراده لانتفاء التعبير المجازي بغيره فان نظر لمطلق التعبير كان تحقيقه أو لا لزم عدم الاطراد فيهما على انه يلزم على جعل العلامة عدم الاطراد الخ الدور لانه لا يعرف أنه غير مطرد إلا بعد معرفة انه مجاز ولا يعرف أنه مطرد إلا اذا عرف أنه حقيقة فقد توقف الاطراد أو عدمه على معرفة المعلم فلا يصح جعله علامة ولذلك أسقط بعضهم هذه العلامة وأجاب سم بأن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول في بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا وبوجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا ولا دور في ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كما أن معرفة أن ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق الأول حقيقي ثم قال فان قلت يرد على الشارح بعد ذلك أن أحد المترادفين يصح استعماله في بعض أفراد الرديف الآخر الذي هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذي حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع أن كلا منهما حقيقة لا مجاز قلت يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجوز اه ولوائح التعسف لائحة عليه لمن تدبر قال شيخ الاسلام وما قيل من أن وجوب الاطراد في الحقيقة منقوض بأن منها ما لا يطرد كالفاضل والسخي فانهما يطلقان حقيقة في الانسان لا في حقه تعالى وكالقارورة والدبران فان الاول يطلق حقيقة في الزجاجة المعروفة لا في كل ما فيه قرار والثاني في منزلة القمر لا في كل ما فيه دبور أجيب عنه بأن عدم اطلاق الاولين عليه تعالى لأمر شرعي وهو أن أسماءه تعالى توقيفية ولايهام النقص لأن الفاضل يطلق في محل يقبل الجهل والسخي في محل يقبل البخل وعدم اطلاق الاخيرين على غير ما ذكر لعدم وجود المعنى فيه لأن المحل المعين قد اعتبر في وضعهما ولم يوجد فيما ذكر (قوله أي جمع اللفظ الخ) لا يخفى أنه يصح عود الضمير في هذا وما بعده ما عدا الضمير في توقفه على نفس لفظ

اذ به يعرف أنه ليس متواطئا ولا يخفى ما فيه من التحكم بالتفريق بين الدليل والعلامة كذا فى السعد على العضد وبعض حواشيه وقد يقال حيث كان عدم التواطؤ الموقوف عليه الاستدلال لا يعلم إلا بالجمع فلا تحكم ثم إن هذه العلامة لا تنعكس إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة (قول الشارح فيجمع على أوامر) فى البحر للزركشى الامر لا يجمع على أوامر قياسا وإنما هو جمع آمرة كفاطمة وفواطم اه فلعل المراد هنا السماعى (قول الشارح أى لين الجانب) فشبه لين جانبه لوالديه (٤٢٥) من الرحمة بجناح الطائر عند خفضه ووضعه على أولاده شفقة عليهما تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية والخفض تخييل هذا هو ظاهر الشارح وإن خالف غيره فى تقرير المكنية هنا (قول المصنف وتوقفه على المسمى الاخر الخ) هذا تصريح بأن المشاكلة من المجاز قال السعد فى شرح المفتاح وهو مشكل لعدم العلاقة وقال عبد الحكيم القول بانها مجاز ينافى كونه من المحسنات البديعة وأنه لا بد فى المجاز من اللزوم بين المعنيين فى الجملة وليست بحقيقة وهو ظاهر فتعين أن تكون واسطة فيكون فى الاستعمال الصحيح قسم ثالث والسر فيه ان فى المشاكلة نقل المعنى من لباس إلى لباس فان اللفظ بمنزلة اللباس ففيه إراءة المعنى بصورة عجيبة فكيفية الوقوع فى الصحبة فيكون محسنا معنويا وفى المجاز نقل اللفظ من معنى إلى معنى فلا بد من العلاقة المصححة للانتقال والتغليب أيضا من هذا القسم إذ فيه أيضا نقل المعنى من لباس الى لباس آخر لنكتة ولذا كان وظيفة المعانى فالحقيقة والمجاز والكناية أقسام للكلمة اذا كان المقصود استعمال الكلمة فى المعنى وأما اذا كان المقصود نقل المعنى من لفظ الى آخر فهو ليس شيئا منها اه (قول المصنف والاطلاق على المستحيل) المطلق عليه هنا هو القرية أطلق عليها لفظ المسؤل وليست مستحيلة وكذا الاطلاق المذكور فى نفسه ليس مستحيلا وإنما المستحيل تعلقه بالقرية

فيجمع على أوامر (وبالتزام تقييده) أى تقييد اللفظ الدال عليه بجناح الذل أى لين الجانب ونار الحرب اى شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فانه يفيد من غير لزوم كالعين الجارية (وتوقفه) فى إطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو ومكروا ومكر الله أى جازاهم على مكرهم حيث تواطؤا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى عليه الصلاة والسلام بان القى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا أنه عيسى ولم يرجعوا إلى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر فاطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقى فلا يتوقف على غيره

المجاز ويكون ذلك من باب الاستخدام ولكن الشارح أعاد جميع الضمائر على المعنى المجازى وقدر المضاف فيما لا يصلح للمعنى المجازى لتكون الضمائر راجعة إلى شىء واحد حذرا من التشتيت ثم انه نقض طرد هذه العلامة بالمشترك فانه قد يختلف الجمع فى معنييه كالذكران والذكور فى جمع الذكر ضد الأنثى والمذاكير فى جمع الذكر بمعنى الفرج على غير قياس مع ان كلا منهما حقيقة واجيب ان هذا فيما ثبت له استعمال حقيقى ثم أريد استعماله فى معنى آخر لم يثبت فيه الاشتراك فانه يحمل على المجاز لأنه لو حمل على الحقيقة مع ثبوت ان لاستعمال الاول حقيقة لزم الحمل على الاشتراك والاصل خلافه فيحمل على المجاز وبهذا تعلم أن هذه العلامة يغنى عنها ما تقدم من تقديم المجاز على الاشتراك وأما اختلاف الجمع فلا مدخل له (قوله وبالتزام تقييده) اى فى بعض الصور فان كثيرا من صور المجاز قد يخلو عن التقييد (قوله اى لين الجانب) تفسير للجناح فهو مستعمل فى اللين وإضافة الذل اليه قرينة وهذا ظاهر على ما ذهب اليه السكاكى فى قرينة المكنية من استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما فى اظفار المنية اما على مذهب القوم من أن اللفظ مستعمل فى معناه الحقيقى والمجاز فى الاثبات فالمجاز عقلى لا إفرادى وهو الذى الكلام فيه (قوله اى شدته) جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها قاله شيخ الاسلام خلافا لما فى الناصر من أن تأنيث الضمير واجب اه على أنه يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال فانه قد يذكر المؤنث ويؤنث المذكر حملا على المعنى فالاول كقوله

ترى رجلا منهم أسيفا كأنما * يضم إلى كشحيه كفا مخضبا

فذكر وصف الكف حملا على معنى العضو والثانى كقول بعضهم اتته كتابى فاحتقرها فأنث ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولعل وجه العدول عن التأنيث خشية توهم عود الضمير للنار دون الحرب (قوله على المسمى الاخر) اى على وجوده فى الواقع ونفس الامر وإن لم يوجد فى العبارة هذا هو المتبادر والمأخوذ من الحواشى هنا أن المراد الوجود فى العبارة لتقسيمهم له إلى الوجود التحقيقى والتقديرى فالاول كمثال الشارح والثانى كقوله تعالى أفأمنوا مكر الله أى مجازاته لهم على مكرهم إذ التقدير أفأمنوا حين مكروا مكر الله وهذا من قبيل المشاكلة وهى مجاز علاقته المصاحبة فى الذكر ونوقش بان تكون المصاحبة فى الذكر حاصلة بعد الاستعمال فلا تصح أن تكون علاقته لوجوب حصول ما قبله لابتنائه عليها وأجيب بأن المتكلم يعبر عما فى نفسه فلا بد من ملاحظة المصاحبة فى الذكر قبل التعبير

حقيقة أى كونها مسؤلة فلذا عدل الشارح عن ظاهر المصنف من كون الاطلاق مستحيلا إلى ماذكره إشارة الى أن معنى المصنف وإطلاق اللفظ على المستحيل تعلقه به وهو فى غاية الدقة والحس موافق لقول الزركشى فى البحر ومن خواص المجاز اطلاق اللفظ على مايستحيل تعلقه به وخفى ذلك على العلامة فاعترضه كعادته وله العذر فان الشارح بعيد المرمى (قول الشارح فى عكسه مثلا) أشار بقوله مثلا إلى أنه على هذا القول يكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى نوع آخر يساويه أو يزيد عليه فاذا رأيناهم أطلقوا السبب على المسبب جاز لنا أن نطلق العلة على المعلول كما يقتضيه كلام المصنف فى شرح المختصر وليس ذلك قياساً فى اللغة لانه علم الوضع للانواع بالاستقراء (قول المصنف مسئلة المعرب الخ) التعريب نقل لفظ من غير العربية اليها مستعملا فى معناه مع نوع تغيير كما نص عليه فى حواشى الجامى أى ليكون امارة على التعريب ومن هنا أيضا يعلم أن العلم غير معرب إذ لاتغيير فيه (قوله إذ كل منهما مستعمل فيما وضع له فى لغتهم) بهذا يفرق بين المعرب وبينهما فلا يقال فى دفع وقوعه ان ما استعملته العرب فى لغتهم وتصرفت فيه عربى كما فى الحقيقة المجاز الشرعيين أو العرفيين إذ فيهما وضع العرب دون المعرب تدبر

(والاطلاق على المستحيل) نحو واسأل القرية فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المجتمعة وإنما المسؤل اهلها (والمختار اشتراط السمع فى نوع المجاز) فليس لنا ان نتجوز فى فى نوع منه كالسبب للمسبب إلا إذا سمع من العرب صورة منه مثلا وقيل لايشترط ذلك بل يكتفى بالعلاقة التى نظروا اليها فيكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى عكسه مثلا (وتوقف الآمدى) فى الاشتراط وعدمه ولا يشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا بان لايستعمل إلا فى الصورة التى استعملته العرب فيها (مسئلة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم وليس فى القرآن وفاقا للشافعى وابن جرير والاكثر) إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربيا

بالمتصاحبين فى المشاكلة الحقيقية وبأحدهما فى التقديرية وتقدم تحقيق أن العلاقة هى المجاورة فى الخيال (قوله شبهه) اى شبه عيسى عليه السلام لاشبه المقتول خلافا لما فى زكريا ووكلوا بالتخفيف وألقى مبنى للفاعل ضميره يعود على الله (قوله والاطلاق على المستحيل) أى لان الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازا واورد ان المجاز العقلى كذلك مع انه حقيقة لغوية واجيب بان المراد ما يمتنع تعلقه به بديهة والذى فى المجاز العقلى يمتنع نظرا اه زكريا (قوله فاطلاق المسؤل) اى اطلاق لفظ المسؤل المأخوذ من الفعل لان تعليق الفعل وإيقاعه على المفعول يقتضى اشتقاق اسم المفعول له فاذا قلت اضرب زيدا جاز ان يقال ان زيدا مضروب واورد الناصر امرين الاول انه جعل الاستحالة صفة للاطلاق والمأخوذ من كلام المصنف انه صفة للمطلق وهو المعنى ولا حاجة لجعل المستحيل اطلاقه لفظ آخر مأخوذ من واسئل بل هو المصرح به الثانى أن الحكم باستحالة الاطلاق ينافى الأخذ من الآية ، لايقال المأخوذ من الاية الاطلاق على سبيل المجاز والمحال الاطلاق الحقيقى لانه لايصح ان يجعل المأخوذ من الاية هو المستحيل واجاب سم بان وصف الاطلاق بالاستحالة بالتبع لمتعلقه فان استحالة اللفظ بالتبع لاستحالة الاتصاف بمعناه فرجع لكلام المصنف والأخذ من الآية باعتبار الظاهر والاستحالة باعتبار المعنى المراد وهذا تسامح سهل ولا نسلم انه إذا حمل المأخوذ على المعنى المجازى والمستحيل الحقيقة أنه يلزم عدم الاتحاد وعدم صحة الحمل مع ان الشارح جعله عينه لان الحمل باعتبار الاتحاد الذاتى إذ المغايرة بينهما اعتبارية وهى لاتمنع الحمل وأورد أيضا أنه لايلزم من استحالة المعنى الحقيقى ارادة المجاز لامكان الكناية أو إرادة معنى آخر حقيقى على تقدير الاشتراك وكون الأصل عدمه التفات لدليل آخر (قوله المأخوذ من ذلك) اى من واسئل القرية وفيه اشارة إلى ان معنى قوله والاطلاق على المستحيل اى وإطلاق التركيب الذى فيه المجاز (قوله ولايشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا) فيه اشارة إلى ان نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله ولايشترط النقل فى الآحاد على الأصح محمول على غير الاشخاص كما حمله عليه المصنف فى شرح المختصر حيث قال محل الخلاف آحاد الانواع لا الاشخاص إذ الشخص الحقيقى لايصح كونه محل خلاف لان احدا لايقول لا اطلق الاسد على هذا الشجاع إلا إذا اطلقته عليه العرب بعينه واطال فى بيان ذلك ثم قال فقد تحرر أن الخلاف فى الانواع لا فى الجنس ولا فى جزئيات النوع الواحد وسبقه إلى ذلك القرافى اه زكريا (قوله فى غير لغتهم) اما إذا استعملوه فى معنى وضعوه له فى لغتهم فليس بمعرب (قوله فلا يكون كله عربيا) والتالى باطل وقوله وقد قال الخ دليل بطلان التالى وقد تمنع الملازمة بان العربى ما استعملته

(قوله وفيه نظر) فيه نظر لان اخراجه إنما هو لكونه ليس من محل الخلاف لان الخلاف إنما هو فى أسماء الاجناس دون الاعلام لما سيأتى عن السعد كما نص عليه هو وغيره بقى أن الجواب بأنه مما اتفقت فيه اللغات يقتضى أن ماوقع من العلم فى لغة العجم يقال له أعجمى وما وقع منه فى لغة العرب يقال له عربى كما فى أسماء الاجناس وليس كذلك إذ كله عربى فلا ينسب إلى لغة دون أخرى بل ينسب إلى الكل كما سيأتى (قوله ليست مما ينسب الخ)

و قد قال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التى لاتنفذ وأجيب بأن هذه الألفاظ ونحوها أنفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون ولا خلاف فى وقوع العلم الأعجمى فى القرآن كابراهيم وإسمعيل ويحتمل أن لايسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وأن يسمى كما مشى عليه فى شرح المختصر حيث لم يقل ذلك ثم نبه على أن العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء ﴿ مسئلة اللفظ ﴾ المستعمل فى معنى (إما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالأسد للحيوان المفترس أو للرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كأن وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم فى اللغة للامساك خصه الشرع بالامساك المعروف والدابة فى اللغة لكل ما يدب على الارض

ما استعملته العرب كان من أوضاعهم أو لا وفى إدراج لفظه كل إشارة إلى دفع متمسك الخصم بأن وجود كلمات من غير لغة العرب فى القرآن لايمنع كونه عربيا لصحة إطلاق العربى على ما غالبه عربى . فان قلت اشتماله على غير العربى أمر لازم لأن العلم الأعجمى واقع فى القرآن بلا خلاف فليس كله عربيا . فالجواب ان الأعلام مما توافقت فيها لغة العرب ولغة غيرهم لأن المقصود بها تمييز المسمى فى سائر اللغات وإنما الذى يختص بها أسماء الأجناس الكلية فالنزاع فيها فان قلت يرد على ذلك قولهم فى نحو إبراهيم إنه ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة أجيب بأن جعله أعجميا باعتبار سبق وضع العجم له أو باعتبار أنه على وزان ألفاظهم (قوله ولا خلاف فى وقوع العلم الخ) أى فالخلاف إنما هو فى أسماء الأجناس كما سمعت (قوله ويحتمل أن لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا) أى بل هو من توافق اللغتين مطلقا أو أعجمى محض ان وقع فى غير القرآن فقط وحاصل ذلك مع قوله بعد وان يسمى الخ أن بين كلامى المصنف هنا أو فى شرح المختصر تنافيا وظاهر انه لاتنافى بأن يحمل كلامه ثم على كلامه هنا وقد يقال يحتمل ان تعريفه هنا تعريف للمعرب المختلف فى وقوعه فى القرآن وهو أسماء الأجناس كاللجام والياقوت والسمور إذ العلم الأعجمى معرب قطعا لاجماع النحاة على انه ممنوع الصرف للعلمية والعجمة فلا ينافى مافى شرح المختصر ويجاب بان الاجماع المذكور لايقتضى كونه معربا لجواز اتفاق اللغتين فيه وإنما اعتبرت عجميته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها قاله زكريا (قوله حيث استعملته الخ) الحيثية للتعليل (قوله فيما لم يضعوه له ابتداء) وان وضعوه له ثانيا وعلى هذا المعرب لايوصف بالحقيقة والمجاز لأن العرب لم تضعه ولم تستعمله لعلاقة وقد يقال موافقة العجم على استعماله تنزل منزلة الوضع فيكون حقيقة (قوله المستعمل فى معنى الخ) فالبحث هنا فى اللفظ المستعمل فى معنى واحد وذلك غير الجمع بين الحقيقة والمجاز لتعدد المعنى فيه وأفاد انه قبل الاستعمال لايوصف بالحقيقة ولا المجاز كما سيأتى (قوله باعتبارين) أى بالنسبة لمعنى واحد بخلاف تقسيم اللفظ إلى الحقيقة والمجاز فانه باعتبار جملة المعانى (قوله خصه الشرع بالامساك الخ) فيه ان استعماله فى الامساك الخصوص من استعمال العام فى الخاص وهو حقيقة وكذا استعمال الدابة فى ذات الحوافر أو الفرس فلا يكون مجازا لغة والجواب ان محله إذا استعمل فيه من حيث تحقق العام فيه لا من حيث خصوصه كما هو مشهور وقد قال التفتازانى فى شرح التلخيص إذا أطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز فى شىء كما إذا رأيت زيدا فقلت رأيت إنسانا أو رأيت رجلا فلفظ إنسان أو رجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد

والأعلام بحسب وضعها العلمى ليست مما ينسب إلى لغة دون أخرى إذ المقصود منها تعيين المسمى مطلقا لا أمر بخصوصه ولا هى أيضا مما تصرفت فيها العرب وان استعملتها فى كلامهم (قوله لكون الواضح من من ذلك الغير) ولكثرتها فى كلامهم (قوله عدم اعتبار كون الوضع الخ) فيه ان معنى عدم نسبته للغة دون أخرى نسبة إلى الكل وهذا لاينافى له اختصاصا ما باحدها (قوله بعد تسليمها الخ) فيه إشارة إلى المنع بفرض الكلام فيما تأخر وضعه فى لغة العجم وفيه ان الكلام إنما هو فيما نقل من تلك اللغة (قوله لا تقتضى منع الصرف) قد يقال انها تقتضيه لثقل أوضاعهم ولم يعد أعجميا المار (قوله بل المتبادر الخ) قد يمنع ذلك التبادر (قول الشارح وان يسمى الخ) أى لوجود النقل فيه وان خلا عن التصرف ليكون تسميته بذلك توسعا وبه يندفع الاشكال (قوله لكن دل الدليل الخ) فيه بحث يعلم مما مر قول المصنف مسئلة اللفظ المستعمل الخ) قيل المقصود من التقسيم هو القسم الأخير مع قوله والأمران الخ (قوله لواضعين) ليس بقيد (قوله ينافى العام هنا) قد يقال لامنافاة لحدوث التخصيص بعد تعارف الكل للمعنى العام

(قول المصنف متنفيان قبل الاستعمال) فى منهاج البيضاوى وينتفيان أيضا عن الاعلام اه وهى طريقة الآمدى وقد اعترضها السعد وعندى ان له وجها وهو انه أخذ فى تعريف الحقيقة والمجاز الاستعمال باصطلاح التخاطب وقد عرفت ان الاعلام لا يراعى فيها اصطلاح دون اصطلاح ولا وضع (٤٢٨) أول وثان من جهة المعنى العلمى (قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب) أى على تفصيل فيه فان الشارح يقدم عرفه الخاص لدليل يخصه وهو انه بعث لبيان الشرعيات وهو معنى قوله لانه عرفه ولفقد هذه العلة قدم العام فى غيره ولان الظاهر ارادته وهذا هو الذى فى كلام شيخ الاسلام فعلم من هذا ان المخاطب إذا كان له عرفا وحمل على احدهما فهو حمل على عرفه سواء كان عاما أو خاصا خلافا لما يفيده سم (قول المصنف لانه عرفه) أى مقتضى عرفه واصطلاحه وإذا حمل اللفظ على المعنى الشرعى دون المعنى العرفى وغيره فلأن يحمل فيما اذا دار بين المعنى الشرعى وبين حكم لغوى مثل تسمية الطواف صلاة فى قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان معناه انه يسمى صلاة أولى ولذا ترك المصنف التنبيه على هذه المسئلة وإن ذكرها ابن الحاجب قبل مسئلة المصنف هذه والمسئلتان مختلفتان لان ماذكره المصنف أريد معناه أن يكون للفظ معنيان وماتركه معناه ان يكون للفظ محملان ويحتمل ادراجه فى كلام المصنف لكنه بعيد لان الشارح لاتعلق له بهذا ثم رأيت الشارح اعتذر عن ترك ذلك هنا بماسيأتى من قوله وسيأتى فى مبحث المجمل الخ تدبر

خصها العرف العام بذات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله فى العام حقيقة لغوية مجاز شرعى او عرفى وفى الخاص بالعكس ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل فى معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والأمران) أى الحقيقة والمجاز (منتفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانه مأخوذ فى حدهما فاذا انتفى انتفيا (ثم هو) أى اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (ففى) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعى لانه عرفه) اى لان الشرعى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) إذا لم يكن معنى شرعى أوكان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفى العام) اى الذى يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب

قال وهذا بحث يشتبه على كثير من المحصلين حتى يتوهمون أنه مجاز باعتبار ذكر العام وارادة الخاص ويعترضون أيضا بانه لادلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشؤه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين مايقع عليه باعتبار الخارج اه قال ابن كمال باشا فى حاشية التلويح وفيه بحث وهو أنك إذا قلت رأيت انسانا تريد بالانسان ماتعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود فى الخارج فان المفهوم الكلى غير قابل لان تتعلق به الرؤية فلفظ انسان اورجل فى المثال المذكور مستعمل فى غير ما وضع له بلا شبهة بقى ههنا موضع بحث آخر وهو أن زيدا إذا اعتبر لا بخصوصه لا يصح عنه سلب الانسان لا لغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازا بلا اشتباه واما إذا اعتبر بخصوصه فيصح حينئذ سلبه عنه لغة ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغى أن لا يكون مجازا أيضا لان من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضا على ما حققه القاضى عضد الدين فى شرح المختصر وموجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وارادة الخاص من قبيل المجاز والمشهور خلاف ذلك اه وهى فائدة نفيسة فاحفظها (قوله خصها العرف العام الخ) تفسيره للعام بقوله بعد أى الذى يتعارفه جميع الناس ينافى العام هنا إذ لم يرد به ذلك لخروج أهل العراق عنهم وكأنهم أرادوا به هنا ما يتعارفه غالب الناس لمقابلته بعرف أولئك أو إن عرف أولئك حدث بعد اتفاق الجميع على العرف العام اه زكريا (قوله بين الوضع ابتداء) الذى هو مقتضى الحقيقة وقوله وثانيا اى الذى هو مقتضى المجاز قال الناصر وكان على الشارح أن يزيد باعتبار واحد لانه الممنوع وأجاب سم بان ذكره فى المعلل يغنى عن ذكره فى العلة (قوله لانه) أى الاستعمال (قوله أو اللغة) عطف على العرف فأهل مسلط عليه (قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم) اشارة إلى ان المراد بالشرع الشارع مجازا ويحتمل أنه باق على معناه والاضافة لأدنى ملابسة (قوله العرفى العام) قيد بالعام لانه لا معنى لحمل كلام الشارع على عرف خاص فلذلك اقتصر المصنف على الاحتمالات الثلاثة دونه (قوله اى الذى يتعارفه) تفسير للعرفى العام وقوله بأن يكون الخ بيان لسبب التعارف وتحقيق للعموم وأورد أنه ان

(قول الشارح واستمر) قيد بذلك لانه إذا لم يثبت له وصف الاستمرار أصلا لاقبل الخطاب ولابعده لا يكون عرفا بل أمر اتفاقى فقط فليس المراد انه استمر إلى زمن المحل كما هو منشؤ الاشكال بل المراد انه استمر مدة بها يكون متعارفا ولو قبل الخطاب تدبر (قوله والعرف الخاص كالعام فى ذلك) أى يقدم فى غير خطاب الشارع فالمراد انه مثله فى التقديم (قوله فاذا اجتمعا) أى فى المخاطب بكسر الطاء فالظاهر تقديم العام لتبادره مالم تقم قرينة على إرادة الخاص وبه يندفع كلام سم (قوله والمعنى العرف الخاص الخ) أى العرف

واستمر لان الظاهر إرادته لتبادره إلى الاذهان (ثم) إذا لم يكن لمعنى عرفى عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوى) لتعينه حينئذ فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعى له معنى عرفى عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أولا على الشرعى وأن ماله معنى عرفى عام ومعنى لغوى يحمل أولا على العرف العام (وقال الغزالى والآمدى) فيما له معنى شرعى ومعنى لغوى محمله (فى الاثبات الشرعى) وفق ماتقدم (وفى النفى) وعبارتهما النهى وعدل عنه مع إرادته لمناسبة الاثبات قال (الغزالى) اللفظ (مجمل) أى لم يتضح المراد منه إذ لايمكن حمله على الشرعى

أريد تحقق العموم فى الجملة فلا حاجة لقيد الاستمرار لانه لايجب وإن أريد تحقيقه حقيقة فلا يكفى الاستمرار إلى زمن الحمل بل لابد منه فى جميع الازمنة وأجيب بأن المراد تحقيق العموم بالنسبة للمتكلم وهو إنما يكون بالتعارف زمن الخطاب واستمراره إلى زمن الحامل (قوله واستمر الخ) قال الناصر لاوجه لاشتراط ذلك لان المدار على تحقق الارادة وقت الخطاب وإن لم يستمر قال سم وهو بحث جيد ويمكن أن يجاب بانه نظر إلى ماهو الغالب فان الغالب أنه لاينقل لنا العرف العام ولايعرف إلا إذا كان مستمراً فالباء فى قوله بأن يكون بمعنى كاف التمثيل فتدخل ما لم يستمر (قوله فالمحمول عليه المعنى اللغوى) ولا يحمل على العرف الخاص لان الشارع لاعلاقة له به كعرف النحاة مثلا فسقط قول الكورانى انه كان على المصنف أن يحذف العام ليشمل الخاص لانه إن أريد العرف الخاص فى عرف الشرع فهو عين قوله ففى الشرع الخ وإن أريد غيره فلا علاقة له به فان قلت قول الفقهاء مالاحد له فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه إلى العرف إذ قضيته تأخر العرف عن اللغة وأجاب السبكى وغيره بان مراد الاصوليين ما إذا تعارض معنى اللفظ فى اللغة والعرف والفقهاء ما إذا لم يعرف حده فى اللغة ولهذا قالوا كلما ليس له حد فى اللغة ولم يقولوا معنى (قوله فحصل من هذا) نتيجة ماتقدم وحاصله انه لا ينتقل من معنى من المعانى الثلاثة إلى مابعده إلا إذا تعذر حمله على حقيقته أو مجازه فى ذلك المعنى كما يشير إلى ذلك قول الشارح بعد وسيأتى فى مبحث المجمل الخ ثم إن اجتمع العرف العام والعرف الخاص قدم العام عليه (قوله وقال الغزالى الخ) هذا مقابل قول المصنف ففى خطاب الشرع الخ (قوله وعبارتهما النهى) أى فكان حق المصنف أن يعبر بما عبرا به وقوله وعدل الخ اعتذر عنه وإنما كان مرادا منه لانهما صرحا به وهو بصدد النقل عنهما وهو إنما ينقل عنهما ماقالاه وكون النفى يقاس على النهى شىء آخر لاعلاقة للنقل عنهما به وأيضاً المانع من الحمل الفساد وهو إنما يكون مع النهى وهذا قرينة على إرادة غير حقيقته فاندفع قول الكمال لاقرينة على إرادة النهى من النفى وقول سم يمكن أن المصنف أراد بالنفى حقيقته وإنما لم يغير فى الاول وهو الاثبات بان يعبر بالامر لان الاول وقع فى محله والتأويل إنما هو فى الآواخر (قوله لم يتضح المراد) أى الذى هو غير الشرعى

لغير الشارع أما له فهو فى قوله ففى خطاب الشرع الشرعى (قوله فيمكن انه يستفاد الخ) وبهذا صح جعل ماتقدم حاصل كلامه (قوله قلت فيه الخ) فيه ان كلام الشارح هنا عام (قول المصنف وقال الغزالى والآمدى الخ) ترك مذهبا رابعا وهو انه يحمل فيهما حكاه ابن الحاجب ولعله لم ير حكايته لغير ابن الحاجب فتركه كما هو عادته فيما إذا انفرد بحكاية القول واحد (قوله مع انتفائها) فيه أن وجه التوقف فى الحمل الفساد وهو لايقتضيه إلا النهى وبه يندفع أيضا قد يقال الخ فان قلت قد يقتضى النفى الفساد كما فى لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب قلنا هو من أمر خارجى لامن النفى وإلا لاقتضى كل نفى الفساد ولاقائل به والقرينة ان نفى الصحة أقرب إلى نفى الذات من نفى الكمال وكيف يجعل المنفى مجملا عند الغزالى ومحمله اللغوى عند الآمدى

مع قول ابن الحاجب فى نحو لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب لااجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضى لأنه إن ثبت عرف شرعى فى اطلاقه للصحيح كان معناه لاصلاة صحيحة ونفى مسماه ممكن فيتعين فلا اجمال وإن لم يثبت عرف شرعى فان ثبت فيه عرف لغوى وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لاعلم إلا مانفع فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى حمله على نفى الصحة دون الكمال لان مالا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف مالا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال وقول القاضى العرف فيه مختلف فيفهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال أخرى فكان متردداً بينهما فيلزم الاجمال مدفوع بأن اختلاف

العرف والفهم إنما كان للاختلاف فى أنه ظاهر فى الصحة أو فى الكمال وكل صاحب مذهب يحمله على ماهو الظاهر عنده فيه لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لامجمل ولو سلم فلا نسلم أنهما على السواء بل نفى الصحة أقرب كما تقدم اه مع إيضاح من العضد فاتضح اختلاف المسئلتين واندفاع الشبهة تدبر (قوله بل يجوز بل يتعين الخ) إن كان المراد تعينه عندنا بناء على الجواب الآتى فلا يفيد إذ الكلام فى بيان كلام الغزالى وإن كان المراد تعينه عند الغزالى فباطل (قوله بل بمجرد الاستبعاد) ينافيه ما فى العضد عن الغزالى حيث قال لايمكن حمله على الشرعى وإلا لكان صحيحا واللازم منتف قال السعد وتعذر اللغوى أيضا لانه بعث لبيان الشرعيات (قوله فيما صرح به العضد) حيث قال لو كان الشرعى هو الصحيح شرعا لزم فى قوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام إقرائك أن يكون مجملا بين الصلاة والدعاء (قوله لايفيد) الحق ان تنظيره صحيح (قوله عليه بماذكرتم) متعلق باحتج وفى النهى فى اللغوى عطف على الاثبات فى الشرعى ويتعذر متعلق باحتج ولا يخفى مافى هذه العبارة من التعقيد قاله السعد (قوله زائد على ماهنا) لان ماهنا فى اللفظ الذى يكون له معنى وضع له اللفظ لغة ومعنى آخر وضع له اللفظ شرعا بخلاف ماسياتى فان تسمية الطواف صلاة أو اشتراط الطهارة فى الطواف المأخوذ من جعله كالصلاة الذى هو معنى المجاز ليس كل منهما معنى اللفظ بل الاول حكم يستفاد من المجاز اللغة والثانى حكم يستفاد من الشرع كذا فى العضد وحواشيه (قوله وقد يدعى الخ) لكن كون الموضوع مختلفا يقتضى جعل كل حدة (قوله على المسمى اللغوى) فى تعبيره كالشارح بالمسمى تنبيه على مخالفة موضوع المسئلتين تدبر (قوله يحمل على المجاز الشرعى) فيستفاد منه وجوب الطهارة بخلاف ما إذا حمل على الحقيقة اللغوية فان معناه حينئذ أنه يسمى صلاة (قول المصنف وفى تعارض

لوجود النهى ولا على اللغوى لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (و) قال (الآمدى) محمله (اللغوى) لتعذر الشرعى بالنهى وأجيب بأن المراد بالشرعى مايسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان أو فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذكرا غير هذا القسم مثال الاثبات منه حديث مسلم عن عائشة قالت دخل على النبى ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شىء قلنا لا قال فانى إذا صائم فيحمل على الصوم الشرعى فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار ومثال النهى منه حديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر وسيأتى فى مبحث المجمل خلاف فى تقديم المجاز الشرعى على المسمى اللغوى (وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بان غلب استعمال المجاز عليها (أقوال) قال ابو حنيفة

وغير اللغوى لأن اللفظ بالنسبة إليهما غير ممكن إرادتهما منه فلا يقال أنه مجمل أى محتمل له إذ لا احتمال مع عدم الامكان فاحتماله بالنسبة إلى غير الشرعى وغير اللغوى فهو مجمل فى غيرهما أفاده الناصر وقد يقال ليس المراد هنا عدم الامكان عقلا حتى يستحيل ذلك بل المراد به مجرد الاستبعاد وإذا كان الشىء بعيدا أفلا يستدعى عدم جواز إرادته من اللفظ فيكون بالنسبة لهما مجملا أيضا (قوله لوجود النهى) لان الشرعى لاينهى عنه وقال الشيخ خالد إذ لو حمل على المعنى الشرعى لزم صحة صومه إذ لا ينهى إلا عما يمكن صومه شرعا ولو حمل على اللغوى كان حملا للكلام على غير عرف المتكلم (قوله يقال صوم صحيح الخ) سند لقوله ان المراد بالشرعى الخ (قوله غير هذا القسم) أى ماله معنى شرعى ومعنى لغوى فقط أما القسمان الآخران وهما ماله معنى شرعى ومعنى عرفى وماله المعانى الثلاثة فلم يذكراهما (قوله وهو نفل) جملة معترضة وقوله بنية متعلق بصحة أو بنفل (قوله نهى عن صيام يومين) المراد الصوم اللغوى لا الشرعى لان الزمن لايقبله وفيه أنه يلزم وجوب الاكل يوم العيد ليحصل انتفاء الامساك اللغوى الذى هو معنى الصوم المنهى عنه وأن الحائض منهى عن الدعاء بخير الذى هو المعنى اللغوى الصلاة التى نهيت عنها والتزام ذلك إن لم يكن قطعى البطلان فهو من أبعد البعيد (قوله وسيأتى فى مبحث المجمل الخ) فيه تنبيه على أنه ليس المراد بالشرعى خصوص الحقيقة بل مايعم الحقيقة والمجاز (قوله المجاز) أى فى مسماه ليناسب مابعده (قوله وفى تعارض) أى مع اتحاد العرف وإلا قدم الشرعى ثم العرفى ثم المراد بالمجاز هنا المعنى لوصفه بالرجحان وكذلك الحقيقة وقول الشارح بأن غلب استعمال الخ مراد به اللفظ ففيه حذف والتقدير بأن غلب استعمال اللفظ فى المجاز عليها (قوله بان غلب استعمال الخ) أى فرجحانه لغلبة الاستعمال دون الحقيقة وهذا على ان غلبة الاستعمال لايستلزم الحقيقة العرفية دائما بل إذا لم يقم دليل على إرادة الحقيقة فاندفع بحث الناصر (قوله قال ابو حنيفة) قال البدخشى فى شرح المنهاج والاولى الحقيقة المستعملة عند أبى حنيفة والمجاز المتعارف عند أبى يوسف وعند محمد أيضا كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا لو حلف أن لا ياكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون مايتخذ منها لان الحقيقة مستعملة إذ الحنطة تقلى وتغلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما يحنث باكلها أو اكل مايتخذ منها عملا بعموم

المجاز الراجح الخ) تقدم ان قرينته غلبة الاستعمال فلولاها لم يتبادر المعنى المجازى بل الحقيقى وهذه علامة المجاز بخلاف ما إذا غلب وصار يفهم منه ما غلب فيه من غير واسطة غلبة الاستعمال بأن لا يكون الداعى لفهمه الغلبة بل صار متى اطلق فهم منه بذاته فانه يكون حقيقة وعلى هذا يتحد كلام المصنف هنا مع قول الشارح المار ومنه المجاز الراجح ولا يخالفه جعله الغلبة دليل الوضع لانه يخص بقرينة ما هنا بما إذا تبادر المعنى من نفس اللفظ دون غلبة الاستعمال وقد نص على هذا المعنى عبد الحكيم فى حاشية الجامى حيث قال ان التبادر من امارات الحقيقة ما لم يكن سببه غلبة الاستعمال تدبر (قوله اى الصارفة) يعنى فى نفسها لولا المعارض تامل (قول الشارح لا يشرب من هذا البحر) البحر ليس بقيد بل البئر الملآى مثله بخلاف ما إذا كانت غير ملآى فيحمل على الاغتراف قولا واحدا حتى لا يحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضع يقال كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك فى الدابة لا تكاد تشرب إلا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء إذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض مجازاً أو حقيقة عرفية قاله السعد مع بعض زيادة (قول الشارح المتعاهدة) اشار به إلى انها غير مهجورة حتى لا يكون الشرب مما يغترف به منه حقيقة عرفية وغير كثيرة حتى تكون هى الراجحة لان المتعاهدة هى المنقولة قليلا قاله الناصر (قول الشارح ولم ينو شيئا) فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى قاله السعد (قول الشارح فهل يحنث الخ ليس المقصود بالتفريع بيان الحكم الفقهى بل بيان الحكم على فرض أجزائه على القاعدة المارة وهذه لا ينافى كون الحكم على مذهب المصنف الحنث بكل منهما كما فى الروضة وغيرها لأنه منع من اجرائه على تلك القاعدة مانع وهو أن الأيمان ما عدا الطلاق مبناها العرف وفى العرف يقال لكل منهما شرب منه بخلاف الطلاق فان مبناه اللغة احتياطا للابضاع متى اشتهرت وإن اشتهر العرف تدبر

الحقيقية أولى فى الحمل لاصالتها وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (مجمل) لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاء والمجاز الغالب الشرب بما يغترف منه كالاناء ولم ينو شيئاً فهل يحنث بالاول دون الثانى أو العكس أو لا يحنث بواحد منهما الأقوال فان هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقا كمن حلف لا يأكل

المجاز المتعارف إذ التعارف المفهوم من قولنا بنو فلان يأكلون حنطة بلد كذا الكل ما فى باطنها سواء كان فى ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة فى التكلم وعندهما فى الحكم فرجح هو المستعملة لأن فيها رجحانا فى التكلم إذ الأصل فى الاطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لان له رجحاناً فى الحكم لشموله حكم الحقيقة اه (قوله لأصالتها) المراد بالاصالة هنا ما قابل الخلف فان المجاز خلف عنها عند الحنفية كما مر وليس المراد بها الرجحان وإلا نافى الموضوع من رجحان المجاز (قوله ثالثها المختار اللفظ مجمل) فيه أن هذا يخالف قوله ومن المصحوب بها المجاز الراجح لأنه إذا كان مصحوباً بالقرينة لم تكن الحقيقة مرادة وحينئذ فلا إجمال لتعين المعنى المجازى ويجاب بأن المراد برجحان المجاز رجحانه فى حد ذاته باعتبار غلبة الاستعمال لا فى خصوص المثال الذى حصل فيه التعارض باعتبار إرادة المتكلم فان المتكلم قد يأتى بما هو محتمل للمجاز والحقيقة ولا يأتى بقرينة مانعة وإذا أتى بالقرينة المانعة حمل على المجاز وقول بعض الحواشى أن المرجح هو القرينة المعينة دون المانعة التفات إلى الاجمال فى إفراد المجاز وقول سم أن القرينة غلبة الاستعمال لكن عارضها إصالة الحقيقة فيه بعد مع ما مر من تبادر المجاز الراجح للأذهان (قوله لرجحان كل) فتعارضا فتساقطا (قوله فالحقيقة المتعاهدة) أى المستعملة قليلا وأشار بذلك إلى أن هذه الحقيقة ليست مهجورة بالكلية وبحث فيه بأن حقيقة النهر الأخدود الذى يجرى فيه الماء والشرب مما فيه لا منه فالتعارض بين مجازين وأجيب بأن المجاز فى إطلاق النهر على ما فيه لا ينافى تعارض الحقيقة والمجاز باعتبار متعلق الشرب فى النسبة الايقاعية على أنا لو سلمنا بقاءه على حقيقته وهو الأخدود فلا معنى لتعلق الشرب بما لا يشرب وإنما يتعلق من حيث ما فيه على حد شربت من الكاس (قوله او لا يحنث بواحد منهما) اى بناء على انه مجمل وهذا قد يوهم لابتنائه على مختار المصنف أنه المذهب وليس مرادا بل المذهب أنه يحنث بكل منهما عملا بالعرف اه زكريا ولذلك قال الشيخ خالد فى شرحه فهل يحنث بالاول لا بالثانى او يحنث بكل منهما وفى بعض الشروح

من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذى هو الحقيقة المهجورة حيث لانية وإن تساويا قدمت الحقيقة اتفاقا كما لو كانت غالبة (وثبوت حكم) بالاجماع (مثلا يمكن كونه) اى الحكم (مرادا من خطاب) لكن يكون الخطاب فى ذلك المراد (مجازا لايدل) الثبوت المذكور (على أنه) أى الحكم هو (المراد منه) أى من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلافا للكرخى) من الحنفية (والبصرى) أبى عبدالله من المعتزلة فى قولهما يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم اثاثبت غيره مثاله وجوب التيمم على المجامع الفاقد للماء إجماعا يمكن كونه مرادا من قوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لكن على وجه المجاز لأن الملامسة حقيقة فى الجس باليد مجاز فى الجماع فقالا المراد الجماع لا تكون الآية مستند الاجماع إذ لا مستند غيرها وإلا لذكر فلا تدل على أن اللمس ينقض الوضوء وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الاجماع كما هو العادة فاللمس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضا بناء على الراجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسئلة الاجماع ايضا وقد قال الشافعى بدلالتها عليهما حيث حمل الملامة فيها على الجس باليد والوطء (مسئلة الكناية لفظ استعمل فى معناه مرادا منه لازم المعنى)

او لا يحنث بواحد منهما وهو منتقد فانه قد يوهم الخ (قوله الذى هو الحقيقة المهجورة) اى فى مقام الحلف على الأكل فهو هجران خاص وليس المراد الهجر مطلقا فان إطلاق الشجر على الخشب غير مهجور وهذا لا يقتضى الهجر بالنسبة لكل ماعدا الثمر فاندفع ما اورده الناصر هنا (قوله بالاجماع مثلا) أدخل به ماثبت بالقياس كذا قيل وفيه نظر مع قوله إن لم يظهر مستند الخ وقوله بأنه يجوز أن يكون المستند الخ فان القياس مستند فالصواب حذف مثلا والاقتصار على ماثبت بالاجماع (قوله يمكن كونه مرادا) أى ولا قرينة على إرادته وإلا كان دالا من غير خلاف كما سيشير اليه الشارح آخرا (قوله لعدم الصارف) وثبوت الحكم فى نفسه لا يعد صارفا (قوله إجماعا) راجع لقوله وجوب (قوله لكن وجه المجاز) أورد أن الملامسة ملاقاة عضو بعضو فتشمل الجماع فيكون من مسمى الحقيقة واجيب بان الثابت فى الصحاح أنها قاصرة على ما كان باليد (قوله واستغنى عن ذكره) أى فلا يقال لو كان له مستند غيرها لذكروه (قوله بذكر الاجماع) فان الامة لا تجتمع على ضلالة (قوله وإن قامت قرينة) استئناف وقوله دلت جواب الشرط قال زكريا على إرادة الجماع ايضا بين ان محل الخلاف المذكور إذا لم تقم قرينة على ذلك لينفدع به قول الزركشى ومن تبعه ان الخلاف مفرع على امتناع استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه كما صرح به الاصفهانى فان حمل عليهما فلا تنافى فكان ينبغى للمصنف التنبيه على ذلك فان كلامه مفرع على مرجوح اه (قوله يصح أن يراد باللفظ الخ) أى وتكون القرينة منعت من إرادة الحقيقة وحدها (قوله وقد قال الشافعى الخ) قال الكمال ظاهر عبارة الأم أنه لم يقل بحمل الملامسة على الوطء بل على انواع الملامسة

(قول الشارح من هذه النخلة) خرج ما إذا قال لا آكل من هذه الشجرة فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة وإلا فان كانت مثمرة كالنخلة فقد تقدم وإلا فعلى ثمنها قاله السعد (قوله بقى ههنا إشكال) قدعرفت أنه لا إشكال لأنه إنما يكون موضوعا إن فهم المعنى بمجرد العلم باللفظ بلا واسطة قرينة وهنا غلبة الاستعمال جعلت قرينة على فهم ذلك كيف والمعنى الأصلى لم يهجر وقد شرط هجره فى المنقول تأمل (قوله لكن عبر فى القاموس الخ) قالو أنه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وقد قال الشافعى الخ) قيل أن القرينة مشاركة الجماع للجس فى إثارة الشهوة التى هى علة الحكم لكن مقتضى قول امام الحرمين أن الشافعى قال ذلك فى معارضة وقعت له فى قوله تعالى أو لامستم النساء الخ حاصلها كيف تحمل الملامسة على الجس باليد مع أنه قد يجامعها فمقتضاه بأنه لا يجب الوضوء بالجماع فقال فهى محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازا اه إذ القرينة لزوم ذلك المحذور تدبر (قول المصنف مسئلة الكناية لفظ استعمل الخ) كلامه كالصريح فى ان اللفظ مستعمل فيهما معا وقد اختاره عبد الحكيم مخالفا للشارحين فقال ان غير معناها اصل فى الارادة ومقصود بالافادة فيكون اللفظ مستعملا فيهما بأن يكون احدهما وسيلة لينتقل به إلى الآخر فلا يرد لزوم المعنى الحقيقى والمجازى بالمعنى الذى منعوه فيكون كل منهما مرادا من اللفظ اما المعنى الحقيقى فلعدم نصب القرينة المانعة عنه واما المكنى عنه فلكونه محط الفائدة والقرينة دالة على إرادته ويكون اللفظ حقيقة لاستعماله فيما وضع له ولم يشترط فيها ان لا يراد غير الموضوع له والحاصل ان الكناية لما لم يكن فيها القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له بالنظر إلى لفظها يكون مرادا بها ولوجود القرينة الدالة على إرادة غير الموضوع له لا بد

نحو زيد طويل النجاد مرادا منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول النجاد أى حمائل السيف (فهى حقيقة) لاستعمال اللفظ فى معناه وان أريد منه اللازم

الملامسة ماعداه (قوله مرادا منه الخ) فهم الناصر أن الضمير عائد للفظ أى مرادا منه لازم المعنى أيضا فمحصل الحد لفظ أريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازا فينافى قول المصنف فهى حقيقة وأجاب سم بما محصله انه يجوز عود الضمير إلى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار فى موضع الاضمار أو الى اللفظ أيضا بمسامحة والمعنى مرادا من اللفظ أى بواسطة معناه والانتقال منه أى من معناه ذلك اللازم فحاصل الحد على المعنى الاول لفظ استعمل فى معناه مرادا من معناه لازم معناه بمعنى انه أطلق على معناه لينتقل منه الى لازمه الذى هو المقصود بالذات وعلى الثانى لفظ استعمل فى معناه مرادا من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه الى لازمه فظهر سقوط قوله وحاصله لفظ أريد الخ وبطلان ما فرعه عليه من قوله فتكون الكناية مجازا لاحقيقة قال وقد رجع الى الحق فى حاشية أخرى كتبها فقال إنما قال ماذكره ولم يقل استعمل فى معناه ولازمه اشارة الى ان المقصود باللفظ هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ فى معناه وسيلة الى اللازم ولافادة هذا المعنى خص اللازم بذكر الارادة تنبيها على انه المراد الأهم والمقصود بالذات وبهذا يظهر توجيه قوله فهى حقيقة ولا يخفى ان هذا اصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانيين اه وماذكره من المخالفة ممنوع فان للبيانيين طريقتين تعرض لهما فى المفتاح فى موضعين احداهما انها استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وثانيتهما انها استعمال اللفظ فى الموضوع له لكن لا ليكون مقصودا بل لينتقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود وماذكره المصنف على ماقررناه به موافق للمذهب الثانى وفى حاشية شيخ الاسلام اختلف فى الكناية على أربعة أقوال أحدها انها حقيقة واليه مال ابن عبد السلام الثانى أنها مجاز الثالث انها لا ولا واليه ذهب السكاكى وصاحب التلخيص الرابع وهو اختيار المصنف تبعا لوالده انها تنقسم الى حقيقة ومجاز كذا قيل والمعروف مااقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكى وصاحب التلخيص انها حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع للمصنف فمتوهم إذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى الكناية كما صرح به الشارح (قوله النجاد) بكسر النون حمائل السيف (قوله إذ طولها لازم الخ) المراد باللزوم ههنا مايعم العقلى والعادى سواء كان بغير واسطة كالمثال المذكور أو بواسطة كما فى زيد كثير الرماد ومن الكناية بغير واسطة قولهم فلان عريض القفا يكنون به عن البلاهة وفيها بحث لان عرض القفا يستدل به الاطباء على كثرة الرطوبة المستلزمة للبلاهة لما ثبت عندهم ان كثرة البلغم والرطوبة يورث غلبة البرودة والنسيان فلا وجه لعد هذا المثال مما الانتقال فيه بلا واسطة والجواب ان هذا تدقيق يقتضيه العلم الطبيعى وأهل العرف لا يلاحظون ذلك بل ينتقلون منه أولا الى البلاهة (قوله وان أريد منه اللازم) لان هذه الارادة لا تصيره مجازا لانها ليست من اللفظ إذ لم يستعمل فى ذلك المعنى المجازى وإنما هو مراد من المعنى واللفظ مستعمل فى معناه الحقيقى الذى هو الملزوم لينتقل منه اليه فظهر صحة قوله فهى حقيقة ومن قال انها مجاز يقول ان اللفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة المعنى الحقيقى معه فهى ليست بحقيقة لان اللفظ مستعمل فى غير ماوضع له ولا بمجاز لان المجاز لا يجوز معه ارادة المعنى الحقيقى بخلافها ولا بد من قرينة والفرق بينه وبين المجاز أن المجازى من الكناية قسم مخصوص من المجاز وأما المجاز فهو أعم منه إذ له علاقات كثيرة والى انقسامها الى الحقيقة والمجاز مشى والد المصنف ومما ينبغى ان ينبه

فانه مع القرينة المانعة هذا ماعندى وإن خالفه الشارحان اه وكلامه صريح فى أن دلالة اللفظ على اللازم بطريق المجاز ولم يمنع لان المعنى الحقيقى غير مقصود لذاته وكان حقيقة وليس بمجاز لفقد شرط المجاز ووجود شرط الحقيقة وبهذا ظهر الفرق بينهما وبين اللفظ المستعمل فى الحقيقة والمجاز معا عند من قال به وقال ان الشرط فى المجاز القرينة المانعة عن الحقيق وحده فجعله مجازا فليتأمل (قوله لا يصح معه إرادة المعنى الحقيقى) هذا إذا كان مراد بطريق الاصالة دون التبع كما هنا (قول الشارح وان أريد منه اللازم) أى وان أريد من اللفظ اللازم أيضا فلا يخرجه ذلك عن كونه حقيقة لما مر فكلام الشارح صريح فيما اختاره عبد الحكيم تأمل (قول المصنف فان لم يرد المعنى باللفظ الخ) اعلم أن المقصود من هذا الكلام تحقيق الفرق بين الكناية والتعريض تابعا فيه للزمخشرى وابن الاثير مخالفا لظاهر عبارة السكاكى وعبارته ان التعريض قد يكون تارة على سبيل الكناية وأخرى على سبيل المجاز ففهم بعضهم ان

اللفظ فى المعنى المعرض به قد يكون كناية وقد يكون مجازاً وممن صرح به السعد فى شرح المطول وأيده بأن اللفظ إذا دل على معنى دلالة صحيحة فلا بد ان يكون حقيقة فيه او مجازا او كناية قال السيد وقد غفل عن مستتبعات التراكيب فان الكلام يدل عليها دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها ولا مجازاً ولا كناية لأنها مقصود تبعاً لا اصالة فلا يكون مستعملا فيها والمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بان التعريض لا يكون حقيقة فى المعنى المعرض به ولا مجازا حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقى او المجازى وحيث قال فانه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً وقد أشار إلى أنه لا يكون كناية فيه أيضاً حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بل اراد السكاكى به ان التعريض قد يكون على طريقة الكناية فى ان يقصد به المعنيان معا وقد يكون على طريقة المجاز بان يقصد به المعنى التعريضى فقط فقولك اذيتنى فستعرف إذا اردت به تهديد المخاطب وتهديد غيره معا كان على سبيل الكناية فى إرادة المعنيين إلا ان الاول مراد من اللفظ والثانى بالسياق وإذا أردت به تهديد غيره فقط وهو المعنى المعرض به كان على سبيل المجاز فى أن المقصود هو هذا المعنى وحده ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا كما (٤٣٤) مر انتهى وحاصل الفرق ان الكناية اى اللفظ المستعمل مرادا منه لازم معناه قد يكون حقيقة ان أريد منه معناه مع لازمه وقد يكون مجازا فى ذلك اللازم بخلاف التعريض فانه لا يكون مجازاً فى المعنى المعرض به أبداً لما مر وأطلق على اللفظ المراد به لازم المعنى فقط الكناية تبعاً لابن الأثير حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله الخ[1] حيث سماه كناية مع تجويز حمله على جانب المجاز وبهذا علم أن معنى قوله فهو حقيقة ابداً أنه دائماً يستعمل فى معناه الذى اريد به دون المعنى التعريضى وسماه حقيقياً مع أنه قد يكون مجازا او كناية لان المعنى

(فان لم يرد المعنى) باللفظ (وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو) أى اللفظ حينئذ (مجاز) لأنه استعمل فى غير معناه أى الأول (والتعريض لفظ استعمل فى معناه ليلوح) بفتح الواو اى للتلويح (بغيره)

عليه أن المراد بجواز إرادة المعنى الحقيقى فى الكناية هو أن الكناية من حيث أنها كناية لا تنافى ذلك كما ان المجاز ينافيه لكن قد يمتنع ذلك فى الكناية بواسطة خصوص المادة كما فى الرحمن على العرش استوى (قوله فان لم يرد) لم يقل فان لم يستعمل مع أنه محترز قوله استعمل تنبيها على أن المراد باستعمال اللفظ فى المعنى ارادته منه (قوله وإنما عبر) أى ابتداء من غير استعمال فالانتقال هنا قبل الاستعمال بخلاف الأول فان الانتقال بعد الاستعمال فى المعنى الحقيقى فان اللفظ باق على حقيقته وإنما انتقل الذهن منه إلى لازمه (قوله فهو مجاز) أى لا كناية (قوله والتعريض الخ) الفرق بينه وبين الكناية التعريضية على ما بينه السيد فى حاشية المطول أنه يكون فيها وراء المعنى الاصلى والمعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والاشارة ويكون المعنى المكنى عنه فيها بمنزلة الحقيقى فى كونه مقصوداً من اللفظ مستعملا هو فيه فاذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وأريد به التعريض بنفى الاسلام عن مؤذ معين فالمعنى الاصلى هنا انحصار الاسلام فيمن سلموا من لسانه ويده ويلزم انتفاء الاسلام عن المؤذى مطلقاً وهذا هو المعنى المكنى عنه المقصود من اللفظ استعمالا وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقاً فهو نفى الاسلام عن المؤذى المعين اه (قوله ليلوح الخ) فالمعنى المعرض به وان كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بان التعريض لا يكون حقيقة فى المعنى المعرض به ولا مجازا حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقى والمجازى ولا كناية لأن الكناية ما دل على

الأصلى بالنسبة للمعنى التعريضى بمنزلة المعنى الحقيقى فى كونه مستعملا فيه اللفظ ومقصوداً منه ولذلك بين الشارح رحمه الله قوله معنى حقيقة ابدا بقوله لان اللفظ لم يستعمل فى غير معناه وبهذا يندفع الشكوك التى عرضت للناظرين ثم ان ما اجرينا عليه كلام المصنف والشارح هو طريقة السيد الجرجانى وقد خالفه عبد الحكيم منتصر السعد بنقول نقلها عن السكاكى حاصلها ان المعنى التعريضى قد يستعمل فيه اللفظ مع الاصل فيكون كالكناية وقد يستعمل فيه مع قرينة مانعة عن الأصل فيفارقها ويكون مجازا وان السكاكى قال انا لا نقول فى عرفنا استعملت الكلمة فى كذا حتى يكون الغرض الاصلى طلب دلالتها عليه والمعنى التعريضى مطلوب الدلالة عليه فيتحقق الاستعمال إلا ان الدال عليه هو التركيب بتمامه فيكون كالتمثيل وان مستتبعات التراكيب إنما هى المعانى الضمنية والالتزامية وحاصل كلامه ان فى التعريض مذهبين مذهب الزمخشرى وابن الاثير ومذهب السكاكى فتأمل (قوله قد تقرر أن المقصود من الكناية) هو اللازم فقولك زيد طويل النجاد معناه المقصود انه ثابت له لازم طول النجاد وإذا كان هذا معناه فلا مانع من ان يكون المراد طول النجاد الخارجى ولا كذب حينئذ إذ مرجع الكذب والصدق إنما هو المعنى المقصود وبهذا اندفع قوله لكن هذا يشكل الخ (قوله تصور فى الذهن) صوابه

(١) قوله يجوز حمله الخ أى على جانبى الحقيقة والمجاز اه كاتبه

أن يقال بدله أنه مستعمل فى المعنى الذهنى والمقصود منه تصويره لينتقل منه (قوله بناء على أنه موضوع الخ) الصواب حذفه

كما فى قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل إلى كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقوله العابدين لها بانها لاتصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أى كسر صغارها فضلا عن غيره والآله لايكون عاجزا (فهو) أى التعريض (حقيقة أبدا) لان اللفظ فيه لم يستعمل فى غير معناه

معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز (قوله كما فى قوله تعالى) فى التمثيل بذلك بحيث لايلزم من استعماله فى معناه الذى هو ارادته به اخبار بغير الواقع قاله الناصر واجاب سم بعد كلام طويل نقله عن التلويح محل القصد منه أن مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب انما هو المعنى الكنائى وأما المعنى الحقيقى فلا يتعلق به اثبات ولانفى ولايرجع اليه صدق ولا كذب قال وماذكر فى الكناية يجرى فى التعريض وبه ينقطع هذا البحث من أصله اه ولايخفى عليك أن المعنى المعرض به لم يستعمل فيه اللفظ فليس بحقيقة ولامجاز كما سمعت ولا يكون مناط الصدق والكذب لان اللفظ لم يستعمل فيه وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ وكلام الناصر بالنسبة اليه وما أشار اليه من القياس (١) الذى هو روح الجواب لا يصح كيف وقد قال السيد فى حاشية المطول أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكنى عنه لايكون تعريضا قطعا وإلالازم أن يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه فالاحسن أن يقال ان التعريض وإن كانت حقيقته الاصلية ماتقرر إلا أنه قد يحصل عارض يصير الالتفات فيه نحو المعرض به بحيث يكون كأنه المقصود الاصلى وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا فى أصله كقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به فانه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلى هنا اه وبه يتخرج الجواب عن الاشكال فان كلام الناصر بالنظر إلى أصل التعريض وحقيقته من حيث هو * ووجد بخط سم على هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه فى حاشيته على الكتاب مانصه نعم لقائل أن يقول هذا وإن دفع هذا البحث لكنه لايصح كون التعريض فى هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه اسناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازا اللهم الاان يقال الاسناد إلى غير من هو له إنما يقتضى كونه مجازا إذا كان مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد الانتقال منه الى غيره فلا فليراجع اه واقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقى وهو سيدنا ابراهيم عليه السلام وبين الفاعل المجازى الذى أسند اليه الفعل وعلى تقدير صحة كون الاسناد مجازيا لايرد البحث أصلا لان مورده على أن الاسناد حقيقى فكان يستغنى فى دفع البحث به عما ارتكبه من التاويلات التى لم تتم على ان جعل الاسناد مجازيا يبطل صورة التعريض وقوله فى الجواب أن الاسناد الى غير من هو له الخ تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتامل (قوله كانه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد اى الخليل عليه الصلاة والسلام وضمير غضب يعود الى كبير الاصنام (قوله تلويحا لقومه الخ) هذا لايناسب ماقبله من ان المقصود التعريض وإنما يناسب القول بان المقصود به التهكم والمناسب للتعريض التلويح بان الله يغضب من عبادتها بالاولى وقرره شيخ الاسلام بما يفيد ذلك فقال فى قوله وكانه غضب الخ أى فالآله الحق يغضب لعبادة غيره بالاولى (قوله فهو حقيقة أبدا) قال منجم باشا فى حاشيته على الرسالة الفارسية

---

(١) قوله وما أشار اليه من القياس هو قوله وما ذكر فى الكناية يجرى فى التعريض اه كاتبه

وماقبله كاف فى التوجيه إذ لايلزم من الوضع للمعنى الخارجى واستعمال اللفظ فيه تحقيقه وإلا لما وجدت حقيقة موضوعة للخارجى كاذبة نعم هذا البناء متعين فى المستحيل كما نص عليه الزاهد فى حاشية الدوانى (قوله وأريد به الدلالة الخ) من اين انه اريد به الدلالة من غير أن ترادمن اللفظ ويكون مستعملا فيهما معا وليس هذا من مستتبعات التراكيب (قوله لمنعه فى المجاز الخ) الممنوع ان يراد قصدا وهنا قصدا وتبعا كما مر (قوله ماذكره المصنف من ان التعرض الخ) قد عرفت ان ماذكره معناه انه لايكون فى المعنى التعريضى مجازا بناء على طريق الزمخشرى وابن الاثير وهو لاينافى مذهب الاخرين (قوله بل تكون تارة حقيقة) اى بل يكون اللفظ المراد منه لازم معناه تارة حقيقة بأن يستعمل فيه مع اصل المعنى وتارة مجازا بان يستعمل فيه اى اللازم وحده (قول المصنف فهو حقيقة ابدا) اى انه لا يكون مجازا فى المعنى التعريضى اصلا لانه لايستعمل فيه اللفظ وهذه طريقة الزمخشرى وابن الاثير وأما عند السكاكى فعلى ما اختاره السيد فكذلك وعلى مااختاره

السعد وتبعه عبد الحكيم فاللفظ يكون مجازا فى المعنى التعريضى عند نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى تدبر الحروف (قوله والبحث حمل المحمولات الخ) البحث هو التفتيش فاللائق تفسيره به فالمبحث موضع التفتيش عن عوارض الشيء ثم تحمل عليه بالدليل او التنبيه

بخلاف الكناية كما تقدم ﴿ الحروف ﴾ أى هذا مبحث الحروف التى يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها فى الادلة لكن سيأتى منها أسماء ففى التعبير بها تغليب للأكثر فى خط المصنف عدها بالقلم الهندى اختصاراً فى الكتابة وفى بعض النسخ بالقلم المعتاد ولنمش عليه لوضوحه (أحدها إذن من نواصب المضارع) قال سيبويه للجواب والجزاء الخ (قال الشلوبين دائماً و) قال (الفارسى غالباً)

عرفوا التعريض بتعريفات مختلفة فى الظاهر متفقة المآل لان الجميع يرجع إلى أنه كلام قصد به معنيان معا أحدهما من وسطه حقيقيا كان أو مجازيا أو كنائيا بشرط أن يكون الكلام مستعملا فيه وثانيهما من عرضه وجانبه بطريق الرمز والاشارة مما يتناوله الكلام تناولا بعيداً بقرينة خفية مثل الفحوى والسياق بشرط أن لا يكون الكلام مستعملا فيه اه وهو ما حققه صاحب الكشف أيضا ونقله عند السيد فى حاشية المطول وأقره فما قاله المصنف وتبعه عليه الشارح مخالف لكلام البيانيين فاتجه اعتراض الناصر وسبقه اليه شيخ الاسلام من المخالفة المذكورة وما أجاب به سم من أن مخالفة ما فى المفتاح وما حققه صاحب الكشف لا يقتضى بطلان ما قاله المصنف لانه لم يلتزم موافقتهما ولا يثبت ان ما قاله لم يقله أحد من الاصوليين إذ يجوز أن يكون اصطلاحا لطائفة مشى عليه المصنف لا يجدى نفعا وقد نبهنا على أن مثله لا ينبغى التمسك به على الخصم مرارا نعم يكفيه فى الاسترواح فى الجواب يقول صاحب الكشف قبيل التحقيق الذى ذكره أنه أى صاحب الكشاف اعتبر فى الكناية استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وفى التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة إلى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ على أنه قابل للتأويل كما لا يخفى وفى الكمال أن الكناية عند الفقهاء ما احتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعانى لازما لغيره منهما أم لم يكن وأما التعريض فالظاهر أن معناه باصطلاح الفقهاء والبيانيين واحد وقد ذكره فقهاؤنا مقترنا بالكناية حيث قالوا التعريض بالقذف لا يوجب الحد وإن نواه خلافا لمالك ومنفرداً حيث قالوا للامام أو نائبه التعريض بالرجوع لمن أقر بعقوبة لله تعالى (قوله بخلاف الكناية) أى فانها تكون حقيقة وتكون مجاز فيكون المصنف تابعا لوالده فى تقسيمها إلى القسمين فهذا مما يؤيد القبيل السابق ويرد قول شيخ الاسلام أن قول الشارح فهو مجاز عائد على اللفظ لا على الكناية لانه مما يعارضه ما هنا من قوله فهو حقيقة أبداً وقوله بخلاف الكناية وأما تذكير الضمير فى قوله فهو مجاز فانه يجوز أن يكون لدفع استشكل تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها (قوله مبحث الحروف) هو مصدر ميمى المراد به مكان البحث والبحث اثبات المحمولات للموضوعات فالمعنى محل يثبت فيه أحوال الحروف لها وتحمل عليها (قوله التى يحتاج الخ) هذا بيان لعذر الاصوليين فى ذكرهم لها مع أنها من مباحث علم النحو فيحتمل ذكرها هنا على سبيل المبدئية فلا تعد من مسائل الاصول أو يقال بتغاير جهة البحث فيكون من مسائله (قوله لكثرة وقوعها) فيه أنه لا يلزم من كثرة الوقوع الاحتياج إذ قد يكثر وقوع الشىء ولا يحتاج اليه وقد يقال إن هذا نادر (قوله لكن سيأتى منها أسماء) كاذ واذا الظرفيتين وأى المشددة وكل (قوله تغليب للأكثر) أى فلا يقال أن الاسماء اشرف من الحروف فكانت تغلب على انه قد يقال لا تغليب فان الصفار فى شرح كتاب سيبويه نقل عنه انه يطلق الحرف على الاسم والفعل (قوله من نواصب المضارع) اى انها قد تنصبه اذا استوفت الشروط (قوله للجواب والجزاء) أى للدلالة عليهما لا انها موضوعة لذلك إذ لا يوصف الوضع بدوام ولا غلبة

(قوله المصنف أحدها إذن) مذهب سيبويه ورواه عن الخليل أنها حرف وقال بعض الكوفيين انها اسم منون والنصب عند سيبويه بها ورواه عن الخليل أيضاً وروى عن الخليل واختاره الرضى أن النصب بأن مقدرة لتدل على الاستقبال فيما اذا كان الجزاء مستقبلا ولذلك يرفع إن لم يكن كذلك (قول المصنف من نواصب المضارع) أى بثلاثة شروط تصدره وأن يليه الفعل غير مفصول بينهما بغير القسم والدعاء والنداء وأن لا يكون الفعل حالا فان تصدر من وجه دون وجه وذلك اذا وقع بعد العاطف كما فى قوله تعالى وإذن لا يلبثون خلافك إلا قليلا جاز النصب وتركه إلا أن الترك أكثر ثم أن النصب مع هذه الشروط هو الافصح لأن سيبويه قال زعم عيسى بن عمر أن ناسا من العرب يقولون إذن أفعل ذلك فى الجواب بالرفع فأخبرت يونس بذلك فقال لا يتعذر اذا ولم يكن يروى غير ما سمع كذا فى الرضى لكن قد يقال ان ذلك فى الجواب كما صرح به لا الجزاء (قوله وعلى انه يمكن الاستغناء الخ)

وقد تتمحض للجواب فاذاقلت لمن قال أزورك إذن أكرمك فقدأجبته وجعلت إكرامك جزاء زيارته أى إن زرتنى أكرمتك وإذاقلت لمن قال أحبك إذن أصدقك فقدأجبته فقط عند الفارسى ومدخول إذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط فى نصبها ويتكلف الشلوبين فى جعل هذا مثالا للجزاء ايضا اى ان كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأنى عدها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزاء (الثانى إن) بكسر الهمزة وسكون النون (للشرط) أى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو إن ينتهوا يغفر لهم ماقدسلف (والنفى) نحو إن الكافرون إلا فى غرور إن اردنا إلا الحسنى اى ما (والزيادة) نحو ماان زيدقائم ما ان رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (للشك) من المتكلم نحو قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم (والايهام) على السامع نحو أتاها أمرنا ليلا أونهارا (والتخيير) بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالى ثوبا او دينارا ام جاز نحو جالس العلماء او الوعاظ وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأول وسموا الثانى بالاباحة (ومطلق الجمع) كالواو نحو ٭ وقدزعمت ليلى بأنى فاجر ٭ لنفسى تقاها اوعليها فجورها اى وعليها (والتقسيم نحو الكلمة اسم او فعل او حرف) اى مقسمة إلى الثلاثة تقسيم الكلى إلى جزئياته فيصدق على كل منها (وبمعنى الى) فينصب بعدها المضارع بان مضمرة نحو لالزمنك او تقضينى حقى اى الى ان تقضينيه

ولاغلبة فهى دالة على أن الكلام التى وقعت فيه جواب عن الكلام السابق لأنها نفس الجواب وأن مدلوله مكافىء له فمن ثم قيل الجواب يتعلق بالكلام والجزاء يتعلق بالمعانى (قوله وقد تتمحض) أى وتخرج عن الجزاء وهو من تتمة كلام الفارسى (قوله فقدأجبته فقط) أى ولامجازاة لأن التصديق فى الحال والجزاء لا يكون مستقلا (قوله أى إن كنت الخ) فالشرط وهو الاستقبال المشترط فى نصبها موجود على هذا التاويل (قوله لان الشرط علة) اى فلا تنافى بين ماهنا وبين ماياتى (قوله اى لتعليق) إشارة إلى أن المراد بالشرط المعنى المصدرى لا الأداة ولافعل الشرط (قوله والزيادة الخ) فيه مسامحة أى وثمرة الزيادة وهو التأكيد وإفادة الحرف التأكيد لاتنافى زيادته إذلم يكن التأكيد موضوع الحرف وإلا فلا يكون زائدا وقد قال ابن عصفور الزائد فى قوة تكرير الجملة (قوله نحو ماان زيد قائم) أشار بتكرير المثال لدخولها على الجملة الاسمية والفعلية (قوله للشك الخ) الحق ماأفاده الزمخشرى وتبعه التفتازانى وابن هشام أن وضع أو لاحد الامرين أو الامور واستفادة هذه المعانى من قرائن خارجية (قوله لبثنا يوما) قيل ان أو ههنا للاضراب (قوله خذ من مالى) إنما كانت أو ههنا للتخيير لان الاصل فى مال الغير الحرمة حتى ينص عليه وأو نص فى أحدهما فيمتنع الجمع بينهما (قوله بالاباحة) أى اللغوية لان الكلام فى مدلولات الحروف (قوله ومطلق الجمع) قال امام الحرمين فى البرهان ذهب بعض الحشوية من نحوية الكوفة إلى أن أو قد ترد بمعنى الواو العاطفة واستشهدوا بقوله سبحانه وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون وقوله تعالى عذرا أو نذرا وقوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا وهذا زلل عند المحققين فلا تكون أو بمعنى الواو قط وقوله جل وعلا أو يزيدون عند أصحاب المعانى كالزجاج والفراء وغيرهما محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب التقدير وأرسلناه إلى عصبة لو رأيتموهم لقلتم مائة الف أو يزيدون وعليه خرج قوله تعالى وهو أهون عليه والرب عز وجل لا يتعاظمه أمر ولكن المعنى ان الاعادة أهون فى ظنونكم فاذا اعترفتم بالاقتدار على الابتداء فالاعادة أهون عندكم فلم منعتموها اه (قوله وقد زعمت الخ) ضمنه معنى تحدثت فعداه بالباء وأورد انها فى البيت للتنويع لان المعنى لنفسى تقاها ان كانت تقية او عليها فجورها ان كانت فاجرة وهو غير وارد لان التنويع فى الاتصاف بهما والكلام فى كون الفجور ضارا والتقوى نافعة وهما متحققان (قوله والتقسيم) الانفصال فيه حقيقى

قد يقال ماياتى مبنى على معناها هنا كما صرح به الشارح فمراده أن ماهناك ليس مستقلا بل مفرع على ماهنا (قوله التأكيد) أى تأكيد مضمون الجملة نفيا أو إثباتا (قوله قلت وفيه نظر) لأنه بناء على أنها للتنويع كان الظاهر أن تكون لتنويع زمن الاتيان (قوله إذلا يفاد أن الخ) وان كان المفيد هو القرائن (قوله إلى شىء واحد) أى وإن اختلف التقدير فان كانت بمعنى إلى فما بعدها بتاويل مصدر مجرور بها وإن كانت بمعنى إلا فهناك مضاف محذوف عامله ماقبل أو أى لألزمنك إلا وقت قضائك حقى

(قول الشارح فهو من تجاهل العارف) (٤٣٨) أى فبناء على التجاهل هو شاك فهى أو لاحد الشيئين لكن لما كان التجاهل ليس

(والاضراب كبل) نحو وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون أى بل يزيدون (قال الحريرى والتقريب
نحو ما أدرى أسلم أو ودع) هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد تقريب
السلام لقصره من الوداع ونحوه وما أدرى أأذن أو أقام يقال لمن أسرع فى الأذان كالاقامة
(الرابع أى بالفتح) للهمزة (والسكون) للياء (للتفسير) بمفرد نحو عندى عسجد اى ذهب وهو عطف
بيان أو بدل أو بجملة نحو وترميننى بالطرف أى أنت مذنب * وتقليننى لكن إياك لا أقلى
فانت مذنب تفسير لماقبله إذ معناه تنظر إلى نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب واسم لكن ضمير
الشأن وقدم المفعول من خبرها لافادة الاختصاص أى أتركك بخلاف غيرك (ولنداء القريب أو
البعيد أو المتوسط أقوال) ويدل للأول ما فى حديث الصحيحين فى آخر أهل الجنة دخولا وأدناهم منزلة
فيقول أى رب أى رب وقد قال تعالى فانى قريب وقيل لايدل لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيدا
(الخامس أى) بالفتح و(بالتشديد) اسم (للشرط) نحو أيما الاجلين قضيت فلا عدوان على (والاستفهام)
نحو أيكم زادته هذه ايمانا (وموصولة) نحو لننزعن من كل شيعة أيهم أشد أى الذى هو أشد
(ودالة على معنى الكمال) بان تكون صفة لنكرة أو حالا من معرفة نحو مررت برجل أى رجل أو
بعالم أى عالم أى كامل فى صفات الرجولية أو العلم ومررت بزيد أى رجل أو أى عالم أى
كاملا فى صفات الرجولية أو العلم

إن كان حقيقيا أو لمنع الخلو إن كان اعتباريا وقد يؤتى فيه بالواو نظرا لتحقق المقسم فى أقسامه فهو مجتمع
فيها كما ان الاتيان باو نظرا إلى تباين الاقسام ان كان حقيقيا أو تخالفها إن كان اعتباريا فلكل من او
والواو مناسبة (قوله والاضراب) هو الاعراض والانتقال من غرض إلى آخر (قوله بل يزيدون)
وجه الاضراب أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم مائة ألف بناء على حزر الناس مع كونه تعالى عالما انهم
يزيدون ثم ذكر التحقيق مضربا عما يغلط فيه الناس وظاهر كلام الكشاف وجماعة من المفسرين
ان أو فى الآية للشك لكن بحسب حال الناظر والمعنى انهم فى مرأى الناظر كذلك أى اذا
نظر اليهم قال هم مائة ألف أو يزيدون اه وهو حسن (قوله قال الحريرى) ظاهره ان الحريرى
ابتكر ذلك (قوله والتقريب) أى تقريب معنى من معنى (قوله هذا يقال الخ) الصواب انه يقال
لما قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبه صرح الحريرى فى شرح الملحة وتجاهل العارف بهذا
المعنى أبلغ وقد أسفر عن ذلك من قال

ركب الأهوال فى زورته * ثم ما سلم حتى ودعا

فهذا البيت أفصح عن قصر الزمان بين السلام والوداع فلا تغتر بما قاله سم من ان مجرد قصر الزمان
بينهما لايوجب اشتباه أحدهما بالاخر حتى يتأتى إظهار التردد فى ايهما الموجود فانه جحد للضرورة
(قوله بالفتح والسكون) احترز عن اى بكسر الهمزة فانها من حروف الجواب ولم يتكلم عليها لقلتها فى الكلام
واحترز عن اى بفتح الهمزة والتشديد وستأتى (قوله بمفرد) اى لتفسير مفرد بمفرد وقوله أو بجملة أى
أو لتفسير جملة بجملة (قوله وهو عطف بيان) وقال الكوفيون عطف نسق لان أى عندهم من حروف
العطف وهو عطف تفسير (قوله وترميننى بالطرف) فسره الشارح بقوله تنظر إلى آخر وقوله تفسير
لماقبله فيه مسامحة إذ هو تفسير لسبب الرمى لا لنفس الرمى كما يشير لذلك قوله ولا يكون ذلك إلا عن ذنب
(قوله من خبرها) بناء على ان فضلات الجملة منها (قوله لافادة الاختصاص) أى بالنفى وهو عدم

مقصودا لذاته بل لينتقل
إلى قصر الزمن الذى هو
سبب الشك فينبنى عليه
تقريب السلام من الوداع
كان المراد بها التقريب
فاندفع ما قيل انها هنا
للشك المبنى على التجاهل
(قوله وبذلك يحصل
اشتباه السلام الخ) حيث
وقع كل من السلام والوداع
على ما ينبغى فيه لا يتأتى
الاشتباه (قوله لوجود
قصر المدة فى غيره) فيه ان
الكلام فى قصر مدة ماهو
من جنسه (قول الشارح
ولا يكون ذلك إلا عن
ذنب) اى فالرمى بالطرف
كناية عن أنت مذنب نظراً
لسببه وبه يستقيم الكلام
خلافا لما فى الحاشية تامل
(قوله وأجاب القرافى الخ)
هذا هو النكتة فى قول
الشارح أول المبحث
لكثرة وقوعها فى الادلة
لا ما قاله المحشى هناك تدبر
(قوله لا تخرج بذلك عن
الظرفية) صرحوا بأن
اسم الزمان لا يكون
ظرفا إلا إذا اعتبر واقعا
فيه لحدث وهنا ليس كذلك
فهو مثل علمت زمان زيد
ونحوه قال الرضى ويلزمها
الظرفية إلا إذا اضيف
اليها اسم زمان كقوله
تعالى بعد إذ نجانا الله منها
وقال به إذ أنتم مهتدون
(قوله والبدلية) خرج عليه

الزمخشرى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم الاية أى لن ينفعكم اليوم إذ تبين ظلمكم ولم يبق فيه شبهة لاحد فاذ بدل من اليوم القلى

(ووصلة لنداء مافيه أل) نحو يا أيها الناس (السادس إذ اسم) للماضى ظرفا نحو وجئتك إذ طلعت الشمس أى وقت طلوعها (ومفعولا به) نحو واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم أى اذكروا حالتكم هذه (وبدلا من المفعول) به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء الخ أى اذكروا النعمة التى هى الجعل المذكور (ومضافا اليها اسم زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا (وللمستقبل فى الأصح) نحو فسوف يعلمون إذ الأغلال فى أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه فى هذه الآية لتحقق وقوعه كالماضى (وترد للتعليل حرفا) كاللام (أو ظرفا) بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد إذ أساء أى لاساءته أو وقت إساءته وظاهر أن الضرب وقت الاساءة لأجلها (وللمفاجأة) بأن تكون (بعد بينا أو بينما وفاقا لسيبويه) حرفا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنف

القلى (قوله ووصلة) أى وسيلة لأنه لا يجوز الجمع بين يا وأل على التوالى وظاهره ان أى ليست منادى وإنما هى وسيلة والتحقيق خلافه والهاء فى أيها للتنبيه (قوله أى اذكروا حالكم) المناسب لما قبله اذكروا وقت كونكم قليلا إلا أنه لما كان المقصود من ذكر الوقت ذكر ما هو فيه اقتصر على ما هو المقصود وقيل انها ظرف لمحذوف هو المفعول (قوله أى اذكروا النعمة الخ) فيه ما فى الذى قبله ويمكن ان إذ ظرف للنعمة (قوله التى هى الجعل الخ) إشارة إلى أنه بدل من كل (قوله فى الاصح) هو ما جرى عليه ابن مالك ومن أمثلته فى الصحيح فى حديث بدء الوحى من قول ورقة بن نوفل ليتنى أكون حيا إذ يخرجك قومك ووجهه انه لو قدر للماضى فى الآية والحديث لم يصح نصبه بيعلمون فى الآية ولا بأكون فى الحديث للتنافى بين معناهما ومعناه (قوله لتحقق وقوعه) أى فهو ماض تأويلا ويبعده هذا التصدير بسوف (قوله وظاهر أن الضرب الخ) بياز لكون الكلام يفيد التعليل (قوله

(قول المصنف وللمفاجاة بعد بينا او بينما) اعلم ان بين يستعمل فى الزمان والمكان إلا إذا كف بما أو الألف المأتى بهما عند إرادة الاضافة إلى الجمل ليكف لفظ بين عما هو لازم له من الاضافة إلى المقصود وإنما كفت الألف المتولدة من اشباع الفتحة لأن الألف قد يؤتى بها للوقف كالظنونا فهى تدل على عدم اقتضائه للمضاف اليه كما الكافة فان الاضافة إلى الجملة كلا إضافة ثم انه إذا أضيف إلى الجملة تعين ان يكون ظرف زمان لأنه لا يضاف إلى الجمل من ظروف المكان إلا حيث كذا فى الرضى فان تجرد جواب بينما أو بينا عن كلمتى المفاجأة كما فى قول الأصمعى ٭ فبينا نحن نرقبه أتانا ٭ فهو العامل فى بينا فمعناه أتانا بين أوقات نحن نرقبه وإن لم يكن مجردا عنهما فاما أن يتجردا عن معنى الظرفية فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن فى تينك الكلمتين لا الجواب لاضافتهما اليه وما فى صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة إذ التفتت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق الخ كذا فى شرح اللباب قال عبد الحكيم فى حاشية الخيالى فان لم يتجردا عن الظرفية فلا يخلو إما أن يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فى بينا وبينما هو الجواب كما انه عامل فى إذ وإذا لأن إذ وإذا حينئذ غير مضافين اليه حتى يمتنع عمله لأن ظرف المكان لا يضاف منه إلى الجملة إلا حيث فيكون المعنى حينئذ التفتت البقرة بين أوقات سوقه لها فى ذلك المكان أى مكان سوقه أو ظرفى زمان كما هو مذهب الزجاج فهما حينئذ بدل من بينا أو بينما لأنه لا يكون لفعل واحد ظرفا زمان والأحسن أن يخرجا عن الظرفية مبتدآن خبرهما بينا أو بينما والتقدير وقت التفات البقرة كائن بين أوقات سوقه لها انتهى إذا علمت هذا علمت انك إذا قلت بينا أنا واقف إذ جاء زيد فان جعلت إذ حرفا أو اسما مجرداً عن معنى الظرفية فالعامل فى بينا هو فاجأ المأخوذ من إذ فمعناه على الأول فاجأ مجيئه بين أوقات وقوفى وعلى الثانى فاجأ زمان مجيئه بين أوقات وقوفى أى زمان فراقها وإن جعلتها ظرفا فان كان ظرف مكان كما قاله المبرد فالعامل فيه وفى بينا هو الجواب لما عرفت انه حينئذ غير مضاف اليه لما مر فالمعنى جاء زيد بين أوقات وقوفى أى زمان فراقها فى ذلك المكان أى مكان وقوفى وإن كان ظرف زمان فالأحسن أن يخرج عن الظرفية ويكون مبتدأ خبره بينا والتقدير وقت مجىء زيد كائن بين أوقات وقوفى أى زمن فراقها ويجوز أن يكون بدلا من بينا ولا يجعل مضافا إلى الجملة بعد بل تجعل تلك الكلمة عاملة فى بينا واختار الزمخشرى ان العامل فى إذ وإذا حرفا أو ظرفا معنى المفاجأة فقول الشارح فاجأ مجيئه وقوفى مبنى على كونها حرفا وقوله أو زمانه أو مكانه بالنصب مبنى على ما إذا كانت ظرفا وهو عطف على مقدور وهو لفظ فقط أى إما أن تقول فاجأ مجيئه وقوفى فقط ولا تقبل فى ذلك المكان أو الزمان أى مكان الوقوف وزمانه إذا كانت حرفا أو زد زمانه أو مكانه أى فى ذلك الزمان أو المكان أى زمان الوقوف ومكانه إذا كانت ظرفا وهو مبنى على ما اختاره الزمخشرى فى

العامل وأما رفع مكانه أو زمانه ففيه أنه تخرج إذ حينئذ عن كونها ظرفا والكلام انما هو فيهما حال كونها ظرفا وبما تقدم علم أنه لايصح ابدال إذ واذا من بينا أو بينما اذا كانا ظرفي مكان أو اسمين بمعنى المكان جردا عن الظرفية لما عرفت أن بينا وبينما دائما ظرفا زمان (قوله وبالرفع عطف على مجيئه) قد عرفت انه اخراج لهما عن الظرفية واذا كان المجيء أو زمانه أو مكانه هو المفاجيء بكسر الجيم فلا حاجة لقوله لان المفاجأة الخ فانه انما يتجه اذا كان المراد بالمكان والزمان مكان القيام وزمانه وهو معنى بينا وقد عرفنا أنه لايستعمل إلا ظرف زمان فتأمل (قول الشارح ثانيتهما ابتدائية) بخلاف إذ فانها مختصة بأن يكون مابعدها ماضوية (قول الشارح أو مكانه أو زمانه) علمت مافيه مما مر (قول الشارح زائدة لازمة) فيه اشارة لرد قول الرضي أن اللزوم ينافي الزيادة وقوله أو عاطفة أي مؤكدة للتعقيب المستفاد من اذا كما في الرضي (قوله ولا تقع الابتداء) مأخوذ من الشارح ومعناها الحال أي بالنسبة للمفاجأة وإن كان مستقبلا بالنسبة لزمن الخروج (قوله وزعم الزمخشري الخ) لعله فرارا من الايراد بله (قوله وان قدرت انها الخبر الخ) فلو قيل بالباب فلعله بدل (قوله مستغنى عنه) عرفت انها للتوكيد (قول المصنف وترد ظرفا مع

بدل

قول الشارح فتجاب الخ) إن كان معناه انها لكثرة ورودها شرطا تجاب بالفاء مع كونها غير شرطية وذلك في الأمور القطعية فتستعمل على طرز الشرط والجزاء وان لم يكونا شرطا وجزاء حقيقة ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الأولى لزوم الجزاء للشرط اندفع ماقاله سم قبل لان ذاك في فاء الجزاء وهذه زائدة وهذا ماحققه الرضي وان كان معناه انها شرطية كما هو ظاهره ورد ماقاله سم وماقال الرضي أيضا ان فاء السببية تفيد التعقيب إذ السببية لاتخلو منه ومعلوم أن اذا ظرف للجواب فهو فيه

عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في اذا الاصلية في المفاجأة مثال ذلك بينا أو بينما أنا واقف إذ جاء زيد أي فاجأ مجيئه وقوفي أو مكانه أو زمانه وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما لو تركها منه كثير من العرب (السابع اذا للمفاجأة) بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية (حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان) مثال ذلك خرجت فاذا زيد واقف أي فاجأ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الاخيرين ففي ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأ وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان (وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا)فتجاب بما يصدر بالفاء نحو اذا جاء نصر الله الآية والجواب فسبح الخ وقد لاتضمن معنى الشرط نحو آتيك اذا احمر البسر أي وقت احمراره (وندر مجيئها للماضي) نحو وإذا رأوا تجارة أو لهوا الآية فانها نزلت بعد الرؤية والانفضاض (والحال) نحو والليل اذا يغشى

بحكاية مثله) أي فيعلم بالقياس (قوله أي فاجأ مجيئه الخ) فيه لف ونشر مرتب وهو حل معنى إذ على أنها حرف بين معمولة لجاء اي بينا أنا في أزمنة وقوفي إذ جاء وعلى انها ظرف فمبنية على الفتح في محل رفع على الابتداء أو الخبر وإذ هي الخبر أو المبتدأ (قوله زائدة) لتزيين اللفظ (قوله قولان) وفي المسئلة قول ثالث انها السببية المحضة كفاء الجواب وهو لأبي اسحق الزجاج (قوله آتيك اذا احمر البسر) مثله قوله تعالى واذا ماغضبوا هم يغفرون وقوله والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون فاذا فيهما ظرف لخبر المبتدا وليست شرطية والجملة اسمية وإلا لاقترنت بالفاء (قوله والحال[1]) أي باعتبار صاحبها إلا باعتبار وقت التكلم (قوله والليل اذا يغشى) قيل الاظهر أن اذا في هذا ونحوه لمجرد الزمان من غير تقييد بحين أي وقت غشيانه على أنه

---

(١) قوله والحال أي بعد القسم نحو والليل اذا يغشى قال في المغني بعد حكاية توجيه كونه في نحو ذلك للحال مانصه والصحيح انه لايصح التعليق بأقسم الانشائي لان القديم لازمان له لاحال ولا غيره بل هو سابق على الزمان وانه لايمتنع التعليق بكائنا مع بقاء اذا على الاستقبال بدليل صحة مجيء الحال المقدرة باتفاق كمررت برجل معه صقر صائدا به غدا أي مقدرا الصيد به غدا ومريدا به الصيد غدا وهو أوضح اه بحذف

(قول الشارح فان الغشيان مقارن لليل) أشار بهذا الى معنى الحال المراد هنا وحاصله ماقاله ابن الحاجب من أن اذا نصب على الحال من الليل والعامل معنى القسم فالمعنى اقسم بالليل حال كونه وقت الغشيان فالقسم مطلق والمقيد هو المقسم به وليس هذا كقولك مررت بزيد قائما فيفيد مقارنة العامل لان ذاك من ضرورة الصاق المرور فى ذلك الحال فان قلت الحال قيد فى العامل قلت هو هنا كذلك بمعنى أنه لا يقسم به مجردا بل مقيدا الليل بوقت الغشيان فاندفع تسوية الرضى بين ماهنا والمثال السابق وأما جعلها بدلا فيرد عليه أن الكلام فى الظرف ومتى جعلت بدلا خرجت عن الظرفية وانها على الصحيح لاتتصرف وان المقسم به الليل وقت الغشيان لا وقت الغشيان (قوله اى بمجاوزة شىء) عبارة الجامى اى بمجاوزة شىء وتعديته عن شىء آخر وذلك اما الخ وإنما قال وتعديته للاشارة الى أن المفاعلة ليست على بابها (قوله بفتح الميم) من صمع يصمع صمعا كفرح والصمع شدة الذكاء (قوله لابطال الحكم الخ) صرح الرضى وغيره بانه اذا وليها مفرد لاتكون للابطال إنما فيدها ان التكلم بالمنسوب اليه كان غلطا او سهوا او كذبا اما الحكم فباق

فان الغشيان مقارن لليل (الثامن الباء للالصاق حقيقة) نحو به داء أى ألصق به (ومجازا) نحو مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يقرب منه (والتعدية) كالهمزة نحو ذهب الله بنورهم اى اذهبه (والاستعانة) بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم (والسببية) نحو فكلا أخذنا بذنبه (والمصاحبة) نحو قد جاءكم الرسول بالحق اى مصاحبا له (والظرفية) المكانية او الزمانية نحو ولقد نصركم الله ببدر نجيناهم بسحر (والبدلية) كما فى قول عمر رضى الله عنه استاذنت النبى صلى الله عليه وسلم فى العمرة فاذن وقال لاتنسنا يا اخى من دعائك فقال كلمة مايسرنى ان لى بها الدنيا اى بدلها رواه ابو داود وغيره واخى ضبط بضم الهمزة مصغر التقريب المنزلة

بدل من الليل إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل أو تقييده بذلك (قوله الباء للالصاق) وعليه قصرها سيبويه حيث قال انما هى للالصاق والاختلاط اه والالصاق إيصال الشىء بالشىء وهو ينقسم الى حقيقى كالمثال الاول ومجازى كالثانى (قوله كالهمزة) أى فى انها تصير الفاعل مفعولا وكما تسمى باء التعدية تسمى باء النقل والتعدية بهذا المعنى مختصة بالباء اما بمعنى ايصاله معنى الفعل الى الاسم فمشتركة بين حروف الجر التى ليست بزائدة أو فى حكم الزائدة كرب ومنذ (قوله والاستعانة) ادرجها ابن مالك فى السببية قال وآثرت التعبير بالسببية لاجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى (قوله على آلة الفعل) اى حقيقة كالمثال المذكور أو مجازا كاستعينوا بالصبر (قوله والسببية) استغنى بها عن ذكر التعليل لان العلة والسبب واحد ومن فرق غاير بينهما بان العلة موجبة لمعلولها بخلاف السبب فانه كالامارة (قوله والمصاحبة) وهى التى يصلح فى محلها مع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال (قوله والبدلية) بان يصلح مكانها لفظ بدل والفرق بينهما وبين المقابلة ان البدلية أخذ شىء بدل شىء يؤخذ ايضا فليس الاخذ دافعا لشىء بدل ما يأخذه بل آخذ شيئا من شيئين يمكن أخذ كل منهما بخلاف المقابلة فانها أخذ شىء فى نظير شىء يدفعه ثمنا كان كما مثل او غير ثمن كقولك قابلت احسانه بضعفه (قوله كلمة) اى هذه كلمة اى جملة وهى قوله صلى الله عليه وسلم لاتنسنا يا أخى من دعائك لانها تشعر برفعة مقام عمر رضى الله عنه ويحتمل ان عمر

(قوله أى وليست عاطفة) قال ابن هشام فى المغنى بل هى حرف ابتداء على الصحيح (قوله نظمه هكذا الخ) هو نظم فاسد تأمل (قوله انها فيه كالفاء) اى وتفيد المهلة أيضا الا أنها أقل من ثم لانه تمهل ذهنى كما سيجىء (قوله فى الوجود) مطلقا عن التقييد بالخارجى والموجود فى كلام الرضى نقلا عن الجزولى أن الترتيب فيها ذهنى (قوله حتى يترتب ما بعدها على ما قبلها ذهنا) فان المناسب بحسب الذهن أن يتعلق الموت أولا بغير الانبياء ويتعلق بعد التعلق بهم بالانبياء وإن كان موت الانبياء بحسب الخارج فى أثناء سائر الناس وهكذا المناسب فى الذهن تقدم قدوم ركبان الحاج على رجالتهم وإن كان قد يكون عكس ذلك قاله الجامى وحينئذ علمت أنها تفيد المهلة ايضا فى الذهن لان تدرج الذهن فى تعلق الفعل باجزاء المتبوع يقتضى اعتبار المهلة فيه قاله عبد الحكيم وبه تعلم مافى قول شيخ الاسلام بتعقيب أو مهلة تامل (قوله داخلة مع حتى الجارة على الاصح) اعلم ان حتى الجارة مختصة بحسب وضعها بان تجر الجزء الاخير أو ملاصقه ليعم الفعل جميع الاجزاء والعاطفة مختصة بان تعطف الجزء لانه أظهر معنى حتى الجارة التى حملت عليها العاطفة وإنما كان أظهر المعنيين عند العطف لان اتحاد الاجزاء فى تعلق الحكم أعرف فى العقل واكثر فى الوجود من اتحاد المتجاورين كذا فى بعض الشروح نقله الجامى ومنه يظهر وجه الاتفاق فى العاطفة وهو أن المعطوف جزء ووجه الخلاف فى الجارة مع كون الاصح الدخول وهو استعمالها فى جر المجاور لكن لما كان أشيع الاستعمالين جر الجزء حكم به إلا ان وجد دليل لخروجه تدبر (قوله والاستثناء الخ) قد يقال انها محمولة على الجارة فى استعمالها لقليل لفقد المرجح للاستعمال الكثير المتقدم فى العاطفة تدبر (قوله فى دعوى أنها اسم) أى مبنى لتضمنها معنى الانشاء أو حرف النفى أو لمشابهتها الحرف

(والمقابلة) نحو اشتريت الفرس بألف (والمجاوزة) كعن نحو ويوم تشقق السماء بالغمام أى عنه (والاستعلاء) نحو ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار أى عليه (القسم) نحو بالله لأفعلن كذا (والغاية) كإلى نحو وقد أحسن بى أى إلى (والتوكيد) نحو كفى بالله شهيدا وهزى اليك بجذع النخلة والاصل كفى الله وهزى جذع (وكذا التبعيض) كمن (وفاقا للاصمعى والفارسى وابن مالك) نحو عيناً يشرب بها عباد الله أى منها وقيل ليست للتبعيض ويشرب فى الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازا والباء للسببية (التاسع بل للعطف) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجبا أم غير موجب ففى الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف وفى غير الموجب نحو ماجاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما إذا وليها جملة (اما للابطال) لما وليته نحو أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق فالجائى بالحق لا جنون به

اراد بالكلمة لفظا خى والاول اظهر (قوله والمقابلة) وهى الداخلة على الاعواض كالثمن (قوله كعن) يكثر وقوعها بعد السؤال نحو فاسئل به خبيرا وسأل سائل بعذاب واقع ويقل بعد غيره كمثال الشارح (قوله وكذا التبعيض) قال الامام فى المحصول الباء إذا دخلت على متعد بنفسه نحو وامسحوا برؤسكم صار للتبعيض للفرق الضرورى بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل فى افادة الاول الشمول والثانى التبعيض فيجب أدنى مايتناوله المسح وهو شعرة أو شعرتان اه لكن قال امام الحرمين فى البرهان ان هذا خلف من الكلام لا حاصل له وقد اشتد نكير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن تقول مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبعيض يتلقى من غير الباء اه وفى فصول البدائع للعلامة الفنارى أنه يلزم على مافى المحصول الترادف مع من والاشتراك مع الالصاق وكلاهما خلاف الاصل (قوله وفاقا للاصمعى) أى فالشافعى رحمه الله لم ينفرد بالقول بانها للتبعيض لكن فى فصول البدائع انه لا نقل له لغة اه فلعله لم يطلع على نقل الاصمعى أو لم يعتبره لقوة القائل بخلافه (قوله وقيل ليست للتبعيض) ممن أنكر كونها للتبعيض أبو الفتح بن جنى ورد عليه البيضاوى تبعا للامام بانها شهادة نفى فهى غير مسموعة قال ابن دقيق العيد ليست شهادة نفى إنما هو اخبار مبنى على ظن غالب مستند إلى الاستقراء ممن هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب متتبع لسائر أحكامهم فى نفى مادل الاستقراء على نفيه (قوله فيصير كانه مسكوت عنه) أى بالمرة لا يقال إذا نقلت حكمه لم يكن مسكوتا عنه بل نفى عنه الحكم لان المراد بالحكم الاثبات دون الثبوت ولا يلزم من نفيه تحقق الانتفاء لامكان أن يكون الثبوت باقيا (قوله والاضراب) أى المجرد عن العطف (قوله فيما إذا وليها جملة) قيد بذلك ليصح تقسيمها إلى الابطال والانتقال لا لتسميتها بالاضراب فانه لا يتقيد بذلك بل تسمى به وإن وليها مفرد (قوله أم يقولون به جنة) فى التمثيل بهذه الآية رد على ابن مالك فى قوله ان بل الاضرابية لا تقع فى التنزيل ومثلها قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون وأجيب عنه بان الاضراب فى الآيتين لا يتعين كونه للابطال لاحتمال انه للانتقال من جملة القول لا من جملة المقول وجملة القول اخبار من الله تعالى عن مقالهم صادقة فلم يبطلها الاضراب وإنما أفاد الاضراب الانتقال من اخبار عن الكفار إلى اخبار عن وصف من وقع

وضعا فى بعض لغاتها تخفيف الباء (قوله وهو إنما يناسبه التكثير) فيه ان التقليل لهذا المعنى يناسب أيضا (قوله من كونه لازما لمعناها الخ) قد يقال انه جزء المعنى تأمل (قوله وهو لا يختص بذلك) لا تخصيص فى كلام الشارح بل معناه انه فى هذا النوع نحو كذا فلا ينافى انه فى غيره بأمثلة أخر تدبر

(أو للانتقال من غرض إلى آخر) نحو ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم فى غمرة من هذا فاقيل بل فيه على حاله (العاشر بيد[١]) اسم ملازم للنصب والاضافة[٢] إلى أن وصلتها (بمعنى غير[٣]) ذكره الجوهرى وقال يقال انه كثير المال بيد أنه بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره (وعليه) حديث أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أنى من قريش) أى الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ماتقدم أورده اهل الغرب وقيل ان بيد فيه بمعنى غير وانه من تأكيد المدح

الكلام فيه من النبى صلى الله عليه وسلم والملائكة (قوله أو للانتقال) أى واقعة فى أول الكلام المنتقل اليه وإلا فالانتقال صفة المتكلم الآتى بكلام بعد آخر وإن لم يأت ببل (قوله اسم) وقال ابن مالك حرف كإلا الاستثنائية (قوله ملازم للنصب) اى على الاستثناء وهذا على انها بمعنى غير وأما على انها بمعنى من اجل فمبنية على الفتح[٤] إذ لا محل للاستثناء (قوله وأنا أفصحهم) أشار الشارح بذلك إلى أن ههنا مقدمة مطوية لا يتم التعليل بدونها وإلا فلا يلزم من كونه من قريش انه أفصح من نطق بالضاد (قوله وبهذا اللفظ) أى أفصح العرب (قوله أورده أهل الغريب) أى العلماء الذين ألفوا فى الالفاظ الغريبة الواقعة فى الحديث كابن الاثير فى النهاية وغيره (قوله وانه من تأكيد المدح الخ) يعنى انه ليس هناك شىء يمكن استثناؤه من المدح بالفصاحة إلا كونه من قريش إن كان ذما ومعلوم انه ليس بذم قطعا بل هو فى غاية المدح والمعنى ليس هناك مما يمكن استثناؤه فهو أبلغ فى المدح وقد عد من المحسنات البديعية واستشهد عليه بقوله

(١) قوله بيد فى المغنى ويقال ميد بالميم وروى الشافعى فى مسنده حديث نحو الآخرون السابقون بائد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا على صيغة اسم الفاعل كما يقال فى كائن كائن ولا ينافى ذلك الحرفية اى لانه ليس كل ما كان على زنة اسم الفاعل يكون إسما فان لكن مخففة على هذه الزنة وهى حرف اه بزيادة من الأمير والقصر

(٢) قوله اسم ملازم للنصب والاضافة الخ قال الدمامينى على المغنى اما أنه اسم فدعوى لم يقم عليها دليل ولو قيل انه حرف استثناء كإلا لم يبعد بل فى كلام ابن مالك على اعراب مشكلات البخارى مانصه والمختار عندى أن يجعل حرف استثناء ويكون التقدير أى فى قوله صلى الله عليه وسلم بيد أن كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا على معنى لكن ولا دليل على أسميتها قال وأما استعمالها متلوة بأن وصلتها فهو المشهور كالحديث بيد انى من قريش وقد استعملت على خلاف ذلك فورد فى بعض طرق الحديث نحن الآخرون السابقون بيد كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا وخرج على أن الاصل بيد أن كل امة فحذف ان وبطل عملها وأضيفت بيد إلى المبتدا والخبر اللذين كانا معمولين لان وهذا الحذف فى أل نادر ولكنه غير مستبعد بالقياس على حذف ان فانهما اخوان فى المصدرية وشبيهان فى اللفظ قلت وهو مخالف لما اختاره من كونها حرفا وأجيب بأنه تخريج على رأى الجماعة لا على مختاره واعترض أن مايضاف إلى الجمل محصور فى أشياء ليس بيد منها وأجيب بأنه يمنع الحصر ولو سلم فالمحظور إنما هو المضاف اليها من الاصل ومن غير تصرف بحذف وهذا ليس كذلك اه كلام الدمامينى أفاده فى القصر

(٣) قول المصنف بمعنى غير قال فى المغنى إلا أنه لايقع مرفوعا ولا مجرورا بل منصوبا ولا يقع صفة ولا استثناء متصلا وإنما يستثنى به فى الانقطاع خاصة اه

(٤) قوله فمبنية على الفتح أى فى محل نصب على الحال لا على الاستثناء إذ لا محل الخ اه كاتبه عفى عنه

بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) فى الاعراب والحكم (والمهلة على الصحيح والترتيب خلافا للعبادى) تقول جاء زيد ثم عمرو إذا تراخى مجىء عمرو عن مجىء زيد وخالف بعض النحاة فى افادتها الترتيب كما خالف بعضهم فى إفادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرهما كقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها والجعل قبل خلقنا وكقول الشاعر

كهز الردينى تحت العجاج جرى فى الانابيب ثم اضطرب

واضطراب الرمح يعقب جرى الهز فى أنابيبه وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الواو فى الاول والفاء فى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى وأما مخالفة العبادى فمأخوذة من قوله كما فى فتاوى القاضى الحسين عنه فى قول القائل وقفت هذه الضيعة على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنا بعد بطن انه للجمع كما قاله هو وغيره فيما لو أتى بدل ثم بالواو قائلين ان بطنا بعد بطن فيه بمعنى ما تناسلوا أى للتعميم وإن قال الاكثر انه للترتيب (الثانى عشر حتى لانتهاء الغاية غالبا) وهى حينئذ اما جارة لاسم صريح

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

أخرج قوله ان سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب فيهم وذلك المعنى لا يحتمل أن يكون عيباً لانه أثر كمال الشجاعة إلا أنه نزل منزلة العيب مبالغة فى نفى جنس العيب عنهم فكأنه يقول وجود العيب فيهم على تقدير أن يكون ماهو محض الشجاعة عيبا لكن هذا محال ومالا يثبت إلا على تقدير المحال يكون محالا لامحالة ومثله قوله

ولا عيب فيهم غير أن ضيوفهم تلام بهجران الأحبة والوطن

فرحم الله هؤلاء الناس لاكمن قيل فيهم

بلوتهم مذ كنت طفلا فلم أجد كما أشتهى منهم صديقاً وصاحبا

فصوبت رأيى فى فرارى منهم وشمرت أذيالى ووليت هاربا

وفى معناه قول بعضهم

قوم إذا حل ضيف بين أظهرهم لم ينزلوه ودلوه على الخان

(قوله على الصحيح) راجع للمهلة كما يفيده كلام الشارح لا للتشريك فانه لاخلاف فيه إذ هو من لوازم العطف والقول بزيادتها كما فى قوله تعالى ثم تاب عليهم خارج عن العطف فلا يقابل التشريك (قوله هو الذى خلقكم من نفس الخ) خلاف التلاوة فان آية الزمر خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وليس فيها هو الذى وآية الاعراف هو الذى خلقكم وجعل بالواو لا ثم (قوله والجعل قبل خلقنا) أى فثم فى الآية بعكس الترتيب (قوله كهز الردينى) أى الرمح الردينى نسبة إلى ردينة امرأة كانت تقوم الرماح بخط هجر والعجاج الغبار والانابيب جمع أنبوبة وهى مابين العقدتين (قوله وتارة يقال) أى فى الجواب (قوله فمأخوذة الخ) اى خلافا لمن ادعى توهيم المصنف فى ذلك (قوله عنه) اى عن العبادى (قوله انه للجمع) اى قول القائل وهذا مقول قول العبادى (قوله وغيرة) وإن كان قليلا بدليل قوله وإن قال الاكثر (قوله فيه) أى فى التركيب الذى أتى فيه بالواو بدل ثم (قوله أى للتعميم) أى مع الترتيب ومع الجمع ففيه تنبيه على ان العبادى سوى بين الواو وثم فى التركيب المذكور وعلى رد قول من قال إن بطناً بعد بطن يقتضى الجمع بل رده بعضهم بأنه لم يقل به أحد وفى فصول البدائع ان ثم قد تستعمل موضع الواو كما فى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان الايمان هو السابق فى الاعتبار على جميع الاعمال فضلا عن فك الرقبة او الاطعام (قوله لانتهاء الغاية) اى لانتهاء ذى الغاية(١) او الاضافة لادنى ملابسة اى

---

(١) قوله أى لانتهاء ذى الغاية أى ففيه مجاز الحذف وفى كلام بعض المحققين أن المراد بالغاية المسافة مجازا مرسلا عاقبته الجزئية اه كاتبه عفى عنه

نحو سلام هى حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من أن و الفعل لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى اى إلى رجوعه و اما عاطفة لرفيع اودنى. نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة إسمية نحو فما زالت القتلى تمج دماءها ٭ بدجلة حتى ماء دجلة اشكل او فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه (وللتعليل) نحو اسلم حتى تدخل الجنة اى لتدخلها (وندر للاستثناء) نحو ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

أى إلى أن تجود وهو استثناء منقطع و يؤخذ من صنيع المصنف أن مجيئها للتعليل ليس بغالب ولا نادر (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ربما يود الذين كفروا لوكانوا مسلمين فانه يكثر منهم تمنى ذلك يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (والتقليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب وذى ولد لم يلده أبوان

أراد عيسى وآدم عليهما السلام (ولا تختص باحدهما خلافا لزاعمى ذلك) زعم قوم انها للتكثير دائما وكأنه لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر أنها للتقليل دائما وقرره فى الآية بأن الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة فلا يفيقون حتى يتمنوا ماذكر إلا فى احيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل اكثر وابن مالك نادر (الرابع عشر على الاصح انها قد تكون) اى بقلة (اسما بمعنى فوق) بان تدخل عليها من نحو غدوت من على السطح أو من فوقه (وتكون) بكثرة (حرفا للاستعلاء) حسا نحو كل من عليها فان أو معنى نحو فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كمع وآتى المال على حبه أى مع حبه (والمجاوزة) كعن نحو رضيت عليه اى عنه (والتعليل) نحو ولتكبروا الله على ماهداكم اى لهدايته إياكم (والظرفية) كفى نحو ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها اى وقت غفلتهم (والاستدراك) كلكن نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله أى لكنه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين اى يمينا وقيل هى اسم ابدا لدخول حرف الجر عليها وقيل هى حرف ابدا ولا مانع من دخول حرف جر على آخر (اما علا يعلو ففعل) ومنه إن فرعون علا فى الارض فقد استكملت على فى الاصح اقسام الكلمة(١)

للانتهاء بالغاية وإلا فالغاية جزء بسيط لا انتهاء له (قوله نحو سلام) أى ذات سلام من الملائكة (قوله اشكل) اى فيه بياض وحمرة مختلطان (قوله حتى تجود) يمكن جعل حتى هنا بمعنى إلى (قوله ليس بغالب ولا نادر) اى بل كثير (قوله رب التكثير) وهو حرف خلافا للكوفيين فى دعوى اسميتها (قوله لم يلده) بسكون اللام وفتح الدال أو ضمها وأصله بكسر اللام وسكون الدال ثم خفف بسكون اللام فالتقى ساكنان فحركت الدال بالفتح تخفيفا او بالضم اتباعا للهاء (قوله للاستعلاء) اى للعلو لا لطلبه واما نحو قوله تعالى على الله توكلنا وعلى الله فتوكلوا إنى توكلت على الله فقد جعلها الرضى للاستعلاء المجازى وحاصل معناه لزوم التفريض قال الكمال واللائق بالادب عدم التعبير بالاستعلاء مطلقا وان يقال أن معناها لزوم التفويض إلى الله فمعنى توكلت على الله لزمت تفويض امرى اليه واللفظ قد يخرج بشهرته فى الاستعمال فى الشىء عن مراعاة أصل المعنى كما فى قولك ما أعظم الله فتخرج لفظ أعظم على هنا عن معنى الاستعلاء لاشتهار استعماله بمعنى لزوم التفويض وعلى هذا المنوال قوله تعالى كان على ربك حتما مقضيا اى كان واجب الوقوع بمقتضى وعده الصادق (قوله والاستدراك) والظاهر أنها لا تتعلق بشىء كأدوات الاستثناء (قوله نحو حديث الخ) وقيل المراد باليمين المحلوفة عليه فعلى اصلية (قوله لدخول حرف الجر الخ) فيه أنه ان أراد دائما فغير مسلم وان أراد باعتبار الصلاحية فكذلك لان معناها النسبة الجزئية وهى لا تصلح لدخول من (قوله ولا مانع من دخول حرف جر على آخر) أى باعتبار الظاهر وان قدر له مجرور

---

(١) قوله فقد استكملت فى الأصح اقسام الكلمة قد أشار إلى أمثلة الثلاثة لا على الترتيب

المذكور الشيخ الجمال السرمدى بقوله

غدت من عليه قد علا قدر خالد على قدر عمر بالسماحة فى الورى

وذكر الشيخ السيوطى فى الاشباه والنظائر النحوية مما ورد كذلك عشرين كلمة نظم منها فى أربعة أبيات تسعة عشر وذيلتها ببيت لكل العشرين فقال

وردت فى النحو كلمات أتت تارة حرفا وفعلا وسما

وهى من والهاء والهمز وهل رب والنون وفى أعنى فما

عل لما وبلى حاشا إلا وعلى والكاف فيما نظما

وخلا لات وها فيها رووا والى ان فارو الكلما

وقلت ثم زد حتى فقد جاءت بما لموضع فعلا وحرفا علما

وقد تقدم للشارح بيان ذلك فى الهمزة كما بينه هنا فى على وبيانه فى من أنها أمر من مان ويمين واسم بمعنى بعض عند الزمخشرى فى قوله تعالى فأخرج به من الثمرات رزقا لكم مفعول به لاخرج وحرفا كما هو معلوم وبيانه فى الهاء أنها اسم فى نحو ضربه وحرف فى نحو إياه وفعل أمر كما أشار له الشيخ البدرى بقوله

وان أردت سقوط العاذلين قلن يا أنيس هياه هوه هى هين

وبيانه فى هل أنه حرف استفهام وامر من وهل يهل واسم فعل فى جهل وفى رب انه فعل ماض من ربه يربه بمعنى رباه واصلحه واسم بمعنى السيد والمالك والحرف المعلوم وفى النون انه حرف وقاية فى نحو أكرمنى واسم فى نحو قمن وفعل أمر فى قول ابن مالك

وإن أردت الونى وهو الفتور فقل ن يا خليلى نياه نوه نى نين

وفى فى انه اسم الفم حالة الجر وفعل أمر من وفى يفى والحرف المعلوم وفى عل انه اسم للقراد المهزول والشيخ المسن وفعل ماض بمعنى سقاه ثانيا وحرف ترج لغة فى لعل وفى لما انه ظرف بمعنى حين وحرف نفى جازم بمعنى لم وفعل متصل بضمير الغائبين من لم وقد أشار السرمدى إلى أمثلتها بقوله

ولما رأى الزيدان حالى تحولت إلى شعث لما فلما اخف عرا

وفى بلى انه اسم لغة فى البلاء الممدود وحرف جواب ويقال بلاه إذا اختبره وفى حاشا أنه اسم مصدر بمعنى التنزيه فى نحو حاشالله بالتنوين فى قراءة وماض بمعنى استثنى وحرف استثناء وفى إلا أنه اسم بمعنى النعمة جمعه آلاء وماض بمعنى قصر وحرف استفتاح للتنبيه وفى الكاف أنه اسم فى نحو بك واكرمك وفعل أمر فى قول البدرى

أما إذا رمت كتم السر قلت رشا ك ما أقول كياه كوه كى كين

وحرف جر وحرف خطاب وفى خلا انه اسم الرطب من الحشيش وفعل فى نحو وإذا خلوا إلى شياطينهم وحرف استثناء يجر المستثنى وفى ها أنه اسم فعل أمر بمعنى خذ فى نحو هاك وفعل أمر من هاء يهاء وحرف تنبيه فى نحو هذا وهاأنا وفى لات انه اسم هو وفعل ماض بمعنى صرف وحرف نفى بمعنى ليس فى نحو ولات حين مناص وفى إلى أنه اسم بمعنى النعمة وفعل أمر للاثنين من وأل بمعنى لجأ والحرف المعلوم وفى ان انه اسم مصدر بمعنى الأنين وماض من الانين أيضا فى نحو ان زيد أنا وحرف توكيد ينصب المبتدأ ويرفع الخبر وفى حتى أنه اسم لامرأة ولموضع بعمان وماض لاثنين من الحت والحرف المعلوم اه ملخصا من التدريب

(قوله

(الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوى والذكرى وللتعقيب فى كل بحسبه) تقول قام زيد فعمرو اذا عقب قيام عمرو قيام زيد ودخلت البصرة فالكوفة إذا لم تقم فى البصرة ولا بينهما وتزوج فلان فولد له إذا لم يكن بين التزوج والولادة إلا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوى وإنما صرح به المصنف ليعطف عليه الذكرى وهو فى عطف مفصل على مجمل نحو إنا أنشأناهن انشاء فجعلناهن أبكارا عربا أترابا فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة (والسببية) ويلزمها التعقيب نحو فوكزه موسى فقضى عليه فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واحترز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد تتراخى عن الشرط نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة وقد لا يتسبب عن الشرط نحو إن تعذبهم فانهم عبادك (السادس عشر فى

(قوله والذكرى) ليس المراد به مجرد ذكر الثانى بعد الاول فان هذا موجود بدون الفاء فان من لازم ذكر الشيئين ان يتقدم احدهما ويتاخر الاخر بل المراد ان رتبة ذكر الثانى بعد الاول لكونه تفصيلا له مثلا (قوله إذا لم تقم) ومسافة السير لا تنافى التعقيب (قوله والتعقيب مشتمل الخ) فانه وجود الثانى عقب الاول وذلك يستلزم الترتيب وهو اعم لانه يصدق بما كان مع مهلة (قوله وانما صرح به الخ) فيه انه لا يلزم من كونه لازما للتعقيب انه معنى موضوع له لفظ الفاء والمقصود بيان المعانى التى وضعت لها الحروف وحينئذ فلا بد من التصريح به لافادة ذلك كذا قيل وهو لا يتم الا إذا كان لازما خارجا وهنا الترتيب ليس كذلك فانه جزء للاخص الذى هو التعقيب وحينئذ فيلزم من وضعه للاخص وضعه له (قوله وهو) اى الترتيب الذكرى (قوله فى عطف مفصل الخ) ظاهر انه محصور فى ذلك وقد تبع فيه ابن هشام ومفاد كلام الرضى عدم حصره فى ذلك فانه يكون فى مدح الشىء وذمه بعد تقدم ذكره نحو ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين الخ ونحو وأورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين (قوله والسببية) أى ان ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله ويلزمها التعقيب) أى باعتبار التعقل (قوله ان يسلم الخ) بناء على ان المراد الدخول بالفعل ويحتمل ان المراد يؤول إلى الدخول باعتبار مكثه فى مدة القبر قال البدخشى فى شرح المنهاج واختصت الفاء بالربط لان الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب ومنه قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب واستشكل بأن الاسحات لا يقع عقيب الافتراء لكونه فى الدنيا والاسحات أى الاستئصال بالعذاب فى الآخرة وأجيب بانه مجاز بجعل المتوقع كالواقع ونظيره قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا إذا لم يحمل على عذاب القبر وقد يتجرد الجواب عن الفاء كما فى قوله * من يفعل الحسنات الله يشكرها * وأنكر المبرد ذلك وأنشد هكذا * من يفعل الخير فالرحمن يشكره * قال الجاربردى فى شرح المنهاج وهو غير مرضى لان النقل لا يمكن منعه ولان روايته لا تنافى تلك الرواية فالصواب أن يقال انه شاذ قوله وقد لا يتسبب الخ) صحيح بالنظر للظاهر بلا تقدير جواب اما مع تقديره فيتسبب عن الشرط وتقديره فى الآية ان تعذبهم فلهم الذل كما ان تقديره فى التى بعدها فلهم العز فيكون المذكور فيهما سببا للشرط لا جوابا له (قوله ان تعذبهم فانهم عبادك) قيل ان فى الاية تقديما وتأخيرا والمعنى ان تعذبهم فانك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فانهم عبادك لان الذى يشاكل المغفرة فانك أنت الغفور الرحيم وقد قرأ جماعة فانك انت الغفور الرحيم قال القاضى عياض فى الشفاء وليست فى المصحف وقال الامام القرطبى فى تفسيره انه لا يحمل إلا على ما أنزل الله ومتى نقل إلى الذى نقل اليه ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم

(قولى الشارح وقد لا يتسبب عن الشرط) لعله بحسب الظاهر وإلا فقد قالوا لا بد فى صحة كون مثله جوابا من التأويل (قوله صارت لعموم أجزاء فرد واحد) لان وضع الاضافه للاشارة إلى واحد معين مما دل عليه المضاف (٤٤٧) بان يكون له مزيد اختصاص بالمضاف اليه كذا فى الرضى (قوله يخالفه ما يأتى الخ) لعل ما ياتى مبنى على طريقة علماء البلاغة من ان كلا من المضاف وذى اللام حقيقة فى الواحد المعين والجنس اما اشتراكا لفظيا كما هو المشهور أو معنويا كما هو مذهب السكاكى وينصرف إلى احدهما بحسب القرينة الا ان قرينة الاستغراق فى المقام الخطابى هو انتفاء قرينة البعضية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والحاصل انهما مذهبان مختلفان (قوله ومن هنا الخ) اى من ان الاضافة للمعرفة تكون للمعهود ولا افراد له بل أجزاء فان مثل ذلك ما إذا كان المضاف اليه كل غير متعدد بالنسبة للمضاف هو اليه فانه لا يفيد الا شمول الاجزاء دون افراد المضاف هو اليه وهو الرجل لانه نكرة غير مسورة (قوله لان القلب فيها الخ) فيه انه لو اضيف إلى معرفة لا يتأتى القول فيه بالعموم لخصوصية المادة لان القلب لا تعدد فيه فالاضافة إلى معرفة مثلها إلى نكرة فى مثل هذا بخلاف نحو جاءنى غلام رجل الداخل عليه كل فانها تفيد العموم (قوله ولعل الظاهر الخ) كيف والقلب غير متعدد نعم أول كلامه ظاهر (قوله كما ان الظاهر الخ) ليس على عمومه كما عرفت وبما مر عرفت وجه ترك المنكر المضاف فانه تارة تكون كل فيه لاستغراق الاجزاء كالآية وتارة لاستغراق الافراد نحو كل غلام رجل إذا المراد غلام رجل لا امرأة كما فى الرضى

للظرفين) المكانى والزمانى نحو وأنتم عاكفون فى المساجد واذكروا الله فى أيام معدودات (والمصاحبة) كمع نحو قال ادخلوا فى أمم أى معهم (والتعليل) نحو لمسكم فيما أفضتم فيه أى لأجل ما (والاستعلاء) نحو ولاصلبنكم فى جذوع النخل اى عليها (والتوكيد) نحو وقال اركبوا فيها والاصل اركبوها (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبت والاصل زهدت مارغبت فيه (وبمعنى الباء) نحو جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الانعام أزواجا يذرؤكم فيه أى يكثركم بسبب هذا الجعل (والى) نحو فردوا أيديهم فى افواههم اى اليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو هذا ذراع فى الثوب اى منه يعنى فلا يعينه لقلته (السابع عشر كى للتعليل) فينصب المضارع بعدها بأن مضمرة نحو جئت كى انظرك اى لان (وبمعنى ان المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكى تكرمنى أى لأن (الثامن عشر كل اسم لاستغراق افراد) المضاف اليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعرف المجموع) نحو كل العبيد جاؤا وكل الدراهم صرف

بالشرط الثانى ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزل الله واجمع على قراءته المسلمون مقرون بالشرطين كليهما إذ تلخيصه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان انت العزيز الحكيم فى الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم إذ لم تحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم اه قال ابن كمال باشا فى الفرائد قوله تعالى فانهم عبادك ظاهره تعليل وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عباد الله وعبدوا غيره وباطنه استعطاف لهم وطلب رأفة بهم وقوله تعالى فانك أنت العزيز الحكيم يعنى لا شين يشنؤك فى عدم مؤاخذتهم بالعذاب لأنك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة للعجز والقصور من جهة العلم والعمل وفيه تلبيح إلى أن مغفرة الكافرين لا تنافى الحكمة ويتضمن ذلك نفى الحسن والقبح العقليين اه (قوله للظرفية) اى ولو تقريرا كقوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل فان الجذع وإن لم يكن مكانا للمصلوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له لتمكنه منه تمكن المظروف فى الظرف وحينئذ لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل ولم يثبت مجيئها للسببية حقيقة بل لو كان لكان مجازاً دافعا الاشتراك وإن جعله بعض الفقهاء فى قوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة من الابل قاله البدخشى (قوله ادخلوا فى أمم) وقيل هى للظرفية من ظرفية الجزء فى الكل (قوله نحو لأصلبنكم) وقيل أنها هنا للظرفية المجازية كان الجذوع ظروف للمصلوبين بجامع التمكن (قوله زهدت فيما رغبت) الظاهر أن مفعول زهدت فى مثل ماقاله منصوب بنزع الخافض فظنه متعديا وإلا فمعلوم ان زهد انما يتعدى بفى وقد مثل ابن هشام بضربت فيمن رغبت قال أصله من رغبت فيه هذا ان جعل زهد بتثليث الهاء كما فى القاموس ضد الرغب فان جعل بفتحها بمعنى حزر وحرص كان متعديا فيصح التمثيل به اه زكريا (قوله وبمعنى الباء) قيل اى معناها الاصلى وهو الالصاق والاوجه ان يقال معناها اللائق بالمحل من الصاق وغيره كما يشهد له التقرير بالتسبب فى الآية الآتية (قوله يذرؤكم فيه الخ) وهذا غير التعليل المار لأن المتقدم فى العلة المقتضية وافعال الله تعالى لا تعلل وهذا سبب عادى وجعل الزمخشرى فى الظرفية المجازية فانه قال جعل هذا التدبير كالمنبع والمعدن للبث والتكثير نحو ولكم فى القصاص حياة (قوله نحو فردوا) وقيل أن فى الظرفية وردوا بمعنى أدخلوا (قوله نحو هذا ذراع) وقد يقال هى للظرفية من ظرفية الجزء فى الكل (قوله بأن تدخل عليها اللام) أى لفظا أو تقديرا (قوله كل العبيد) أى

فيعم جميع غلمانه تأمل (قوله ظاهر فى أن استغراق الافراد الخ) الظاهر من كلام أهل العربية هو ماذكره المصنف قال فى المغنى كل اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المفرد المعرف ثم قال ماحاصله أن لفظ كل مفرد مذكر ومعناها بحسب ماتضاف اليه فان كانت مضافة إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذلك جاء الضمير مفرداً مذكراً فى نحو كل شىء فعلوه فى الزبر ومفرداً مؤنثا فى كل نفس بما كسبت رهينة ومعنى ومجموعا مذكرا أو مؤنثا وان كانت مضافة إلى معرفة فقالوا يجوز مراعاة لفظها ومعناها نحو كلهم قائم أو قائمون فما ذكره الميزانيون مبنى على التسامح بناء على أن كلمة كل لما كانت فى افادة الافراد والاجزاء تابعة للمضاف اليه وأن ما تستقل بافادته هى الاحاطة قالوا إن لفظة كل للاحاطة وان الافراد من جانب المضاف اليه قاله عبد الحكيم حين اعترض عبد الغفور بهذا الاعتراض (قوله بل ناصب) أى لقيامه مقام كى وفيه أن شرط العامل الاختصاص بأحد القبيلين واللام حينئذ غير مختصة كذا فى الرضى (قوله ما كان قاصدا للفعل الخ) هذه عبارة المغنى وفى الجامى بناء على أن الفعل منتصب بأن بعدها مانصه فان قيل اذا صار الفعل بمعنى المصدر فكيف يصح الحمل قيل على حذف مضاف من الاسم أى أى ما كان صفة الله تعذيبهم أو من الخبر أى ما كان الله ذا تعذيبهم اه وهو يفيد انها زائدة مع نصب الفعل بان وتفيد التوكيد أما بسبب الزيادة أو

بناء على ماقاله الرضى من ان هذه اللام كانها هى التى فى قولهم انت لهذه الخطة اى مناسب لها او هى تليق بك ولا شك ان لها دخلا

ومنه أن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا (و) لاستغراق (أجزاء) المضاف اليه (المفرد المعرف) نحو كل زيد أو الرجل حسن أى كل أجزائه (التاسع عشر اللام) (الجارة للتعليل) نحو وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس أى لأجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار للكافرين (والاختصاص) نحو الجنة للمتقين (والملك) نحو لله مافى السموات ومافى الأرض (والصيرورة أى العاقبة) نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فهذه عاقبة التقاطهم لا علته إذ هى التبنى (والتمليك) نحو وهبت لزيد ثوبا أى ملكته إياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد النفى) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم لم يكن الله ليغفر لهم فهى فى هذا ونحوه لتوكيد نفى الخبر الداخلة عليه المنصوب فيه المضارع بأن مضمرة (والتعدية) نحو ماأضرب زيدا لعمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به لازما يتعدى إلى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام (والتأكيد) نحو إن ربك فعال لما يريد الأصل فعال ما (وبمعنى إلى) نحو فسقناه لبلد ميت أى اليه (وعلى) نحو يخرون للأذقان سجدا أى عليها (وفى) نحو ونضع الموازين القسط ليوم القيامة أى فيه (وعند) نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم فى قراءة الجحدرى اى عند مجيئه إياهم (وبعد) نحو اقم الصلاة لدلوك الشمس اى بعده (ومن) نحو سمعت له صراخا أى منه (وعن) نحو وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ماسبقونا اليه أى عنهم وفى حقهم وإلا بان كانت للتبليغ اقيل ما سبقتمونا وضمير كان واليه للايمان

أى فكل فيهما لاستغراق أفراد المعرف المجموع واستشكاله السبكى بأن ماأفاده كل من إحاطة الأفراد أفاده الجمع المعرف قبل دخولها عليه وأجاب بأن أل تفيد العموم فى مراتب مادخلت عليه وكل تفيده فى اجزاء كل من تلك المراتب وما اجاب به قول مردود لانه يقتضى عدم جواز استثناء زيد فى نحو جاءنى الرجال إلا زيدا إذ لم يتناوله لفظ الجميع ولأن المحققين قالوا فى نحو قوله تعالى والله يحب المحسنين ان معناه كل فرد لا كل جمع فالجواب المرضى ان الجمع المعرف يفيد ظهور العموم فى الاستغراق وكل الداخلة عليه تفيد النص فيه اه زكريا (قوله ومنه أن كل من فى السموات) فصله عما قبله إشارة إلى أنه نوع آخر إذ من ليس جمعا اصطلاحيا لكنه يشبهه بوقوعه على جماعة (قوله أن كل أجزائه) قال اخو المصنف ومنه قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذى والمصنف جعلهما فى شرح منهاج البيضاوى من قبيل المعرف الجنسى وهو فى المعنى كالنكرة فهو من القسم الأول وهو استغراق أفراد المنكر والأول أوجه خصوصا المثال الثانى (قوله النار للكافرين) أى عذابها مستحق لهم لأن لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى ذات نحو الحمد لله ولم تجعل هنا للاختصاص لأن النار ليست مختصة بالكافرين وإن كان تأبيدها مختصا بهم بخلاف الجنة فانها مختصة بالمؤمنين (قوله أزواجا) اى زوجات شبهوا هم والبنين والحفدة بالمملوكين فى الحيازة والاختصاص (قوله بقصد التعجب به) بأن غيرت صيغته لصيغة فعل والأصل ضرب زيد عمرا (قوله يتعدى الخ) لأن همزة النقل لما دخلت على الفعل صار الفاعل مفعولا بعد إسناد الفعل إلى غيره فلم يتعد الفعل إلى ما كان مفعولا قبل التعجب بنفسه لصيرورته لازما فيعدى اليه الامر باللام (قوله والتأكيد) وهى اللام الزائدة وتسمى فى القرآن صلة (قوله الجحدرى) بضم الجيم نسبة إلى جحدر اسم رجل (قوله اى منه) هذا إذا علق بسمعت واما إذا جعل له حالا من صراخا كانت اللام على بابها (قوله بأن كانت للتبليغ) أى كما هو الظاهر بحسب الراى (قوله ماسبقتمونا) لان المخاطب لانسان ياتى له بصيغة الخطاب لا بصيغة الغيبة

فى التأكيد حيث أفادت معنى المناسبة المسلط عليه النفى وحينئذ صح قول الشارح أنها داخلة على الخبر المنصوب بان بعدها وفى حواشى الاشمونى أن مذهب ابن مالك أنها زائدة والفعل منصوب بان وهو مذهب مركب من المذهبين ويؤيده ما تقدم عن الجامى وحينئذ ظهر أنها للتوكيد وأنها داخلة على الخبر وأنه منصوب بأن بعدها واندفع مالزم على مذهب الكوفيين من أنها ليست بمعنى كى وأن شرط العامل الاختصاص والخروج عن الاصل مع إمكان التاويل فليتامل (قوله ومعنى وجودها حصول مضمونها) فيه أن لقائل لولا زيد لهلك عمرو لا يلاحظ تعليق الهلاك على ثبوت الوجود لزيد بل على وجوده وإن صح ذلك (قوله الذى جوزه محققو المتأخرين) أى لوجوده مصرحا به فى نحو قوله * لولا زهير جفانى كنت معتذرا * لكن أوله الجمهور بان المعنى لولا جفوة زهير (قوله وعبارة المغنى الخ) يمكن أن معنى قوله بوجود الاولى بالوجود الذى فى الاولى وقد صرح بهذا المعنى فى حل مثل هذه العبارة من اللباب شارحه السيد عبدالله

(قول المصنف لو حرف شرط للماضي) عبارة القاضي ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني قال عبد الحكيم على قوله لو من حروف الشرط المشهور أن كلمة لو لامتناع الثاني لامتناع الاول أي يستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء في الخارج انما هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ماهي ولهذا يستعمل فيما كان كلا الانتفاءين معلومين وهو الكثير الشائع وقد يستعمل للدلالة على لزوم الثاني للاول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم ولها استعمال ثالث وهو ان يقصد بيان استمرار شيء فيربط ذلك الشيء بابعد النقيضين عنه ولما كان هذا يستلزم القول بالاشتراك او الحقيقة والمجاز والاصل ينفيهما عدل عنه المصنف رحمه الله تعالى وقال انه من حروف الشرط فكما ان سائر حروف الشرط موضوعة لمجرد تعليق من غير دلالة على انتفاء وثبوت فكذا كلمة لو موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثاني أو على استمرار الجزاء بل (٤٥٠) جميع هذه الامور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة ونسب الامام هذا القول إلى البعض وكتب على قوله وظاهرها الخ أي الظاهر ان اللازم لمعنى كلمة لو مطلقا أي في كل موضع هو الدلالة الخ وأشار بهذا إلى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب وتزييف المشهور يعني انه لما كان لو من حروف الشرط ومعناها مجرد التعليق فاللازم لمفهومها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثاني وكون هذا المعنى لازما لمفهومها لا يستلزم الارادة في جميع مواردها فان الدلالة غير الارادة وأما ماقالوا من انه لتعليق حصول امر في الماضي بحصول امر آخر فرضا مع القطع بانتفائه فيلزم لاجل انتفائه انتفاء ماعلق به فيفيد أن انتفاء الثاني في الخارج انما هو في

بسبب انتفاء الاول فيه فمع توقفه على كون انتفاء الاول مأخوذا في مدلولها وقد عرفت انه يستلزم خلاف الاصل يرد عليه ان المستفاد من التعليق على امر مفروض الحصول ابداء المانع من حصول المعلق في الماضي وانه لم يخرج من العدم الاصلي إلى حد الوجود وبقي على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم واما ان انتفاءه سبب لانتفائه في الخارج فكلا كيف والشرط النحوي قد يكون مسببا نحو لو كان العالم مضيأ لكانت الشمس طالعة وقد يكون مضافا أي مضايفا نحو لو كان زيد ابا لعمرو لكان عمرو ابنا له وقد يكون الشرط والجزاء معلولين لعلة واحدة نحو لو كان النهار موجودا لكان العالم مضيئا نعم ان هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي ومن هذا ظهر جواب ماقاله المحقق التفتازاني من انه يدل على انها مستعملة لافادة السببية الخارجية قول أبي العلاء لو دامت الدولات كانوا كغيرهم ٭ رعايا ولكن مالهن دوام وقول الحماسي ٭ ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر لان استثناء المقدم لا ينتج وذلك لان اللازم مما ذكره ان لا يكون مستعملا للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه ان

أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو لينفق ذو سعة من سعته وغير العاملة كلام الابتداء نحو لأنتم أشد رهبة (العشرون لولا حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه) نحو لولا زيد اي موجود لأهنتك امتنعت الاهانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوما (وفي المضارعية التحضيض) اي الطلب الحثيث نحو لولا تستغفرون الله اي استغفروه ولابد (والماضية التوبيخ) نحو لولا جاؤا عليه باربعة شهداء وبخهم الله تعالى على عدم المجيء بالشهداء بما قالوه من الافك وهو في الحقيقة محل التوبيخ (وقيل ترد للنفي) كاية فلولا كانت قرية آمنت أي فما آمنت قرية أي أهلها عند مجيء العذاب فنفعها ايمانها إلا قوم يونس والجمهور لم يثبتوا ذلك وقالوا هي في الآية للتوبيخ على ترك الايمان قبل مجيء العذاب وكأنه قيل فلولا آمنت قرية قبل مجيئه فنفعها ايمانها والاستثناء حينئذ منقطع فالا فيه بمعنى لكن (الحادي والعشرون لو حرف شرط للماضي) نحو لو جاء زيد لأكرمته (ويقل للمستقبل) نحو أكرم زيدا ولو أساء أي وإن (وعلى الاول الكثير (قال سيبويه) هو

(قوله أما اللام غير الجارة) محترز قوله سابقا الجارة (قوله فالجازمة مبتدأ) ونحو لينفق خبر (قوله وغير العاملة) مقابل للجارة والجازمة (قوله كلام الابتداء) أي وكاللام الفارقة نحو ان زيد لقائم فاللام فارقة بين ان المخففة وبين ان الشرطية وبعضهم يجعل اللام الفارقة هي لام الابتداء (قوله وفي المضارعية) أي ولو تأويلا نحو لولا أنزل عليه ملك أي ينزل ونحو لولا أخرتني إلى أجل قريب أي تؤخرني (وهو في الحقيقة) اي ماقالوه من الافك (قوله قيل وترد) قائله الهروي (قوله للماضي) متعلق بمحذوف اي للحصول في الماضي وأما الشرط بمعنى التعليق ففي الحال ومعنى الشرطية عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها بمعنى ان مضمون الاولى سبب لمضمون الثانية وزمن السببية والمسببية فيها ماض وفي ان مستقبل (قوله للمستقبل) أي لتعليق مستقبل على مستقبل وأما قوله تعالى ولو ترى إذ وقفوا على النار بناء على انها شرطية والجواب محذوف أي لرايت أمرا فظيعا فلتنزيله منزلة الماضي لتحقق وقوعه وكانه قيل ولو رأيت فهو مستقبل تحقيقا ماض تاويلا ويحتمل ان تكون لو للتمني (قوله وعلى الاول الكثير) متعلق بقال والكثير صفة الاول أي وعلى الاستعمال الاول وهو التعليق في المعنى الذي هو الكثير

لاتكون مستعملة لمجرد التعليق لافادة إبداء المانع مع قيام المقتضى كيف ولو كان معناها إفادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فانه يكون إفادة وتاسيسا انتهى ولا يخالفه ما فى حاشيته على المطول ان الشرط النحوى معتبر فيه معنى السببية ولذا قال الأصوليون انه شبيه بالسبب وقال فى المغنى ان لو دالة على عقد السببية والمسببية لكن السببية المعتبرة فيها الجعلية سواء كانت فى الواقع أم لا وفى نحو قولنا لو كان النهار موجوداً فالشمس طالعة السببية باعتبار العلم اه لأن هذا إنما ينفع من جوزان السببية باعتبار العلم والسعد منع ذلك بقوله انها تدل على ان علة امتناع الثانى فى الخارج ماهى من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ماهى كما سيأتى نقله فى الحاشية (قوله لتعليق حصول الخ) قال عبد الحكيم تبعا للعضد وشرح التجريد معنى التعليق ان حصوله منوط به غير متوقف حصوله على حصول شىء آخر وان جميع ماسواه مما يتوقف عليه ذلك الامر حاصل ولو ادعا فلو حصل ماعلق به بدون ماعلق عليه لم يكن المعلق عليه معلقا عليه ولذا ذهب الشافعى رحمه الله تعالى وإيانا إلى أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والحنفية اعترفوا بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط إلا أنهم يقولون بأنه مدلول الجملة الشرطية اه ثم ان هذا التعليق كالتعليق فى لما وليس تعليق أمر هو على خطر الوقوع بآخر كما فى ان فالمعنى لما انتفى الأول انتفى الثانى او عكسه (قوله مع القطع الخ) قال عبد الحكيم اى الحصول المفروض للشرط المقارن للعلم بانتفائه اللازم منه انتفاء الجزاء المسبب عنه مدلول لو فمدلولها التعليق المذكور مع الامتناعين وهو مذهب الجمهور كذا فى حاشية المطول وفى حاشية الجامى ان مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الامرين وسببية الامتناع للامتناع هو المدلول الالتزامى ولما كان كلا الانتفاءين معلوما

مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الامرين وسببية الامتناع للامتناع (٤٥١) هو المدلول الالتزامى ولما كان كلا

(حرف لما كان سيقع لوقوع غيره) فقوله سيقع ظاهر فى انه لم يقع فكأنه قال لانتفاء ما كان يقع (وقال غيره) ومشى عليه المعربون (حرف امتناع لامتناع) أى امتناع الجواب لامتناع الشرط وكلام سيبويه السابق ظاهر أيضاً فان انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لوقوع غيره وهو الشرط ظاهر فى انه لانتفاء

فى استعمالها ينبنى قول سيبويه (قوله لوقوع غيره) علة ليقع أى يدل على ان الشىء كان يقع فيما مضى لو وقع غيره فالتنفيس فى السين ليس بالنسبة لزمن التكلم بل باعتبار التأخر عن الشرط لأنه مستقبل بالنسبة لأن ما كان سيقع هو الجواب والغير هو الشرط فوقوعه سبب لما كان سيقع (قوله وكلام سيبويه الخ) لما كان ظاهر كلام سيبويه يفهم تعليق الوقوع بالوقوع لا تعلق الانتفاء بالانتفاء جعله المصنف مغايرا لكلام غيره وأشار الشارح إلى انه لا تغاير فى الحقيقة لأن قوله لما كان سيقع ظاهر فى انه لم يقع فكأنه قال لانتفاء ما كان يقع لوقوع غيره يعنى ان وقوعه كان معلقا على وقوع غيره لو وقع لكن المعلق عليه لم يقع فكذا المعلق (قوله فان انتفاء ما كان يقع الخ) أى ان العلة فى انتفاء الجواب فى الخارج هو انتفاء الشرط وليس المقصود الاستدلال على انتفاء الجواب بانتفاء الشرط كما فهم ابن

الانتفاءين معلوما للمخاطب ولم يكن تعليق الحصول بالحصول مقصوداً بنفسه إذ لافائدة بل لأجل إفادة السببية قالوا ان لو لامتناع الثانى لامتناع الأول فوضعوا ماهو المقصود من المعنى المطابق مقامه تنبيها على ذلك اه فما فى حاشية المطول أخذاً بظاهر العبارة وما فى حاشية الجامى متابعة له فى تأويل عبارة الجمهور ومعنى ما فى حاشية المطول ان انتفاء الجزاء بوصف كونه لازما لانتفاء الشرط مدلول لو مطابقة فكونه لازما لانتفاء الشرط لا ينافى كونه معنى مطابقيا للو ثم ان الشارح هنا جرى على ظاهر عبارة القوم بلا تأويل فيرد عليه ما تقدم لعبد الحكيم من انه خلاف المفهوم وانه يلزم عليه الاشتراك وقول عبد الحكيم هو التعليق المخصوص أى التعليق على أمر مقدر فى الماضى كما ذكره الجامى لكن كونه مقدراً مأخوذ من العرف كما قاله عبد الحكيم فمن التعليق جاء اللازمية والملزومية ومن كون المعلق عليه مقدرا جاء الانتفا آن فليتأمل اه (قوله فانتفاء الجزاء بطريق اللزوم) فيه بحث يعلم بما تقدم قريبا (قوله لامتناع الأول الخ) أى هذا لازم معناها دائما (قوله ان الأول ملزوم الخ) هذا توجيه لمختار ابن الحاجب وقوله او الأول الخ هو توجيه ابن الحاجب ورده الرضى بأن الشرط النحوى لا يلزم أن يكون سببا نحو لو كان زيد أبى لكنت ابنه وقد تقدم رد هذا بان الشرط النحوى معتبر فيه معنى السببية ولو باعتبار العلم (قوله من غير التفات الخ) لان كلا الامتناعين معلوم فى نحو لو جئتنى لأكرمتك والمقصود من هذا الكلام الاعتراض على ابن الحاجب حيث قال المفيد للعلم فى الاستدلال هو الاستدلال بانتفاء اللازم لا الملزوم وحاصل الرد انه ليس المراد الاستدلال بل بيان أن علة انتفاء الثانى هو انتفاء الأول من غير التفات إلى ان علة العلم ماهى ألا يرى إلى استعمالها فيما كان كلا الانتفاءين معلوما وقد عرفت ان مراد ابن الحاجب ان هذا لازم لمفهومها لا انه مراد دائما والارادة غير اللزوم وقد مر ايضا ما فى قوله علة انتفاء الثانى فى الخارج فتدبر واعلم ان مختار ابن الحاجب هو مختار الشلوبين كما نص عليه عبد الحكيم فقول المحشى أولا يحتمل أن يكون الخ لا معنى له (قوله ويجاب بأن المصنف لم يرد الخ) قد اشار الشارح للجواب بقوله نظراً إلى ما ذكر من القسمين أى وأما ما تقدم فنظر القسم واحد ثم ان كلام

الشرط ومرادهم ان انتفاء الشرط والجواب هو الاصل فلا ينافيه ماسيأتى فى أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط كان واستفادة ماذكر من انتفائهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) فى مفادة نظرا إلى ماذكر من القسمين (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (امتناع مايليه) مثبتا كان او منفيا (واستلزامه) أى مايليه (لتاليه) مثبتا كان أو منفيا فالاقسام أربعة (ثم ينتفى التالى) أيضا (ان ناسب) المقدم بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا (ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما آلهة إلا الله) أى غيره (لفسدتا) أى السموات والارض ففسادهما خروجهما

الحاجب فاعترض بان الشرط سبب ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب فاستثناء نقيض المقدم عقيم وإنما يلزم من انتفاء المسبب انتفاء السبب فالصواب أن يقال انها لانتفاء الشرط لانتفاء الجواب وأيده الرضى بان الشرط ملزوم والجواب لازم وقد يكون أخص فلا يلزم من انتفائه انتفاء الاعم لا العكس وفيه ان مقام بيان العلة غير مقام الاستدلال فاختلط عليه أحدهما بالآخر وهما استعمالان لغويان خلافا لقول التفتازانى ان الثانى اصطلاح للمناطقة قال السيد الحق انه أيضا من المعانى المعتبرة عند أهل اللغة الواردة فى استعمالاتهم عرفا فانهم قد يقصدون الاستدلال فى الامور العرفية كما يقال لك هل زيد فى البلد فتقول لا إذ لو كان فيها لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه فى البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية لكنه أقل استعمالا من المعنى الاول اه (قوله ومرادهم الخ) أشار به الى ان هذا القول صحيح نظرا للاصل فلا ينافيه ماخرج عنه مما قاله اى فتضعيف المصنف له بتصحيح مايشمل الامرين منتقد مع ان فى لفظ ماصححه تفكيكا إذ قوله امتناع مايليه إنما يكون اعتبار لو وقوله واستلزامه الخ إنما يكون بدونه قاله شيخ الاسلام وهو وجيه وقد تكلف سم فى الاعتذار عن المصنف (قوله فى امثلة) أى أربعة وهى لو كان هذا انسانا لكان حيوانا مع الامثلة الثلاثة بعده (قوله لمجرد الربط) أى لاتدل إلا على التعليق فى الماضى كما ان لاتدل إلا على التعليق فى المستقبل وما قاله وافقه عليه ابن عصفور ايضا (قوله والصحيح) مقابل الاقوال الثلاثة وقد أتى به المصنف بحسب مافهمه من أن الاقوال متنافية مع أنه لاتنافى بين أوليها والذى ذكره لايخرج عنهما إلا أن فيه توضيحا وتفصيلا وأما قول الشلوبين فمباين لها (قوله فى مفاده) أى بيان مفاده أى مدلوله نظرا الى ماذكر من القسمين وهما انتفاؤهما وانتفاء الشرط فقط دون الجواب (قوله واستلزامه) عطف على امتناع (قوله فالاقسام اربعة) لان فى كل من المقدم والتالى قسمين والمصنف أتى بواحد منهما وهو لو كان فيهما آلهة إلا الله ولو كان انسانا لكان حيوانا والشارح أتى بالبقية بقوله بعد اما أمثلة بقية الأقسام الخ (قوله ثم ينتفى التالى الخ) حاصله ان للتالى أحوالا ثلاثة الاولى يقطع بانتفائه حيث قطع بانتفاء الخلف الثانية ان لايقطع بانتفائه ولا بثبوته حيث لم يقطع بانتفاء الخلف ولا بثبوته الثالثة ان يقطع بثبوته حيث قطع بثبوت الخلف وقد ذكرها (قوله بأن لزمه عقلا) تصوير المناسبة فاللزوم العقلى كلزوم الهداية للمشيئة والعادى كالآية والشرعى كالحرمة للرضاع (قوله أى غيره) أى غير الله هو ومعهم لان الشىء مع غيره غيره فى نفسه وإنما لم يجعل إلا استثنائية

الشارح هنا مسايرة للمصنف فان المصنف تبع فى هذا الكتاب والده وقال فى منع الموانع عند حكاية هذا الكلام عن ولده واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد إذ ذاك على مارآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح وأما الذى أراه الآن وأدعى ارتداد عبارة سيبويه اليه واطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين فهى فى جميع مواردها للامتناع وإلا لزم الاشتراك وقول الشيخ الامام ان ذلك منقض بما لاقيل به نقول عليه لانراه منتقضا بشىء وقوله قد قال تعالى ولو أن مافى الارض الآية وقال عمر لو لم يخف لاثر وقال النبى صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ربيبتى فى حجرى لما حلت لى قلنا يمكن رد ذلك كله الى الامتناع وحاصل ماقاله فى رد ذلك اليه أن نحو قوله لو لم يخف لم يعص مستعمل فى الامتناع على طريق المبالغة فانك لو قلت لو لم يخف لعصى كان للامتناع بلا مبالغة لان امتناع العصيان مقتضية وهو عدم الخوف بخلاف ما إذا قلت لو لم يخف لم يعص فانك أفدت ذلك مع مبالغة فيه بانه لو وجد المقتضى لامتنع فما بالك إذا امتنع فمعنى التركيب حينئذ لو وجد مايتصوره العقل مقتضيا ماوجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد فلولا تمكنها فى الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فمن زعم أنها والحالة هذه لاتدل عليه فقد عكس مايقصده العرب بها فانها إنما تأتى بلو هنا للمبالغة فى الدلالة على الانتفاء لما للو من التمكن فى الامتناع انتهى وفيه ان التركيب الذى أفاد المبالغة ليس مستعملا فى الامتناع للامتناع أصلا وليس الكلام إلا فيه فليتأمل (قول الشارح من خارج) وهو بالنسبة لانتفاء الشرط العرف لأن كما تقدم عن عبد الحكيم (قول المصنف امتناع مايليه واستلزامه) يحتمل وضعه لها أو أخذا من القرائن كما تقدم والفرق بينهما وبين مابعدهما على الثانى دوامهما دونه (قول الشارح فالاقسام أربعة) رد على بعض شروح المفتاح حيث فهم ان كلامهم لايتناول إلا ما كان الشرط والجزاء مثبتين ولعل الشارح اكتفى بالتعميم هنا عن التعميم فيما تقدم إذ الاقسام أربعة على كل قول (قول المصنف ان ناسب المقدم)

عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الآلهة لزومه له على وفق العادة عند تعدد الحاكم من التمانع في الشيء وعدم الاتفاق

لأن آلهة جمع منكر فلا يعم وشرط الاستثناء العموم ولأنه على تقدير الاستثناء يكون المعنى لو كان فيهما آلهة مستثنى منها الله لفسدتا فيفيد بحسب المفهوم انه لو لم يستثن لم يفسدا (قوله على وفق العادة) يحتمل الجرى على ماجرى عليه التفتازانى من ان الملازمة عادية وقد قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفى فيما كتبه على المسايرة لشيخه الكمال بن الهمام أن الشيخ عبد اللطيف الكرمانى شنع على السعد بان صاحب البصرة قد حكم بكفر من قال ان دلالة الآية ظنية يعنى أبا هاشم وذلك لأن الخصم إذا منع الملازمة لايتم الاستدلال ويلزم أن يعلم الله ورسوله مالايتم الاستدلال به على المشركين فيلزم أحد المحذورين اما الجهل أو السفه على الله تعالى وبالغ هذا المشنع وقد تصدى تلميذ السعد وهو العلامة علاء الدين محمد بن محمد النجارى لرد هذا التشنيع قائلا الافاضة فى الجواب على وجه يرشد إلى الصواب يتوقف على ما اورده الامام حجة الاسلام الغزالى وحاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الادوية التى يعالج بها مرض القلب والطبيب إن لم يكن حاذقا مستعملا للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من إصلاحه فكذلك الارشاد بالأدلة إلى الهداية إن لم يكن على قدر إدراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من إصلاحها وحينئذ يجب ان يكون طريق الارشاد بكل أحد لاعلى وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لاينبغى ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبى ﷺ لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى والجافى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لاينفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغى ان يتكلف فى معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن إدراكها لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لايخص الله تعالى به إلا آحادا من العباد والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القاطعة البرهانية كما تضر رياح الورد للجعل وفى مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه ۞ ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما اللفظ الذى لايقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى ۞ إذا تمهد هذا فيقول لايخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين بالمحاجة مع المشركين الذين هم عن إدراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا تجدى معهم إلا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التى لا يعقلها إلا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على مابينه الامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلا للحجية على الخاصة والعامة على مايشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة الآية اما الدليل الخطابى المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجها عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولايخفى ان لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى واما البرهان العقلى

أى ان تحققت مناسبة المدلول عليها بلو فانه لايلزم من الدلالة التحقق كما فى قولك لو كان انسانا كان صاهلا فانه يدل على ذلك مع عدم التحقق وبه يندفع مافى الحاشية الذى منه قوله ولهذا قال شيخ الاسلام الخ (قوله ولو أبدل الخ) هذا فى محله (قوله فيه إشارة الخ) لأنه ان اريد الخروج بالفعل فغير لازم لامكان الاتفاق وإن كان خلاف العادة المبنى عليه الاقناع وإن أريد بالامكان سلمناه إذ لا دليل على عدمه بل قام الدليل (قوله والمراد الخ) هذا مبنى على كونها قطعية لانه حينئذ اما ان يؤثر كل فى الكل وهو باطل لانه يلزم توارد المؤثرين أو يؤثرا معا فى الكل أو كل منهما فى البعض وحينئذ يمكن تمانعهما ضرورة أن كلا تام القدرة وامكان التمانع محال لاستلزامه عجزهما المحال فلا بد حينئذ أن لا يكون أحدهما صانعا وقد فرض ان الكل مصنوع لهما معا أو على التوزيع فيلزم انعدام الكل بناء على الاول ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم انعدام العلة التامة او البعض بناء على ان الثانى فحينئذ

يفسد العالم بمعنى ان لايوجد هذا العالم المحسوس اما كلا او بعضا تدبر

(قول الشارح لانه اظهر) اى نظراً لمقام الاستدلال لانه المراد دون الدلالة على ان علة انتفاء الثانى هو انتفاء الاول وان كان ظاهراً نظراً للأصل (قوله لان انتفاء اللازم الخ) كلام لا وجه له لأن الأول فى الاستعمال الأصلى ملحوظ من حيث أنه سبب لم يبق غيره وقدس (قول الشارح ويثبت التالى بقسميه ان لم

يناف انتفاء المقدم) اعلم انه فيما إذا ثبت التالى لخليفة غير المقدم له يكون ذلك الثبوت

عليه ولم يخلف التعدد فى ترتيب الفساد غيره فينتفى الفساد بانتفاء التعدد المفاد بلو نظراً إلى الأصل فيها وإن كان القصد من الاية العكس اى الدلالة على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد لانه اظهر (لان خلفه) اى خلف المقدم غيره اى كان له خلف فى ترتب التالى عليه فلا يلزم انتفاء التالى (كقولك) فى شىء (لو كان إنسانا لكان حيوانا) فالحيوان مناسب للانسان للزومه عقلا لأنه جزؤه ويخلف الانسان فى ترتب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الانسان عن شىء المفاد بلو انتفاء الحيوان عنه لجواز ان يكون حمارا كما يجوز ان يكون حجرا اما امثلة بقية الاقسام فنحو لو لم تجئنى ما اكرمتك لو جئتنى ما اهنتك لو لم تجئنى اهنتك (ويثبت) التالى بقسميه على حاله مع انتفاء المقدم بقسميه (إن لم يناف) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاءه

القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلا لا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغى أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا تنافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السماوات والأرض عن النظام المحسوس فان أحدهما من الآخر فقد ظهر لك أن القول باشتمال القرآن على الدليل الخطابى النافع للعامة الكافى لالزامهم وافحامهم كاشتماله على البرهان القطعى النافع للخاصة قول سديد لا محيد عنه اه وهذا كله مبنى على تقرير الاية على وجه الاستدلال وهو استعمال اهل الميزان على ما تقدم والشارح لم يسلكه وإنما قررها بمقتضى الاستعمال الاكثر وهو بيان ان علة امتناع الجواب هو امتناع الشرط فلا ملازمة ولا استنتاج نظير الأمثلة السابقة ولذلك قال بعد وإن كان القصد من الآية العكس فلا يرد عليه ما أورد على السعد وإنما ذكرنا ما يتعلق بكلامه تكثيرا للفائدة (قوله ولم يخلف التعدد الخ) نظر فيه بامكان ترتب فسادهما على مجرد إرادة القادر المختار * واجيب بانه لم يخلفه غيره بحسب الواقع (قوله نظراً إلى الأصل) وهو انتفاء الجواب لانتفاء الشرط ولا يحتاج لهذا التعليل إلا على كلام المعربين أما على هذا فلا (قوله اى الدلالة الخ) اى فيكون المقصود الاستعمال على وجه الاستدلال لا بيان العلة وفيه ان التمثيل بها على هذا الوجه لما نحن بصدده غير صحيح تامل (قوله اى كان له خلف) اشارة إلى أنه ليس المراد بقول المصنف لان خلفه غيره تحقق الخلف بل ان يعلم ان هناك خلف قد يتحقق فى المادة المفروضة وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالى وإلا لم يثبت ولهذا قال الشارح فلا يلزم انتفاء التالى ولم يقل فينتفى التالى وبهذا يتضح مثال المصنف فان الشىء فيه قد يكون حالا مثلا فيلزم وجود التالى وقد يكون حجرا مثلا فلا يلزم فلذلك قال الشارح لجواز ان يكون حالا (قوله اما امثلة الخ) اى بقطع النظر عن خلف وعدمه (قوله ويثبت التالى) اى يتحقق بقسميه من نفى واثبات قال فى المطول قد تستعمل ان ولو للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم وذلك إذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه اه (قوله وناسب انتفاءه) اى المقدم وبنى

جائزاً بمعنى انه تارة يوجد وتارة لا وذلك لعدم مقتضى لزوم الثبوت وهو تحقق الخلف دائماً لجواز أن يكون المشار اليه حجراً بخلاف ما إذا ثبت فى الشق الثانى وهو إن لم يناف انتفاء المقدم ولزمه أى لزم ذلك الانتفاء الذى هو رفع المقدم فانه حينئذ يتحقق مقتضى اللزوم إذ رفع المقدم الذى هو معنى لو لازم لا ينفك فلله در الشارح رحمه الله حيث جعل المناسبة واللزوم للانتفاء الذى هو نقيض المقدم والمفاد بلو وان لزم من رفع المقدم وهو عدم الخوف ثبوت الخوف وإنما زاد المصنف قوله إن لم يناف لان قوله ويثبت الخ عطف على قوله ثم ينتفى التالى ان ناسب المقدم اى لزمه كما مر فلو قال هنا ويثبت ان ناسب انتفاءه أى لزمه لفهم أنه متى لزم وجود المقدم انتفى ومتى لزم انتفاؤه ثبت على قياس ما تقدم فيصدق الشق الاول بما إذا لزم الوجود والانتفاء كما فى المساوى والادون الاتيين وهو باطل لانه فى ذلك

يثبت فأراد المصنف رحمه الله أن ينبه على أن الكلام فيما تقدم خاص بما إذا لزم الوجود فقط دون ما إذا لزم الوجود والانتفاء أو الانتفاء فقط فيدخل فى الاول المساوى والادون وفى الثانى الاولى فقال ويثبت ان لم يناف يعنى ان مدار الثبوت على عدم المنافاة للانتفاء واللزوم له ولو مع اللزوم لوجود المقدم ايضا فيكون ما هنا تخصيصاً لما سبق بما إذا لزم الوجود فقط فتدبر واعلم ان قول الشارح ويثبت التالى بقسميه على حاله فيه اشارة للرد على ابن الحاجب حيث قال فى نحو قولنا لو أهنتنى لاثنيت عليك أن المنفى

اما (بالاولى كاو لم يخف لم يعص) المأخوذ من قول عمر رضى الله عنه وقيل النبي صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه رتب عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المفاد بلو أنسب فيترتب عليه أيضا في قصده والمعنى أنه لا يعصى الله تعالى مطلقا أى لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه إجلالا له تعالى على أن يعصيه وقد اجتمع فيه الخوف والاجلال رضى الله تعالى عنه وهذا الأثر أو الحديث المشهور بين العلماء قال أخو المصنف كثيره من المحدثين أنه لم يجده في شىء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد (او المساواة كلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع) المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم فى درة بضم المهملة بنت أم سلمة أى هند لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينكحها أنها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ما حلت لى انها لابنة أخى من الرضاع رواه الشيخان رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة المبين بكونها ابنة اخى الرضاع المناسب هو له شرعا فيترتب ايضا فى قصده على كونها ربيبة المفاد بلو المناسب هو له شرعا

الشارح على جعله لانتفاء هو المفعول جعل المثال الآتى منقلبا وقال الناصر المفعول هو المقدم وحينئذ فالمثال غير منقلب ورده سم بأن ما قاله الشارح صرح به المصنف فى منع الموانع وأيضا لا حاجة إلى المصنف على مناسبة المقدم لأنها مأخوذة من التعليق (قوله بالاولى) أى بطريق الاولى بأن يكون نقيض الشرط أولى من الشرط (قوله على عدم الخوف) أى قبل دخول لو فمعنى لو لم يخف الله أنه لو فرض ان الله لو لم يهدده على ارتكاب المعاصى لم يفعلها فكيف يفعلها مع تهديد الله له والوعيد عليها وإنما احتجنا لذلك لأن عدم خوف الله كفر (قوله المفاد بلو) لأنها دالة على انتفاء انتفائه وهو يستلزم ثبوته (قوله فى قصده) أى قصد المرتب ومثله ما يأتى فى كلامه ومن هذا القسم كما فى المطول قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم الاية فانه ليس قياسا اقترانيا وإن كان على صورته وإلا لأنتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهو محال إذ لو علم الله فيهم خيرا لم يتولوا بل أقبلوا فالمراد إن علم عدم الخير سبب عدم الاستماع وقوله ولو سمعهم لتولوا كلام مستأنف على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه فالمعنى ان التولى حاصل بتقدير الاسماع فكيف بتقدير عدمه وقد غلط من قال أن الشرطيتين مهملتان وكبرى الشكل الاول لابد أن تكون كلية لو سلم فلا ينتجان إلا إذا كانتا لزوميتين بان لفظة لو لا تستعمل فى فصيح الكلام فى القياس الاقترانى وإنما تستعمل فى القياس الاستثنائى لانها لامتناع الشىء لامتناع غيره فكيف يصح أن يعتقد فى كلام الحكيم تعالى أنه قياس اهملت فيه شرائط الانتاج وأى فائدة تكون فى ذلك وهل يتركب القياس إلا لحصول النتيجة بل الحق ان قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا إلى آخر ما نقلناه (قوله إجلالا له) قال النجارى أسباب عدم المعصية اربعة الخوف والاجلال والحياء والمحبة وفى الحقيقة السبب واحد وهو عدم تقرير المعصية وهذه ناشئة عنه قال وهو مما افادنيه القطب الشعرانى (قوله قال أخو المصنف) هو بهاء الدين صاحب عروس الافراح (قوله كثيره) من المحدثين كالحافظ عبد الرحيم العراقى وولده أبى زرعة ويغنى عنه ما رواه أبو نعيم فى الحلية عن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى سالم مولى أبى حذيفة ان سالما شديد الحب فى الله لو كان لا يخاف الله ما عصاه لكن فى اسناده ابن اهيف (قوله أنه يريد) أى بانه يريد وحذف الجار فى مثله مطرد (قوله انها لابنة اخى) استئناف بيانى قصد به بيان سبب عدم الحل (قوله اخى) هو ابو سلمة (قوله المبين) نعت لعدم كونها ربيبة وقوله المناسب نعت له ايضا يعنى ان انتفاء كونها ربيبة لا يصلح عدم ترتب الحل عليه من حيث كونه انتفاء فبين ان المراد من ذلك الانتفاء ما صدق الانتفاء معه من الخلف وهو كونها ابنة اخى الرضاع (قوله المناسب) نعت جار على غير ما هو له والتقدير المناسب عدم الحل له اى لعدم كونها ربيبة (قوله فيترتب ايضا) مقدمة من تاخير ومحله قبل قوله المفاد (قوله فى قصده) اى قصد المرتب المأخوذ من رتب وهو النبي صلى الله عليه وسلم (قوله المفاد بلو)

هو الثناء المرتبط بالاهانة لا مطلق الثناء فالمنتفى غير المثبت وحاصل الرد أن الارتباط بالشرط ليس مأخوذا فى مفهوم الجزاء وإلا لكان تقييده بالشرط تكرارا كما لو قلت لو قلت لو أهنتنى أثنيت عليك ثناء متعلقا بالاهانة وأيضا قالوا إن رفع المقدم لا يوجب رفع التالى ووضع التالى لا يوجب وضع المقدم ولو اعتبر الارتباط لانتجا فليتأمل (قوله كلام مستأنف) والمقصود منه تقرير توليهم فى جميع الازمنة حيث ادعى لزومه لما هو مناف له ليفيد ثبوته على تقديرى الشرط وعدمه فمعنى الآية انه انتفى الاسماع لانتفاء علم الخير وانهم ثابتون على التولى ففى الشرطية الأولى اللزوم بحسب نفس الامر وفى الثانية ادعائى فلا يكون على هيئة القياس فاندفع ما قيل أن الاشكال باق بحاله إذ لو كانتا الشرطيتان حقيقتين لكان استلزام علم الله للاسماع واستلزام الاسماع للتولى ثابتين ويلتئم منهما قياس اقترانى منتج للمحال كذا فى عبد الحكيم (قوله إطلاقا لاسم الجزء على الكل) أى ثم نقله إلى الشىء الممتد (قوله مرجوح) لاحتياجه إلى تقدير عامل النصب بلا قرينة ترجحه (قوله ولكن لا يظهر حينئذ للمنع الخ) قد يقال أن المفعول المطلق إما التأكيد فالمؤكد ماهية الحدث المدلول

كناسبته للأول سوا المساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى أنها لا تحل لي أصلا لأنها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخي من الرضاع والنساء حيث تحدثن لما قام عندهن بارادته نكاحها جوزن ان يكون حلها من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقوله في حجري على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم في اسمها من أنه درة وبين ما في مسلم عنها كان إسمي برة فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب وقال لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم بأن لها إسمين قبل التغيير (أو الادون كقولك) فيمن عرض عليك نكاحها (لو انتفت إخوة النسب) بيني وبينها (لما حلت) لي (للرضاع) بيني وبينها بالأخوة وهذا المثال للأولى انقلب على المصنف سهوا وصوابه ليكون للأدون لو انتفت إخوة الرضاع لما حلت للنسب رتب عدم حلها على عدم اخوتها من الرضاع المبين بأخوتها من النسب المناسب هو لها شرعا فيترتب أيضا في قصده على أخوتها من الرضاع المفاد بلو المناسب هو لها شرعا لكن دون مناسبته للأول حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى أنها لا تحل لي أصلا لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وإنما قال كقولك كذا في الموضعين لأنه كما قال لم يجد نحوه فيما يستشهد به من القرآن أو غيره ولكنه غير خارج عن أسلوبه ولو قال بدل المساواة المساوى لكان أنسب بقسميه ولو أسقط لام لما في الموضعين لوافق الاستعمال الكثير مع الاختصار وقد تجردت لو فيما ذكر من الأمثلة عن الزمان على خلاف الأصل فيها أما أمثلة بقية أقسام هذا القسم فنحو لو أهنت زيدا لأثنى عليك أي فيثني مع عدم الاهانة من باب أولى لو ترك العبد سؤال ربه لأعطاه أي فيعطيه مع السؤال من باب أولى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام إلى ما نفدت كلمات الله أي فما تنفد مع انتفاء ما ذكر من باب أولى (وترد) لو (للتمني والعرض والتحضيض) فينصب المضارع بعد الفاء في جوابها لذلك بأن مضمرة نحو لو تأتيني فتحدثني لو تنزل عندي فتصيب خيرا لو تأمر فتطاع ومن الأول فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أي ليت لنا وتشترك الثلاثة في الطلب وهو في التحضيض بحث وفي العرض بلين وفي التمني لما لا طمع في وقوعه (والتقليل نحو) حديث تصدقوا (ولو بظلف محرق)

لأنها لامتناع ما دخلت عليه وهو هنا نفي والنفي إثبات (قوله كونها) بدل من وصفين (قوله من خصائصه) وإلا فهم يعترفون ان بنت الزوجة لا تحل (قوله ويجمع الخ) مبني على اتحاد مسمى الاسمين وليس كذلك لانهما بنتان لام سلمة من ابي سلمة زينب ودرة فتكلف الجمع المذكور مبني على وهم (قوله لا تزكوا) أي لأن في التسمية ببرة تزكية للنفس باعتبار لمح الصفة وإلا فالأعلام لا تدل على شيء زائد على الذات (قوله لو انتفت) اي ثبتت كما هو مفاد لو (قوله انقلب على المصنف) بان صار الجواب شرطا والشرط جوابا (قوله رتب) أي قبل دخول لو وهو مبني على التصويب الذي ذكره الشارح (قوله أدون) أي أقل أفرادا من حرمة النسب (قوله اخواتها) بالنصب بدل من وصفين (قوله في الموضعين) وهو قوله لو كان إنسانا لكان حيوانا الخ وقوله لو انتفت اخوة النسب الخ (قوله عن اسلوبه) اي اسلوب ما يستشهد به (قوله بقسميه) أي الأدون والمساوي (قوله الاستعمال الكثير) وهو ترك اللام في جواب النفي (قوله هذا القسم) وهو ثبوت التالي إن لم ينافِ انتفاء المقدم وناسب انتفاءه وقد مثل المصنف للنفيين فبقي المثبتان والمنفي في الشرط والمثبت في الجواب وعكسه وقد تكفل بذلك الشارح لكن الامثلة المذكورة من المناسب الاولى وحاصل الاقسام اثنا عشر لان كلا من الاقسام الاربعة إما أولى أو مساو أو أدون (قوله لو ترك العبد الخ) في معنى النفي فلذا كان مثالا لما إذا كان المقدم منفيا (قوله كلمات الله) اى معلوماته (قوله وترد لو الخ) اظهر ولم يات بالضمير لئلا يتوهم عوده على لو الشرطية وهنا ليست كذلك (قوله لذلك) علة لقوله فينصب (قوله ومن الاول) اشار به

للفعل من حيث هي بقطع النظر عن قلتها وكثرتها فلا عموم حتى ينص عليه وإما لبيان العدد أو النوع ولا قصد حينئذ للعموم تدبر (قوله على متعقل في الذهن) فالمراد بالموصول الذهني كما في ادخل السوق وهذا راى ابن الحاجب (قوله بمعنى مأخوذا) لا يناسب ما بعده (قوله على لازم السهو) الاولى حذف لازم (قوله لا يقال الخ) يعني ان التصديق حاصل في ام المتصلة وهو مبنى على سبق التصور فلا معنى لطلبه وهو غير التصور السابق الخ لانه التصور بوجه ما وما قاله السيد من ان تصور احدهما على التعيين هو ان يعلم نسبة القيام إلى احدهما بعينه بعد ان علم نسبته إلى احدهما مطلقا فالمطلوب هو التصديق في الحقيقة واما تصور زيد وعمرو بخصوصهما فهو حاصل للسائل حال السؤال وإنما المجهول المطلوب عنده نسبة القيام إلى خصوص احدهما ففيه ان التصديق نسبة القيام إلى خصوص احدهما لابد من سبقه بتصور نسبة القيام الى خصوص احدهما ضرورة ان متعلق التصديق والتصور واحد تامل

إلى

كذا أورده المصنف وغيره وهو بمعنى رواية النسائى وغيره ردوا السائل ولو بظلف محرق وفى رواية
ولو بظلف والمراد الرد بالاعطاء والمعنى تصدقوا بما تيسر من كثير او قليل ولو بلغ فى القلة الظلف مثلا
فانه خير من العدم وهو بكسر الظاء المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للجمل وقيد بالاحراق
أى الشىء كما هو عادتهم فيه لأن التى قد لا يؤخذ وقد يرميه آخذه فلا ينتفع به بخلاف المشوى (الثانى
والعشرون لن حرف نفى ونصب واستقبال) للمضارع (ولا تفيد توكيد النفى ولا تأبيده خلافا لمن زعمه)
أى زعم إفادتهما ماذكر كالزمخشرى قال فى المفصل كالكشاف هى لتأكيد نفى المستقبل وفى الانموذج لنفى
المستقبل على التأبيد وفى بعض نسخه التأكيد والتأبيد نهاية التأكيد وهو فيما إذا أطلق النفى قال فى
الكشاف مفرقا فقولك لن أقيم مؤكد بخلاف لا أقيم كما فى أنى مقيم وأنا مقيم وقولك فى شىء لن أفعله مؤكد
على وجه التأبيد كقولك لا أفعله أبدا والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله تعالى لن يخلقوا ذبابا أى خلقه من
الاصنام مستحيل مناف لاحوالهم اه وفى قول المصنف زعمه تضعيف له لما قال غيره انه لا دليل عليه
واستفادة التأبيد فى آية الذباب وغيرها ولن يخلف الله وعده من خارج كما فى ولن يتمنوه أبداً وكون
أبداً فيه للتأكيد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشرى ووافقه فى التأكيد كثير حتى
قال بعضهم أن منعه مكابرة ولا تأبيد قطعا فيما إذا قيد النفى نحو فلن أكلم اليوم إنسيا (وترد للدعاء
وفاقا لابن عصفور) كقوله لن تزالوا كذلكم ثم لا زا ۞ لت لكم خالدا خلود الجبال
وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لا حجة فى البيت لاحتمال ان يكون خبرا وفيه بعد (الثالث والعشرون
ما ترد إسمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ماعندكم ينفد وماعند الله باق اى الذى (ونكرة

إلى أن كون لو للتمنى فى هذه الآية فيه نزاع ولا دليل فى نصب فيكون على ذلك لاحتمال أن النصب
بالعطف على كرة على حد ۞ ولبس عباءة وتقر عينى ۞ ولكن التمنى هو أقرب وأظهر (قوله فى القلة)
قد يدعى ان التعليل إنما استفيد من مدخولها لان الظاهر لف يشعر بالتقليل (قوله للمضارع) اى
للفظه ومعناه فالنصب باعتبار لفظه والنفى باعتبار معناه التضمنى وهو الحدث والاستقبال باعتبار
زمانه فللمضارع مرتبط بالامور الثلاثة قبله (قوله ماذكر) إشارة إلى انه افرد باعتبار ماذكر (قوله
والتأبيد نهاية) أى فلا تنافى بين العبارتين (قوله وهو فيما إذا أطلق) يعنى أن التأبيد عند القائل به فيما
إذا أطلق النفى ولم يقيد بزمن ونحوه مما ينافى التأبيد كما فى قوله تعالى فلن أكلم اليوم إنسيا فانها
لا تكون فى مثل ذلك للتأبيد قطعا كما سيصرح بذلك لكن إطلاق قوله وهو فيما إذا أطلق النفى
يوهم أنه إذا قيد نفى لن بالتأبيد كما فى قوله تعالى ولن يتمنوه أبدا تكون للتأبيد قطعا وهو ممنوع
فان المفيد للتأبيد فى الآية ونحوها على الراجح لفظ أبدا وعند الزمخشرى ومن وافقه التأبيد
مستفاد من لن ولفظة أبداً تأكيد (قوله مفرقا) بالكسر حالا من الضمير فى قال (قوله لا أفعله
أبداً) فان التأبيد يلزمه التأكيد (قوله ينافى حالى) فيه إشارة إلى أن النفى بلن ليس لمجرد نفى
الوقوع بل مع نفى اللياقة عن غير الزمخشرى كابن عطية فانه قال فى تفسير قوله تعالى لن ترانى
لو أبقيناه على هذا النفى بمجرده لتضمن أن موسى عليه السلام لا يراه أبداً ولا فى الآخرة لكن
ورد فى الحديث المتواتر أن أهل الايمان يرونه يوم القيامة اه وهو محتمل لان يكون التأبيد
موضوعها لغة ولا يكون مستفاداً من كون الفعل الواقع بعدها فى معنى النكرة الواقعة فى سياق النفى أى
لا يقع منك رؤية لى فيعم النفى كل رؤية مالم يرد ما يخصصه وهذا اقرب إلى كلام ابن عطية قاله الكمال
ثم لا يلزم من ذلك البناء على الاعتزال من نفى الرؤية فانه قائل بهذا القول على انه معنى لغوى وقد دلت
الاحاديث على تخصيصه (قوله وفيه بعد) أى معنى وصناعة أما معنى فلأن المستقبل مجهول فلا يتأتى له

موصوفة) نحو مررت بما معجب لك أي بشيء (والتعجب) نحو ما أحسن زيدا فما نكرة تامة مبتدأ وما بعدها خبره (واستفهامية) نحو فما خطبكم اى شأنكم (وشرطية زمانية) نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله (و) الحرفية ترد (مصدرية كذلك) اى زمانية نحو فاتقوا الله ما استطعتم اى مدة استطاعتكم وغير زمانية نحو فذوقوا بما نسيتم أى بنسيانكم (ونافية) عاملة نحو ما هذا بشرا وغير عاملة نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله (وزائدة كافة) عن عمل الرفع نحو قلما يدوم الوصال او الرفع والنصب نحو إنما الله إله واحد أو الجر نحو ربما دام الوصال (وغير كافة) عوضا نحو افعل هذا إما لا أى ان كنت لا تفعل غيره فما عوض عن كنت ادغم فيها النون للتقارب وحذف المنفى للعلم به وغيره عوض للتاكيد نحو فبما رحمة من الله لنت لهم والاصل فبرحمة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لابتداء الغاية) فى المكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم أو غيرهما نحو انه من سليمان (غالبا) أى ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره (وللتبعيض) نحو حتى تنفقوا مما تحبون أى بعضه (والتبيين) نحو

الاخبار به وأما صناعة فللزوم عطف الانشاء على الخبر وقد يجاب بأن الدعاء مأخوذ من الجملة بتمامها لا من لن بل هى مستعملة فى الخبر المراد به الانشاء (قوله والتعجب) جعلها قسما برأسها لانه لم يتحقق عنده من أى الاقسام هى فقد قيل أنها موصولة وقيل موصوفة وقيل استفهامية تضمنت معنى التعجب وقيل نكرة تامة وهو الراجح (قوله وما تفعلوا من خير) ما مفعول به بدليل بيانها بقوله من خير (قوله اى مدة استطاعتكم) فما مصدرية ظرفية والمصدر نائب عن اسم الزمان المحذوف المدلول عليه بالقرينة وليس الدال على الزمان هى وإلا كانت اسما ويحتمل انها غير زمانية على انها مفعول مطلق اى تقوى استطاعتكم (قوله قلما يدوم وصال) فما كافة لا مصدرية بدليل وقوع الجملة الاسمية بعدها فى نحو ٭ وقلما وصال على طول الزمان يدوم ٭ (قوله اى إن كنت) قال الناصر فى حاشية التوضيح لا حاجة لتقدير كان وجعل ما عوضا عنها بل المعنى ان لا تفعل غيره ورد بأن المقصود الدلالة على الاستمرار على عدم الفعل والجزم به وإنما يدل على ذلك بكان وتجىء ايضا بعد ان بفتح الهمزة ومثاله اما انت منطلقا اى لان كنت منطلقا انطلقت فما عوض عن كان واللام والاصل انطلقت لان كنت منطلقا فقدم المفعول له للاختصاص وحذف الجار وكان للاختصار وجىء بما للتعويض وادغمت فى النون للتقارب (قوله لابتداء الغاية) اى لابتداء ذى الغاية أو المراد بها المعنى. هو المسافة بتمامها أو الاضافة لأدنى ملابسة وإلا فالغاية أمر بسيط لا ابتداء له (قوله والزمان) ظاهره أنها لابتداء الغاية فى الزمان حقيقة وهو مذهب الكوفيين ونقل بدر الدين بن مالك انها مجاز عند البصريين (قوله من أول يوم) ومثله قوله تعالى إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة وقال الرضى ان من فى الايتين بمعنى فى (قوله وغيرهما) اى لمحض الابتداء من غير اعتبار زمان او مكان وأرجعه بعض للمكان الحكمى (قوله اى بعضه) إشارة الى ان علامة من التبعيضية أن يسد بعض مسدها والتبعيض فيها لا يتقيد بالنصف فما دونه فلو قال بع من عبيدى من شئت فليس للوكيل ان يبيع جميعهم بل له أن يبيعهم إلا واحدا باتفاق الاصحاب وهذا يناظر الاستثناء فان الغالب استثناء الاقل واستيفاء الاكثر ولكن لو قال له على عشرة إلا تسعة صح وجعل مقرا بدرهم قاله الكمال. وفى بعض رسائل ابن كمال باشا أن البعضية المعتبرة فى من هى البعضية فى الاجزاء لا البعضية فى الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعيض فان المعتبر فيه هى البعضية فى الافراد وبه تفارق من التبعيضية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية وتعرفها أى تعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المبهم على ذلك المجرور كما يقال مثلا للرجس انه

ما ننسخ من آية فاجتنبوا الرجس من الاوثان أى الذى هو الاوثان (والتعليل) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق أى لاجلها والصاعقة الصيحة التى يموت من يسمعها أو يغشى عليه (والبدل) نحو ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلها (والغاية) كان نحو قربت منه اى اليه (وتنصيص العموم) نحو ما فى الدار من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط (والفصل) بالمهملة بان تدخل على ثانى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يميز الخبيث من الطيب (ومرادفه الباء) بفتح الدال أى لمعناها نحو ينظرون من طرف خفى اى به (وعن) نحو قد كنا فى غفلة من هذا اى عنه (وفى) نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة اى فيه (وعند) نحو لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا اى عنده (وعلى) نحو ونصرناه من القوم أى عليهم ﴿ الخامس والعشرون من) بفتح الميم (شرطية)

الاوثان ولعشرون انها الدراهم والضمير فى قوله عز من قائل انه القائل بخلاف التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق على ماهو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم الكل لا يقع على البعض * فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فمن مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين اه ثم ان البعضية المدلولة ان هى البعضية المجردة المنافية للكلية التى ينتظم فى ضمن الكلية والا لما تحقق الفرق بينهما وبين من البيانية من جهة الحكم لما تيسر تمشية الخلاف بين الامام وصاحبيه فيما إذا قال طلقى نفسك من ثلاث ماشئت بناء على أن من للتبعيض عنده وللبيان عندهما فلها أن تطلق نفسها واحدة او ثنتين ولا تطلق ثلاثا عنده وقالا تطلق ثلاثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولابى حنيفة ان كلمة من حقيقة فى التبعيض وما للتعميم فيعمل بهما وقد قال فى التلويح مما يدل على ان مدلول من البعضية المجردة لا البعضية التى هى اعم من أن تكون فى ضمن الكل أو بدونه اتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا إلى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله إن الله يغفر الذنوب جميعا إلى أن قالوا لا يبعد أن يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة اه ملخصا (قوله ما ننسخ من آية) ان قدرنا ضميرا كانت ما مبتدأ ولا يقال يلزم مجيء الحال من المبتدا لانه مفعول به معنى وان لم يقدر كانت مفعولا مقدما للنسخ (قوله والتعليل) ويعبر عنه النحويون بالسببية (قوله وتنصيص العموم) هى من فروع الزائدة فان الحرف الزائد يدل على التأكيد والعموم متى أكد صار نصا (قوله والله يعلم المفسد) نظر فيه بأن الفصل مستفاد من العامل فان ماز وميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب تمييزا فالظاهر ان من الآيتين للابتداء أو بمعنى عن وأجيب بأن هذا لا يمنع استفادة الفصل منها فى الآيتين أيضا غايته انه مستفاد من العامل ذاتا ومنها بواسطة لان الحرف لا يفيد بنفسه (قوله اى به) على ان الطرف آلة للنظر وان اريد انه وقع ابتداء النظر منه فمن لابتداء الغاية (قوله وعند ليست بمنزلتها من كل وجه) فانها حرف وعند اسم (قوله من شرطية) قال امام الحرمين فى البرهان هى إحدى صيغ العموم اذا وقعت شرطا وتتناول الذكور والاناث ذهب إلى هذا اهل التحقيق من أرباب اللسان والاصول وذهب شرذمة من أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنها لا تتناول الاناث واستمسكوا بهذا المسلك فى مسئلة المرأة المرتدة فقالوا فى قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه لا يتناول النساء وانما غرهم ما طرق مسامعهم من قول بعض العرب من ومنة ومنان ومنون ومنتان ومنات قال الشاعر

نحو من يعمل سوءاً يجز به (واستفهامية) نحو من بعثنا من مرقدنا (وموصولة) نحو ولله يسجد من في السموات والأرض (ونكرة موصوفة) نحو مررت بمن معجب لك أي بانسان (قال أبو علي الفارسي (ونكرة تامة) كقوله * ونعم من هو في سر وإعلان * ففاعل نعم مستتر ومن تمييز بمعنى رجلا وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع إلى بشر من قوله

وكيف أرهب أمرا أو أراع له * وقد زكأت إلى بشر بن مروان

نعم مزكأ من ضاقت مذاهبه ونعم من الخ وفي سر متعلق بنعم وغير أبي علي لم يثبت ذلك وقال من موصولة فاعل نعم وهو بضم الهاء راجع اليها مبتدا خبره هو محذوف راجع إلى بشر يتعلق به في سر لتضمنه معنى الفعل كما سيظهر والجملة صلة من والمخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع إلى بشر أيضا والتقدير نعم الذي هو المشهور في السر والعلانية بشر وفيه تكلف (السادس والعشرون هل لطلب التصديق الايجابي لا للتصور ولا للتصديق السلبي) التقييد بالايجابي ونفي السلبي على منواله أخذا من ابن هشام سهو سرى من ان هل لا تدخل على منفي فهي لطلب التصديق أي الحكم بالثبوت او الانتفاء كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب هل قام زيد مثلا نعم أو لا وتشركها في هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصور نحو

أتوا داري فقلت منون أنتم   فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

هذا من قول الاغبياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والاصول شيئا ولا خلاف في أن من إذا أطلق بها شرطا لم يختص بذكر أو أنثى جمع أو وحدان وهذا مستمر في الالفاظ الشرعية وألفاظ المتصرفين في الحلول والعقود والايمان والتعليقات وهو الجاري في تفاهم ذوي العادات متفق عليه في وضع اللغات فاذا قال القائل من دخل الدار من أرقائي فهو حر لم يختص بالعبيد الذكور وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة أو أناط بها توكيلا أو أذنا في قضية من القضايا او ما اغتر به هؤلاء من قول بعضهم منون منان الخ فهذا أولا من شواذ اللغة وليس من ظاهر كلام العرب وإنما أورده سيبويه في باب الحكاية وبنى الجواب على محاكات الخطاب فاذا قال القائل جاء رجل قلت من وإذا قال جاء رجلان قلت منان الخ (قوله واستفهامية) وقد تشرب معنى النفي فيقع بعدها الاستثناء المفرغ نحو ومن يغفر الذنوب إلا الله وفي الحقيقة هو من الاستفهام الانكاري بمعنى النفي (قوله ففاعل نعم الخ) هذا على مذهب ابي علي وسياتي بشرحه على مذهب الجمهور (قوله مستتر) يعود على بشر (قوله ومن تمييز) فهي نكرة تامة إذ لم توصف بشيء (قوله بضم الهاء) اتى بذلك إشارة إلى ان المراد لفظ هو وليست ضميرا والا فلا يتوهم عدم ضم الهاء (قوله خبره هو محذوف) لانه صلة (قوله والمخصوص بالمدح محذوف) فان جعل خبر المبتدا محذوف قدر هو رابعا فيكون التقدير نعم هو هو هو هو بأربعة ضمائر أحدها يعود إلى بشر والثاني رابط والثالث مخصوص بالمدح والرابع خبر ولذلك قال الشارح وهو تكلف (قوله والمشهور) بيان لمعنى هو الثانية التي تعلق بها الجار لتضمنها معنى الفعل (قوله على منواله) حال أي حال كون السلبي على منوال الايجابي ى مقتضاه فان التقييد بالايجابي يفيد نفي السلبي مفهوما فهو على منواله في إفادة حكمه (قوله سهو) منشؤه التباس مدخولها بالمطلوب بها فتوهم اتحادهما (قوله على منفي) أي فلا يقال هل لم يقم زيد فلا يكون لطلب التصديق السلبي ولكن قد يقال هي الطلب ذلك وإن لم تدخل على منفي فانه يقال في جواب هل قام زيد لا أو لم يقم كما يقال نعم (قوله فهي لطلب الخ) تفريع على الصواب دون السهو (قوله وتزيد عليها الخ) قال السيد في حواشي المطول القول بان الهمزة في مثل قولك أدبس في الاناء ام عسل لطلب تصور المسند اليه أو المسند أو غيرهما مبني على الظاهر توسعا والتحقيق انها لطلب التصديق ايضا فان السائل قد يتصور الدبس والعسل بوجه وبعد الجواب لم يزد له في تصورهما شيء أصلا

أزيد فى الدار أم عمرو وأ فى الدار زيد أم فى المسجد فتجاب بمعين مما ذكر و بالدخول على منفى فتخرج عن الاستفهام إلى التقرير أى حمل المخاطب على الاقرار بما بعد النفى نحو ألم نشرح لك صدرك فيجاب ببلى كما فى حديث البخارى بينا ايوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب فجعل ايوب يحثى فى ثوبه فناداه ربه يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى قال بلى وعزتك ولكن لا غنى لى عن بركتك وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم افعل كذا ألم تفعله أى أحق انتفاء فعلك له فتجاب بنعم اولا ومنه قوله

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد ٭ إذا ألاقى الذى لاقاه أمثالى

فتجاب بمعين منهما (السابع والعشرون الواو) من حروف العطف (لمطلق الجمع) بين المعطوفين فى الحكم لأنها تستعمل فى الجمع بمعية أو تأخر او تقدم نحو جاء زيد وعمرو إذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة فى القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذرا من الاشتراك والمجاز واستعمالها فى كل منها من حيث انه جمع استعمال حقيقى (وقيل) هى (للترتيب) أى التأخر لكثرة استعمالها فيه فهى فى غيره مجاز (وقيل للمعية) لانها للجمع والاصل فيه المعية فهى فى غيرها مجاز فاذا قيل قام زيد وعمرو كان محتملا للمعية والتاخر والتقدم على الاول ظاهرا والتأخر على الثانى وفى المعية على الثالث وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال

بل يبقى تصورهما على ما كان ـ فان قيل التصديق حاصل له حال السؤال فكيف يطلبه ـ أجيب بان الحاصل هو التصديق بان أحدهما مطلقا فى الاناء مثلا والمطلوب فى السؤال هو التصديق بان أحدهما معينا كالعسل مثلا فى الاناء وهذا ان التصديقان مختلفان الا أنه لما كان الاختلاف اعتبار تعين المسند اليه فى أحدهما وعدم تعينه فى الاخر وكان أصل التصديق حاصلا توسعوا فحكموا بان التصديق حاصل وأن المطلوب هو تصور المسند اليه أو المسند أو قيد من قيوده اه ثم ما ذكره من أن الهمزة تزيد على هل يطلب التصور مبنى كما قال الدمامينى على ان هل مقصورة على طلب التصديق لكن قد قال ابن مالك أن هل قد تأتى بمعنى الهمزة فتعادلها أم المتصلة (قوله فخر عليه جراد من ذهب) المتبادر انه ذهب على صورة الجراد و يحتمل انه أراد بالجراد الكثرة أى جرادكثير (قوله لا غنى لى الخ) فاخذه اياه إظهارا للفاقة والحاجة إلى الزيادة من فضل الله تعالى وعلى هذا يحمل حال من أخذ من الدنيا زائدا على حاجته من الاكابر (قوله وقد تبقى) أى فى حال دخولها على النفى (قوله أى أحق انتفاء فعلك) تحويل للاستفهام عن ظاهره لئلا يضيع بلا فائدة لان المتكلم نفى الفعل باخباره بلا فائدة فى الاستفهام عن ظاهره لئلا يضيع بلا فائدة (قوله فتجاب) اى الهمزة بنعم أو لا لأن المسؤل عنه تصديق (قوله ومنه) أى من بقاء الهمزة على الاستفهام (قوله إذا ألاقى) قال الكمال ينشده بعضهم بالتنوين وهو تصحيف صوابه إذا بغير تنوين ظرف مستقبل (قوله لاقاه أمثالى) أى من الموت عشقا (قوله من حروف العطف) نبه به على انه ليس الكلام إلا فى العاطفة لا فى غيرها (قوله لمطلق الجمع) قال فى البرهان اشتهر من مذهب الشافعى رحمه الله المصير إلى ان الواو للترتيب وذهب أصحاب أبى حنيفة رحمه الله إلى انها للجمع وقد زل الفريقان ثم قال بعد الرد عليهما فاذا مقتضى الواو العطف والاشتراك وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب قال فان قيل إذا قال الزوج للتى لم يدخل بها أنت طالق وطالق طلقت واحدة ولم تلحقها الثانية ولو كانت الواو تقتضى جمعا للحقتها الثانية كما تطلق تطليقتين إذا قال لها انت طالق طلقتين قلنا السبب فى ان الثانية لا تلحقها ان الطلاق الثانى ليس تفسير الصدر الكلام والكلام الاول تام فبانت به وإذا قال انت طالق طلقتين فالقول الاخير بعد استكمال الكلام الاول فى حكم البيان له فكان الكلام بآخره (قوله حذرا من الاشتراك) ان قيل بوضعها لكل واحد على حدته وقوله والمجاز اى ان قيل بالوضع لاحدها (قوله من حيث انه جمع) فى قوة قوله من حيث تحقق الكلى فيه (قوله على الاول) اى على انها للقدر المشترك (قوله قال)

(قول الشارح بين المعطوفين فى الحكم) هذا فى المفردات ونحوها من الجمل التى لها محل من الاعراب أما فى الجمل التى لا محل لها فهى فيها لافادة ثبوت مضمون الجملتين لان مثل قولنا أكرم زيد ضرب عمرو بدون العطف يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول فلا يفيد ثبوتهما بخلاف ما إذا عطفت نص على ذلك الشيخ عبد القاهر ونقله عن السعد فى حاشية العضد ولعل الشارح أراد بالحكم ما يشمل حكم المتكلم وهو إيقاعه مضمون الجملتين (قول المصنف وقيل هى للترتيب) يرده تقاتل زيد وعمرو إلا ان يقال انه مجاز وقوله وقيل للمعية يرده نحو قولك سيان قيامك وقعودك إلا أن يقال انه مجاز وبعد ذلك نقول الاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على ان ذلك معدول عن الاصل الامر

لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي التقييد (الامر) أى هذا مبحثه وهو نفسي ولفظي وسيأتيان (أم ر) أى هذا اللفظ المنتظم من هذه الاحرف

اى المصنف في منع الموانع (قوله لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق الخ) فان الجمع المقيد بالاطلاق أخص من مطلق الجمع وقد سرى له ذلك من قول الفقهاء الماء المطلق أخص من مطلق الماء وهو اصطلاح لهم وفي اللغة مؤدى العبارتين واحد فان مطلق الماء ومطلق الجمع من إضافة الصفة للموصوف لا للتقييد بعدم القيد والحاصل أنه لا فرق بين مطلق الجمع والجمع المطلق سوى ما تفيده الاضافة من نسبة الأول إلى الثاني والتوصيف من نسبة الثاني الى الأول والمآل واحد وهو سلب القيد عن الجمع الذى هو مدلول الواو وذلك لأن مفهوم الاطلاق أمر سلبي ضمني فلا يفيد إلا سلب الشيء عن الشيء سواء كان مقدما أو مؤخرا ولهذا استعملوه في مقام السلب فقالوا الجمع المطلق والمفعول المطلق والماهية المطلقة إلى غير ذلك (قوله أى هذا مبحثه) يحتمل أن يكون إشارة إلى أصل التركيب وان الاصل هذا مبحث الامر فاورد المسند اليه إشارة رمزا لكمال تعينه ومزيد اتضاحه وانه بلغ من الظهور بحيث أنه أشير اليه بما هو للمحسوس المشاهد ويحتمل أن يكون تقدير الخبر وأنه هذه الجملة فالربط باسم الاشارة والمحدث عنه الامر لانه موضوع المباحث الآتية فينبغي أن يكون موضوع الترجمة فهو المقصود بالحكم والمبحث مكان البحث أى إثبات المحمولات للموضوعات ومكانه القضية والتعبير بالمفرد مع أن ما يأتي مباحث متعددة لشدة الارتباط بجهة الواحدة كما قالوا في المنطق أنه آلة قانونية (قوله أى هذا اللفظ المنتظم الخ) إشارة إلى ان المراد به في كلام المصنف نفس اللفظ لا مسماه وبين ذلك ايضا بقوله ويقرا على صيغة الماضي حيث لم يقل ويقرأ ماضيا للاشارة إلى أنه ليس ماضيا حقيقة لانعدام الهيئة التي هي أحد جزأى الفعل إذ المقصود المادة وهي حروف ا م ر ثم ان هذا صريح في قراءته ماضيا ولا ينافيه قول المصنف حقيقة في القول ولا قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعل إذ المعنى المصدر المنتظم من هذه المادة حقيقة في القول ويعبر عنه أى عن ذلك المصدر بصيغة افعل أى حيث يقال افعل للآمر خلافا لما يفهمه كلام سم من ان ما ذكر يدل على انه يقرأ بصيغة المصدر وصرح به بعض من كتب مقلدا له في ذلك حيث قال ا م ر يقرأ بصيغة المصدر بدليل قول المصنف حقيقة لأن الذى هو حقيقة فيه إنما هو أمر المصدر فقول الشارح ويقرأ بصيغة الماضي احتمال آخر مقطوع النظر فيه عن كلام المصنف اه وهو عجيب منهما كيف يذكر الشارح هذا الاحتمال الذى لا يقتضيه كلام المصنف ولا يريده بزعمهما ويترك ما هو بصدده من شرح كلامه وبيانه إذ على هذا الاحتمال يكون المعنى ويقرأ لا في كلام المصنف وما أراده به وأى دليل على هذا التقدير وما هو إلا صرف للكلام عما هو صريح فيه لما لا يدل عليه ولا يقتضيه والسر في تفكيك حروفه الاشارة إلى أن هذه المادة متى تحققت في أى تركيب محل لجريان الخلاف الآتي باعتبار المصدر الذى منه اشتقاقها وان كان المقصود هنا المصدر ولذلك أخبر عنه بقوله حقيقة في القول فظهر اتجاه قول الشهاب عميرة أى اللفظ المنتظم سواء كان ماضيا أو أمرا أو مصدرا وسقوط استظهار سم منعه ولذلك أخلاه عن السند ثم ان التفكيك في الخط ظاهر وأما في اللفظ فباعتبار قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط الحروف بعضها ببعض ويقرأ ضبط بالفوقية وبالتحتية مضارعا مجهولا فضميره على الأول يعود لحروف ا م ر وعلى الثاني لقول المصنف ا م ر والمآل واحد

على نفس صيغة افعل صادرة من القائل وعلى التكلم بالصيغة والمراد هنا المعنى الاول واما الثاني فهو المشتق منه أمر ويأمر وغيرهما وذلك كان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر كذا في التلويح وبه يعلم ان ام ر لا يتناول الافعال إذ الكلام ليس في ذلك مع منافاة قول الشارح يعبر عنه بصيغة افعل اذ أمر ويأمر معناه قال أو يقول افعل لا صيغة افعل (قوله اى الدال على القول المقتضى الخ) تقدم عند قول المصنف فان اقتضى الخطاب الخ) تحقيق معنى نسبة الاقتضاء للخطاب بما لا مزيد عليه فارجع اليه (قوله الدال بالوضع) أى لهيئته دون مادته كما أن الماضي وغيره كذلك بخلاف نحو اوجبت فان حقيقته الاخبار قاله السعد في حاشية العضد وقوله وان تركته عاقبتك لعله لزيادة البيان (قوله قلت قد يقال الخ) لا معنى له بعد ما تقدم بل هو عينه (قوله كل ما يدل على الامر من صيغه) بناء على ما سبق له وهو باطل اذ كيف يتأتى الخلاف في اسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام فانه لا قائل بأن ذلك مجاز في الفعل الى آخر الأقوال وقوله كما سينبه عليه الشارح أى في المسئلة الآتية لكن لا يلزم من كون الصيغة تخصه أن يكون ام ر حقيقة فيها تامل وتدبر

المسماة بألف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضى مفككا (حقيقة فى القول المخصوص) أى الدال على اقتضاء فعل إلى آخر ماسيأتى ويعبر عنه بصيغه افعل نحو وأمر أهلك بالصلاة أى قل لهم صلوا (مجاز فى الفعل) نحو وشاورهم فى الأمر أى الفعل الذى تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الامر إلى الذهن والتبادر علامة الحقيقة (وقيل) هو (للقدر المشترك) بينهما كالشيء حذراً من الاشتراك

واحد (قوله المسماة) فمسمى ا م ر لفظة ومسمى هذا اللفظ ألفاظ أيضاً هى صل وصم ونحوها ومسمى هذه الأفعال طلب أحداثها المشتقة منها لا الوجوب أو الندب كما قال سم لانه من عوارضها ولذلك اختلف فى افادتها ماذكر حتى توقف فيه جماعة على ماسيأتى ولو كان الوجوب مسماها مثلا لما اختلف فيه تأمل (قوله حقيقة فى القول) فمدلول اللفظ لفظ كما سمعت (قوله اقتضاء فعل الخ) فيه انه يشمل صيغة الاستفهام لانه لطلب الفهم أى العلم وأجيب بأن ههنا قيداً ملاحظاً أشار له الشارح بقوله ويعبر عنه الخ فيكون التقدير اقتضاء فعل معبراً عنه بلفظ افعل (قوله ويعبر عنه) اى عن القول لانه المحدث عنه وان احتمل رجوعه للاقتضاء ويكون الصيغة مدلول القول لكنه خروج عما الكلام فيه ولا يدخل فى ذلك الخبر المستعمل فى الانشاء نحو أوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك لان دلالته على الطلب غير وضعية وإنما هى بمجاز فلا يسمى ذلك أمرا (قوله بصيغة أفعل) المراد به كل مافيه دلالة على الطلب فيدخل اسم الفعل كصه والمضارع المقترن باللام كقوله تعالى لينفق ذو سعة (قوله اى قل لهم الخ) فالمراد بالامر صيغته (قوله مجاز فى الفعل) من استعمال اسم الدال فى المدلول بعلاقة التعلق * فان قيل هو مجاز فى غير الفعل كالشأن والصفة والشيء كما سيأتى فى الشرح * فالجواب ان تخصص الفعل بالذكر لقوة القول بالمجاز فيه (قوله وشاورهم فى الامر الخ) قد استدل أيضاً بقوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد إذ القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد والاصل فى الاطلاق الحقيقة وأجيب بأن المراد بالامر فى الآيتين بمعنى الشأن مجازاً إذ حمله على الشأن فى الثانية أشمل من الفعل وفى الاولى لو أريد الفعل لزم اتحاد أفعاله تعالى وحدوث الكل دفعة كلمح بالبصر وهو باطل (قوله وقيل هو للقدر المشترك) قال الكمال هذا القول لا يعرف فى كتب الاصول التصريح بنسبته إلى أحد وإنما جوزه الآمدى فى معرض المنع الدليل القول بالاشتراك بين القول المخصوص والفعل قال ثم أورد الآمدى على ذلك إيرادات وأجاب عنها فاشعر ذلك بأنه يرتضيه اه وأقول الاشعار ممنوع لان المناظر لا يلتزم طريقة لان الغرض إلزام الخصم ولو بما لا يقول به الملزوم بل المدار على اعتراف الخصم بالمقدمة وقول سم انه يكفى فى حكاية المصنف له ارتضاء الآمدى ضعيف جداً وأضعف منه قوله يحتمل أن المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وقد تكرر مثل هذا ونبهنا على أنه غير مقبول فى مقام المناظرة تأمل (قوله كالشيء) أل عهدية أى الشيء المخصوص الذى هو مفهوم أحد الامرين أو الفعل لسانيا أو غيره فلا يرد ما يقال ان الشيء عام لهما ولغيرهما والقدر المشترك هو أخص أمر مشترك بينهما كالجنس القريب وهو الحيوان بالنسبة للانسان والفرس لا مطلق الجسم لشموله الجماد أيضاً ثم أنه على القول بوضعه للقدر المشترك يكون متواطئاً ويرد عليه أنه عند إطلاق لفظ الامر يسبق إلى الفهم القول المخصوص ولو كان مشتركا معنى لم يفهم منه لان الاعم لا يدل على الاخص ولا شك فى دلالة هذا على نفى الاشتراك اللفظى أيضاً وإلا لتبادر الآخر على أنه مراد أو لم يتبادر شيء من المعنيين على أن القول بالاشتراك المعنوى مما يخالف الاجماع على أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ما صدق عليه الموضوع له تدبر (قوله حذراً من الاشتراك) أى ان قيل بوضعه لكل واحد على حدته وقوله

(قول الشارح نحو وأمر أهلك) يعنى من الأمثلة التى أطلق فيها امر على القول حقيقة وأمر أهلك فان آمر الذى معناه متكلم بصيغة الأمر مشتق من الأمر المصدر الذى معناه التكلم بالامر الذى هو صيغة أفعل فأمر معناه تكلم بصيغة الامر وهى صلوا فقد تضمن ذلك إطلاق الأمر الذى اشتق منه آمر على صلوا من جهة الحدث والمادة فاطلق ا م ر على المقول فهو مثال لاطلاق الامر على القول بمعنى المقول حقيقة وبه يتضح مراد المحشى تدبر (قول المصنف وقيل للقدر المشترك) يرد عليه سواء كان المشترك مفهوم أحدهما أو الشيء ونحوه أنه مخالف للاجماع على أن الامر يطلق حقيقة على خصوص القول المخصوص وانه على الثانى يتناول النهى فانه داخل فى الشيء لكن قال الآمدى لا ضمير فيه فانه يتناوله قول أبى الحسين وهو الرابع أيضاً تدبر (قول الشارح كالشيء) أدخل بالكاف مفهوم أحدهما فانه قيل فى القدر المشترك بكل منهما (قوله فيقال فى حده قول دال الخ) أى من أى لغة كانت فقول

والمجاز فاستعماله فى كل منهما من حيث ان فيه القدر المشترك حقيقى (وقيل هو مشترك بينهما قيل و بين الشان و الصفة و الشيء) لاستعماله فيها أيضا نحو إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أى شأننا ٭ لأمر مايسود من يسود ٭ أى لصفة من صفات الكمال ٭ لأمر ماجدع قصير أنفه ٭ أى لشيء والأصل فى الاستعمال الحقيقة واجيب بانه فيها مجاز إذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولفظة قيل بعد بينهما ثابتة فى بعض النسخ وبها يستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الأشهر منه بين الخمسة ويؤخذ من قوله حقيقة فى كذا حد اللفظى به وأما النفسى وهو الأصل أى العمدة فقال فيه (وحده اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه) أى على الكف (بغير) لفظ (كف)

والمجازى إن قيل بوضعه لأحدهما وقد نوقش هذا التعليل بأن الحمل على الوضع للقدر المشترك إنما يكون أولى من المجاز والاشتراك إذا لم يقم دليل على أحدهما وقد قام دليل على كون الأمر مجازا فى الفعل وهو تبادر القول المخصوص دونه ولو لم يقيد بذلك لأدى إلى ارتفاع المجاز والاشتراك لامكان حمل كل لفظ يطلق لمعنيين على انه موضوع للقدر المشترك بينهما وهذه المناقشة مأخوذة من العضد ولم يتعرض لها الشارح استغناء عنها بسياق هذا القول بصيغة التمريض وقس على هذا ما أشبهه مما لم يتعرض الشارح لرده من الأقوال الضعيفة (قوله من حيث ان فيه الخ) أى لا من حيث خصوصه وإلا كان مجازا (قوله وبين الشأن والصفة الخ) الفرق بين الثلاثة أن الشأن أخص فانه عبارة عن الصفة العظيمة والصفة أعم منه والشيء أعم منهما لشموله الذات أيضا (قوله لاستعماله فيها أيضا) أى كما استعمل فى الاثنين (قوله لأمر مايسود) عجز بيت وصدره ٭ عزمت على إقامة ذى صلاح ٭ (قوله أى لصفة من صفات الخ) فيه إشارة إلى أن التنكير فى أمر للتعظيم (قوله والاصل فى الاستعمال الحقيقة) مرتبط بقوله لاستعماله فيها فهما مقدمتان منتجتان المطلوب (قوله بأنه فيها) أى فى الثلاثة مجاز لما مر من تبادر الذهن إلى القول (قوله خير من الاشتراك) لأن الأصل عدم تعدد الوضع فمحل كون الأصل فى الاستعمال الحقيقة إذا لم يعارضه معارض كلزوم الاشتراك وقد عارضه أيضا التبادر (قوله كما تقدم) أى فى مبحث المجاز (قوله بين الخمسة) متعلق بالهاء منه لتضمنها معنى الفعل أى الاشتراك ففيه اعمال ضمير المصدر (قوله ويؤخذ الخ) تمهيد لقول المصنف وحده اقتضاء الخ وأفاد به أن المحدث عنه فيما سبق هو الأمر اللفظى لأن ماذكر من الخلاف فى كونه حقيقة فى القول مجازا فى الفعل أو مشتركا بينهما الخ إنما يتأتى فيه وأصرح منه القول بأنه للقدر المشترك إذ معناه انه موضوع له والموضوع هو اللفظ فليس فى كلام المصنف تعرض للأمر النفسى وقول الشارح فى الترجمة وهو نفسى ولفظى لايقتضى ذلك لأنه قاله فى الأمر الواقع ترجمة وليس هو المحدث عنه إذ التراجم منفصلة عما قبلها وما بعدها وإلا لآتى بدل ا م ر بالضمير (قوله حد اللفظى به) أى فيؤخذ تعريف الأمر النفسى منه ضمنا بأنه قول دال الخ وإنما اكتفى بذلك فى حده دون النفسى فصرح بتعريفه اعتناء بشأنه كما أشار لذلك الشارح بقوله وهو الأصل الخ ففيه إيماء إلى الاعتذار عن المصنف فى ترك التصريح بتعريف اللفظى دون النفسى (قوله أى العمدة) أى المعتمد عليه فى الأحكام لأن التكاليف بالأمر النفسى واللفظى دليل عليه ولذلك اختلف باختلاف اللغات (قوله وحده الخ) صريح كلام الشارح انه حد للكلام النفسى فيرد عليه انه لم يتقدم له ذكر إذ المحدث عنه سابقا هو اللفظى كما علمت فيجاب بأن فيه استخداما حيث ذكر الأمر أولا بمعنى اللفظى وأعاد عليه الضمير بمعنى النفسى فما وقع فى سم وتابعه فيه غيره استظهار ان الامر فيما سبق عام للفظى والنفسى لقول الشارح وهو لفظى ونفسى ليس بشيء كما يعلم بالتأمل فيما سبق واحتمال رجوع الضمير للأمر السابق بعيد غاية البعد تأمل (قوله فعل) المراد به مايعم القولى والجنانى والأركانى فليس المراد ماهو من مقولة

الشارح فيما مر ويعبر عنه الخ أى فى لغة العرب ومن هنا يؤخذ نكتة أخرى لاقتصار المصنف كغيره على التصريح بحد النفسى زيادة على أنه العمدة وهى عدم اختلافه بالأوضاع واللغات ليعلم ان اللفظى مايدل عليه من أى لغة كانت وفى قول الشارح ويؤخذ الخ اعتراض على من قال انه ترك حد اللفظى بمرة

(قول المصنف بغير كف) وهو مادل عليه بصيغة النهى نحو لا تضرب فهو خارج لأنه كف عن فعل آخر فليس مطلوبا لذاته بل من حيث أنه حال من أحوال غيره وهو الضرب بخلاف كف ولو قلت عن الزنا فانه لم يزل مطلوبا ملاحظا لذاته والخصوصية إنما جاءت من المتعلق دون الصيغة فالمراد بالكف المدلول عليه بالغير مالا يلاحظ لذاته ه ومن هنا تبين وجه كون مدلول الأمر الايجاب والنهى التحريم فان الايجاب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والتحريم طلب يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن الفعل أى المنع منه فليتأمل (قول الشارح وسمى مدلول كف الخ) حاصل مراده بذلك هو ما قاله العضد وبينه السعد وهو أن الاضافة معتبرة بناء على أن قيد الحيثية لابد منه فى تعريف الأمور التى تختلف باختلاف الاضافات وكثيرا ما يحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد ان كف مدلوله اقتضاء فعل من حيث تعلقه بفعل وتحريم فعل من حيث تعلقه بالكف عن فعل لكن سمى مدلوله أمرا دون أن يسمى نهيا لأجل تلك الموافقة هذا غاية التوجيه له ويرد عليه أن الشق الثانى إنما هو مفاد المتعلق دون صيغة الأمر فتدبر (قوله الخروج اقتضاء الصوم الخ) فيه أن صوموا مما رادف كف المشار اليه بقول الشارح ومثله مرادفه كاترك (قوله وعندى الخ) نص على هذا السعد فى حاشية شرح العضد حيث قال وأما نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف أى مدلول عليه بغير كف فلا يرد (قوله وأورد أيضا أنه يتناول الخ) أجاب عنه السيد وحققه عبد الحكيم بما حاصله أن المطلوب بالاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلى لا يترتب عليه الآثار لان المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا حصول النسبة إثباتا أو نفيا فى ذهنه ومجرد الحصول ليس علما أن العلم بقيامها بالذهن فهو ليس فعلا وإن استلزم الاتصاف بصورتها الذى هو فعل فظهر أن المطلوب بالاستفهام ليس الفهم ولا التفهيم بل مجرد الحصول بخلاف فهمنى وعلمنى فان الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شىء فى الذهن وإن كان يستلزمه إلا أنه لا من حيث أنه حصول شىء فى الذهن فان معناه اطلب منك تفهيما واقعا على والتفهيم لما لم يتحقق إلا بحصول شىء فى الذهن اقتضاه من حيث انه اثر التفهيم لحصول شىء فى الذهن مقصود المتكلم وغرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث انه اثر التفهيم فظهر ان المطلوب فى فهمنى الفعل دون ذلك فان الحصول وإن كان اثر التحصيل لكن ليس مطلوبا بل المطلوب اثره قال السيد وهذا الفرق دقيق يحتاج إلى تأمل صادق مع توفيق الهى اه وبعض الناظرين لم يوافق فقال ماقال (قوله خلاف مااختاره الخ)

فتناول الاقتضاء أى طلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أى لا تفعل فليس بأمر وسمى مدلول كف أمرا لا نهيا موافقة للدال فى اسمه ويحد النفسى أيضا بالقول المقتضى لفعل الخ وكل من القول والأمر مشترك بين اللفظى والنفسى

الفعل فقط لأن المطلوب بالأمر ما يكون مقدورا تحصيله سواء كان من مقولة الفعل أو لا كما ذكره غير واحد من المحققين بل ما يشمل الموجود الذهنى كما فى علمنى وفهمنى فان المقصود منه تحصيل الفهم والعلم للآمر أى حصول صورة فى ذهنه وبهذا يشكل الفرق بينه وبين الاستفهام فى نحو أزيد قائم فانه لطلب الفهم على النحو المذكور وتحقيق الفرق ان الغرض فى الاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلى وإن كان ذلك مستلزما للاتصاف بصورتها وذلك لان المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا ان يحصل المخاطب فى ذهنه تلك النسبة إثباتا أو نفيا والغرض من الامر اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شىء فى الذهن وإن كان يستلزمه فى بعض الاوامر بواسطة كونه اثرا لذلك الحدث لا من حيث انه حصول شىء فى الذهن كما فى فهمنى فان معناه اطلب منك تفهيما واقعا كما أن اضربنى أطلب منك ضربا واقعا على ألا ان التفهيم لما لم يتحقق إلا بحصول شىء فى الذهن اقتضاه لا من حيث أنه حصول شىء فى الذهن بل من حيث أنه أثر التفهيم كما أن حصول الضرب اقتضى حصول أثره فى الخارج وهو الالم لحصول شىء فى الذهن مقصود المتكلم وغرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهيم أفاده السيالكوتى فى حواشى الرازى على الشمسية (قوله فتناول) أى الحد ومفعوله الاقتضاء والجازم وغير الجازم نعت وضبط الاقتضاء بالرفع على أنه فاعل ومفعوله الجازم وغير الجازم ثم ان هذا التعميم ظاهر فى النفسى وأما اللفظى فتناوله لغير الجازم مبنى على ان صيغة افعل ليس حقيقة فى الوجوب وهو ضعيف كما يأتى (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب ففيه اعمال المصدر بعد وصفه (قوله موافقة للدال) لما كان مدلول كف ولا تفعل واحدا يدل عليه تارة بلفظ كف ويسمى امرا وتارة بلفظ لا تفعل ويسمى نهيا نبه الشارح على مناسبة التسمية وهى توافق الدال والمدلول فقوله موافقة للدال وهو لفظ كف واسمه هو الأمر (قوله ويحد النفسى أيضا) أى كما يحد بالاقتضاء المذكور وهو بمعنى حد المصنف فان المراد بالقول القول النفسى واقتضاؤه تعلقه والاقتضاء تعلق الطلب بالفعل (قوله وكل من القول والامر الخ) نبه بهذا على ان ما اقتضاه كلام المصنف هنا من الامر حقيقة فى اللفظى

على قياس قول المحققين فى الكلام الآتى فى مبحث الاخبار (ولا يعتبر فيه) أى فى مسمى الامر نفسيا أو لفظيا حتى يعتبر فى حده أيضا (علو) بان يكون الطالب عالى الرتبة على المطلوب منه (ولا استعلاء) بان يكون الطلب بعظمة لاطلاق الامر دونهما قال عمرو بن العاص لمعاوية

أمرتك أمرا جازما فعصيتنى * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

هو رجل من بنى هاشم خرج من العراق على معاوية فامسكه فاشار عليه عمرو بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه فخرج عليه مرة أخرى فانشده عمرو البيت فلم يرد بابن هاشم على بن أبى طالب رضى الله عنه ويقال أمر فلان فلانا برفق ولين (وقيل يعتبران) واطلاق الامر دونهما مجازى (واعتبرت المعتزلة) غير أبى الحسين (وأبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى العلو وأبو الحسين) من المعتزلة (والامام) الرازى (والآمدى وابن الحاجب الاستعلاء) ومن هؤلاء من حد اللفظى كالمعتزلة فانهم ينكرون الكلام النفسى ومنهم من حد النفسى كالآمدى (واعتبر أبو على وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلو (ارادة الدلالة

والنفسى مخالف لما اختاره فى مبحث الاخبار من أن الكلام المنوع الى الامر وغيره حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى قاله زكريا (قوله على قياس الخ) هذا يقتضى ان اشتراك الامر بين النفسى واللفظى ليس منقولا ولا مصرحا به وقد صرح القرافى فى شرح المحصول بنقله وتضمنه كلام الامدى وغيره اه كمال (قوله فى الكلام) أى الذى الامر أحد أقسامه (قوله ولا يعتبر فيه) من فوائد ذلك الجواب عما عساه يورد على المصنف من أن تعريفه غير مانع إذ يدخل فيه ما ليس بأمر وهو ما انتفى فيه العلو والاستعلاء أو أحدهما مع انه ليس بأمر لاعتبارهما أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه فدخول ما انتفيا أو أحدهما فيه صحيح لانه من أفراده ولهذا أشار الشارح بقوله حتى يعتبر فى حده أيضا (قوله نفسيا أو لفظيا) لا يخفى انه ذكر فى المخالفين المعتزلة وهم ينكرون الامر النفسى لانكارهم الكلام النفسى وإنما كلامهم فى الامر اللفظى والذى أحوجه الى التعميم ذكر المعتزلة مع المخالفين من المصنف ولعله لم يبنه على تخصيص كلام المعتزلة بالامر اللفظى لشيوع انكارهم النفسى قال فى فصول البدائع ومن انكر الكلام النفسى كالمعتزلة لم يمكنهم تعريفه بالطلب اه (قوله قال عمرو بن العاص) دليل على عدم اعتبار العلو ومعلوم ان عمرا من أتباع معاوية فليس عنده علو ولا استعلاء وقيل فيه استعلاء مجازا لقوله فعصيتنى ومما استدل به أيضا ما حكاه الله سبحانه عن فرعون بقوله ماذا تأمرون مخاطبا قومه فانه أطلق الامر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء وأجيب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمرا وقد يدفع بان الاصل فى الاطلاق الحقيقة (قوله ويقال) أى فى اللغة وهو دليل لعدم اعتبار الاستعلاء (قوله ارادة الدلالة باللفظ الخ) قال فى البرهان ثم ان من أصلهم يعنى المعتزلة ان اللفظ الذى ذكروه وينهوا به على أمثاله إنما يكون أمرا بثلاث ارادة اللافظ وجود اللفظ والارادة الثانية تتعلق بجعل اللفظ أمرا والثالثة تتعلق بامتثال المأمور المخاطب بالامر قال وهذا مذهب البصريين بصيغته التثنية يعنى بهما أبا على وابنه قال الرضى ويحترز بالاولى عن النائم والثانية عن نحو التهديد والثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكى اه وفى فصول البدائع انه اشتراط مجموع الارادات الثلاث لتحقيق ماهية الامر اه فلعل اقتصار المصنف على ما ذكر لما قاله فى منع الموانع ان محل الخلاف إنما هو فى إرادة الامتثال وأما ارادة الدلالة بالصيغة فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين وأما إرادة احداث الصيغة فهى شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق اه وبمقتضى ما قرره فى منع الموانع يكون كلامه هنا غير موافق له ولما نقل عن المعتزلة فلو أبدل قوله ارادة

هما قولان مشهوران وإنما كان التحقيق انه مشترك لئلا يلزم صحة نفى القرآن حقيقة عن اللفظ (قول الشارح لاطلاق الامر دونهما) أى اطلاقا شائعا وهو كاف فى اثبات اللغة فالقول بالمجاز ممنوع لانه خلاف الاصل قاله السعد (قول المصنف وابن الحاجب) قال السعد إنما اعتبر الاستعلاء ليكون أمرا اتفاقا لا أنه يشترطه (قول المصنف واعتبر أبو على وابنه) فى منهاج البيضاوى وشرحه للصفوى واعترف أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم بالتغاير بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة لكنهما شرطا الارادة فى دلالة صيغة الامر على الطلب وفى شرح المقاصد المعنى الذى يجده الانسان فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى تسميه كلام النفس وربما يعترف به أبو هاشم ويسميه الخواطر انتهى فعلم ان أبا هاشم إنما خالف فى كونه كلاما نفسيا وجعله خواطر تخطر بالنفس لا كلاما وإلا يلزم ان يقول ان ذلك فى القديم قديم لمنع المعتزلة قيام الحوادث به وان لا يورد عليه مثل ما أورده المعتزلة على قدم الكلام مما هو مبسوط مع رده فى الموقف

الدلالة

والمقاصد وغيرهما وبهذا ظهر اندفاع الشكوك التى أوردها الناظرون هنا (قوله ولو قال الخ) لو قال ذلك لم يكن له معنى إلا بان يراد ارادة طلب المامور به من اللفظ إذ لامعنى لارادة عينه (قول (٤٦٧) الشارح لان كل عاقل يفرق الخ) اى يتعقل ذاتيهما مفرقا بينهما وإن لم يمارس الحدود والرسوم كذا يؤخذ من شرح المنهاج للصفوى فاندفع مافى الحاشية (قول الشارح ولم يرده منه لامتناعه) اعلم أن تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون أن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وليس ذلك بنقص لانه أراد وقوع ذلك منه رغبة واختيارا الا كرها واضطرارا ولما كان ذلك بين البطلان لما يلزم عليه من وقوع مراد العبد دون مراد الله جل وعلا وكفى به نقصا لم يلتفت اليه الشارح رحمه الله (قول المصنف مسئلة القائلون بالنفسى الخ) يفيد أن من نفاه لم يقع منه خلاف مع ان صيغة افعل تستعمل عنده للايجاب والندب وغيرهما فان أريد حصول الفعل مع المنع عن الترك فهو إيجاب وإلا فندب الخ * فان قيل لا طلب عندهم حتى يقع فيه خلاف * قلت يقع فى الوجوب والندب وغيرهما أى ارادة الفعل مع المنع من الترك وعدمه ولعلهم اتفقوا على الاشتراك او الحقيقة فى بعض والمجاز فى الباقى وسيأتى عن عبد الجبار مايفيد الاول وممن قال بالنفس أبو هاشم وإن لم يسمه كلاما نفسيا فقاله صيغة تخصه وهى حقيقة فى الندب كما سيأتى نقله وإن لم يصرح المصنف بنسبته لابى هاشم لكن نسبه اليه فى المختصر

باللفظ على الطلب) فاذا لم يرد به ذلك لايكون أمرا لانه يستعمل فى غير الطلب كالتهديد ولا مميز سوى الاراة قلنا استعماله فى غير الطلب مجازى بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار إرادته (والطلب بديهى) أى متصور بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر لان كل عاقل يفرق بالبديهة بينه وبين غيره كالاخبار وماذاك الا لبداهته فاندفع ماقيل من أن تعريف الامر بما يشتمل عليه تعريف بالاخفى بناء على أنه فطرى (والامر) المحدود باقتضاء فعل الخ (غير الارادة) لذلك الفعل فانه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالايمان ولم يرده منه لامتناعه (خلافا للمعتزلة) فيما ذكر فانهم لما أنكروا الكلام النفسى ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الامر قالوا انه الارادة (مسئلة القائلون بالنفسى)

الدلالة بارادة الامتثال لتطابق الكلامان وتم الاعتذار تأمل وفى البرهان فان قيل ما أنكرتموه منهم يلزمكم مثله فى العبارة عن الامر القائم بالنفس فقد يلفظ اللافظ بقوله افعل وهو يبقى حكاية وقد يلفظ وهو ينتحى تعبيرا عن الأمر القائم بالنفس فكيف يقع اللفظ عبارة عن الامر وما تردد بين جائزين لا يختص بأحدهما إلا بارادة فلم يصير اللفظ عبارة عن الامر قلنا المسلك الحق عندنا فى ذلك أنه لا بد فيه من قصد إلى إيقاع اللفظ مشعرا بالأمر القائم بالنفس ولكن ليس للفظ فيه صيغة وإنما يحصل الاشعار بقرائن الاحوال ولو هدى المعتزلة لذلك لما ارتبكوا فى مذاهبهم (قوله على الطلب) أى الارادة وإلا فهم ينكرون الكلام النفسى وبهذا تعلم أنه كان يكفيه الاقتصار على الارادة (قوله فلا حاجة الخ) أى يكفى أن الصيغة اذا أطلقت تنصرف اليه فان استعمال الصيغة فى التهديد مجاز (قوله لان كل عاقل الخ) فيه أن بداهة الفرق بينه وبين غيره إنما تفيد بداهة التصور ولو بوجه ما وذلك لا يستلزم بداهة الحقيقة بحيث يكون معلوما بكنه الحقيقة (قوله بما يشتمل عليه) أى على الطلب المعبر عنه بلفظه كما فى تعريف أبى على وابنه أو بالاقتضاء كما فى تعريف المصنف ووجه الاندفاع منع كون الطلب اخفى بل منع كونه نظريا لقول المصنف أنه بديهى (قوله تعريف بالأخفى) فيه أن النظرية لا تفيد كونه أخفى من الامر إذ غاية ماتفيد خفاءه فى نفسه فكان الاولى أن يقول بالخفى أو المجهول (قوله بناء على أنه) أى الطلب نظرى (قوله أمر من علم أنه لا يؤمن) وفائدة الامر حينئذ لاظهار الشقاوة السابقة له ولا يسأل عما يفعل (قوله لامتناعه) يحتمل أن المراد بالامتناع العدم أى ولو أراده لوجد ويحتمل أن المعنى لكونه ممتنع الحصول لا تتعلق به الارادة لتعلق العلم بعدمه وأيضا قد أخبر الله عن عدم إيمان أبى لهب فيكون معلوم اللاوقوع فيستحيل أن يكون مرادا مع أنه أمره به فلا يكون الطلب عين الارادة لكن قال الفنارى فى فصول البدائع وابطال مذهبهم بلزوم وقوع المأمورات لا يلزمهم لان الارادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر فيجوز تخلف مراد الله تعالى لسوء اختيار العبد لا الصفة المخصصة بالوقوع ومنه يعلم فساد الاستدلال بنحو إيمان أبى لهب بأنه مامور به إجماعا وليس مراد الله لأن قوله لا يؤمنون يدل على علمه بانه مستحيل فكيف يريده لأن الارادة على ما فسروه لا تنافى العلم باللاوقوع (قوله قالوا أنه الارادة) رد عليهم بأن قول السيد لعبده افعل كذا بحضرة سلطان توعده بالاهلاك على ضربه ليعصيه فيخلص أمر والالم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد مايفضى إلى هلاكه لكن قد يطلب إذا علم أن طلبه لا يفضى

من الكلام ومنهم الاشاعرة (اختلفوا هل للأمر) النفسى (صيغة تخصه) بأن تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا (والنفى عن الشيخ)

إلى وقوعه فهذا يبطل كون الارادة عينه أو شرطه كذا فى فصول البدائع (قوله من الكلام) أمرا أو غيره ولم يجعل النفسى صفة للأمر مع أنه موضوع المبحث لئلا يلزم فى قوله هل للامر الاظهار فى مقام الاضمار وعادة المصنف تأباه (قوله صيغة تخصه) أى تكون مقصورة عليه كما أشار لذلك الشارح بقوله بأن تدل عليه دون غيره وليس المراد بالاختصاص الانفراد وإلا لقال بان لا يشاركها غيرها فى الدلالة عليه فان هذا لا ينافى دلالتها على غيره أيضاً معه وليس مراداً والاولى أن يقول هل صيغة أفعل تدل على الوجوب أم لا وإلا فالأمر له صيغة تخصه اتفاقا كأمرتك وألزمتك لو فرض صدورها من الشارع (قوله وقيل لا) أى لا تدل عليه دون غيره بل إما مشتركة بينه وبين غيره أو تدل عليه وعلى غيره ومن هذا تعلم أن قول المصنف والجمهور الخ تفصيل لما هنا فلو ذكره هنا أو اكتفى به كان أولى (قوله والنفى عن الشيخ الخ) قال فى البرهان المنقول عن الشيخ أبى الحسن ومتبعيه من الواقفية ان العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة وقول القائل أفعل متردد بين الامر والنهى نظراً إلى مذهب الوعيد وإن فرض حمله على غير النهى فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وبين الاقتضاء ثم هو فى مسلك الاقتضاء متردد بين الندب والايجاب ويتبين من مجموع ماذكرناه تردد اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها ثم اختلف أصحابه فى تنزيل مذهبه فقال قائلون اللفظ صالح لجميع هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعانى التى هيأت اللفظة لها وقال آخرون ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعا و اللسان ولكن المعنى به انا لاندرى على أى وضع جرى قول القائل افعل فى اللسان فهو اذا مشكوك فيه على هذا الرأى ثم نقل بعض مصنفى المقالات أن أبا الحسن رحمه الله يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن وهذا زلل بين فى النقل والوجه أن يورك بالغلط على النقل فانه لايعتقد الوقف مع فرض قرائن الاحوال على نهاية الوضوح ذو تحصيل والذى أراه فى ذلك جازما به أن أبا الحسن رحمه الله لاينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذى هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل أوجبت أو ألزمت أو ماشاكل ذلك وانما الذى تردد فيه مجرد قول القائل افعل من حيث القاه فى وضع اللسان مترددا واذا كان ذلك كذلك فما الظن به اذا اقترن بقول القائل افعل لفظ أو ألفاظ من القبيل الذى ذكرناه مثل أن يقول افعل حتما أو افعل واجبا نعم قد يتردد المتردد فى الصيغة التى فيها الكلام اذا اقترنت بالالفاظ التى ذكرنا ما المشعر بالامر النفسى أالالفاظ المقترنة بقول القائل افعل أم هى فى حكم التفسير لقول القائل افعل وهذا تردد قريب ثم مانقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخطأ فاما قرائن الاحوال فلا ينكرها أحد فهذا هو التنبيه على سر مذهب الشيخ أبى الحسن والقاضى رحمهما الله وطبقة

(قول الشارح بأن تدل عليه دون غيره) لاخلاف فى أنها تدل عليه دون غيره بواسطة القرينة فيجب أن يكون محل الخلاف هو دلالتها بنفسها بان تدل على ذلك بواسطة الوضع له حقيقة وحينئذ فالمانع للاشتراك انما منع للاشتراك بين ماوضعت له حقيقة فقط فاندفع ما قيل أن ظاهر المصنف أنها مشتركة بين جميع ما وردت له ولا قائل به والجواب بأن المصنف يحتمل اطلاعه على قول بذلك اه فان المصنف قال فى شرح المنهاج اجمعوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع المعانى التى أوردناها وانما الخلاف فى بعضها فيحمل قوله هنا للاشتراك على ما قيل انها مشتركة بينه وكيف يقال بأنها حقيقة فى جميع المعانى وخصوصية التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفادة من الصيغة من القرائن وقد نقل الكمال عن ابن برهان انه ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أى صيغة افعل مشتركة بين الامر والنهى والتهديد والتعجيز والتكوين (قوله عن الامر القائم بالنفس) أى سواء كان للايجاب أو الندب (قوله عن الايجاب الخ) أى فظهر أن هناك صيغة تخص الامر النفسى مطلقا ومقيدا بالاتفاق (قوله فكان صواب التعبير الخ) أى فعبارة المصنف ونحوها خطأ قال السعد لا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئتها بحيث لا تدل على غيره كما أن للماضى صيغة كذلك ولا خفاء فى أن مثل أمرت وأوجبت ليس كذلك بل حقيقته الاخبار واكتفى الشارح عن هذا بلفظ الصيغة فانه مشعر بأن الدال هو الهيئة

الواقفية

(قول المصنف فقيل النفي للواقف) التوجيه الاول يقتضي التوقف فيما وضعت له حقيقة ايضا دون الثاني (قول الشارح بمعنى عدم الدراية الخ) أى لا بمعنى عدم الدراية بمعنى من المعاني فى الارادة لا رهذا لا فرق بينه وبين التردد الاشتراكي كذا فى فصول البدائع (قول الشارح بما وضعت له حقيقة) فيه إيماء إلى ما قلنا تأمل (قول الشارح بما وردت له إلى قوله وغيرهما) إن أدخل فى الغير القدر المشترك وهو ترجيح الفعل على الترك وبجموع المعاني كان الشيخ متوقفا أيضا فى كونه مشتركا معنويا أو لفظيا وهو الموافق لكلام الآمدي وغيره لكن صنيع الشارح يأباه فلعل الشيخ يمنع الاشتراك وإنما (٤٦٩) لم يذكر الشيخ فى أصحاب الاقوال الآتية

أبي الحسن الأشعري ومن تبعه (فقيل) النفي (للوقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما (وقيل) للاشتراك بين ما وردت له (والخلاف فى صيغة أفعل) والمراد بها كل ما يدل على الامر من صيغه فلا تدل عند الاشعري ومن تبعه على الامر بخصوصه إلا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف ألزمتك وأمرتك (وترد) لستة وعشرين معنى (للوجوب) أقيموا الصلاة (والندب) فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا (والاباحة) كلوا من الطيبات (والتهديد) اعملوا ما شئتم ويصدق مع التحريم والكراهة (والارشاد) واستشهدوا شهيدين من رجالكم والمصلحة فيه

الواقفية اه (قوله بمعنى عدم الدراية الخ) قالوا لو تعين ما وضع له فبدليل وليس العقل إذ لا مدخل له والنقل آحادا لا يفيد العلم وتواترا يوجب استواء طبقات الباحثين والاختلاف ينافيه قلنا لا نسلم الحصر بل الادلة الاستقرائية ومرجعها تتبع مظان استعماله والأمارات الدالة على مقصوده عند الاطلاق اه كذا فى فصول البدائع (قوله وغيرهما) أى من باقي المعاني وخص بعضهم الوقف بالايجاب والندب وكان الشارح لم يعتبره فجعل الخلاف عاما (قوله بين ما وردت له) مفاد كلامه هنا وفيما يأتي القول بان الصيغة مشتركة بين جميع المعاني الآتية ولم يقل به أحد فان من المعاني ما لم يقل أحد بأنها حقيقة فيه كالمصنف فى شرح المختصر وغاية ما قيل انها مشتركة بين الخمسة الاولى على ان كلام الاشعري فى خصوص الوجوب والندب وأجيب بأنه من العام المخصوص بدليل ما يأتي وقول سم لعل الشارح اطلع على قول بالاشتراك بين الجميع لا يسمع (قوله والخلاف الخ) اشار به إلى ان قوله فيما تقدم هل له صيغة تخصه أى من صيغ افعل لا مطلقا وإلا فله صيغة تدل عليه قطعا (قوله من صيغه) أى صيغ الأمر فيتناول ذلك فعل الامر وإن لم يكن على افعل كقم واستخرج وانطلق واسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام وإنما عبر بافعل لانه الغالب استعمالا فيه (قوله بخلاف ألزمتك الخ) بيان لمحترز قوله والخلاف فى صيغة افعل فان ألزمتك تدل بجوهرها ومادتها ولا تحتاج لقرينة * إن قلت إذا كان الخلاف فى خصوص صيغة افعل فلم عبر المصنف بقوله هل للأمر صيغة العام وأجيب بأنه تبع فى تعبيره القوم ولا يخفى ضعفه (قوله أقيموا الصلاة) إن كان بمعنى داوموا عليها كان أمرا باقامة الصلاة الواجبة وإن كان بمعنى راعوا حقوقها من شرائط وغيرها كان امرا باقامة الصلاة الواجبة والمندوبة (قوله كلوا من الطيبات) إن أريد بها الحلال كان الأمر للوجوب أو المستلذات كان للاباحة (قوله ويصدق الخ) وجه الصدق أن التهديد المنع والمنع يكون للتحريم والكراهة قال المصنف فى شرح المنهاج كذا قيل وعندي أن

لعدم الجزم بمذهبه (قول المصنف وقيل للاشتراك مع قول الشارح بين ما وردت له) أى بين ما وردت الدلالة عليه حقيقة بلا قرينة لانه محل النزاع فالشيخ على هذا غير واقف فى المدلول الحقيق بخلافه على الاول وإنتاج الاشتراك للنفي ظاهر وكذلك عدم الدراية بما وضع له إذ الدلالة عليه دون غيره تابعة للعلم بالوضع وقد انتفى ومحل الخلاف هو الصيغة الدالة وهي تنتفي بانتفاء الدلالة لانتفاء العلم بالوضع ما يشمل عدم الجزم قد عرفت أن المراد الجزم بعدم ما يدلنا عليه دون غيره لعدم درايتنا بما وضعت له حقيقة تدبر (قول الشارح بخلاف ألزمتك وأمرتك) أى فان الاول خاص بالطلب الجازم والثاني مشترك بينه وبين غيرها بناء على رأى الجمهور من إطلاق لفظ الامر على صيغة الندب حقيقة لأنه مطلوب وقد تقدم فى قول الشارح فتناول الاقتضاء الجازم وغير الجازم تدبر (قوله فتكون فيما عداه مجازا) أى استعمالها فيما عداه مجازا وأما إطلاق لفظ الامر على صيغة المندوب فحقيقة كامر ومعنى كونها حقيقة فى الوجوب ان قولك قم مثلا لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك لا ان وجوب القيام هو المدلول المطابق اللهم إلا على القول باتحاد الايجاب والوجوب بالذات (قوله فان المكروه لا يصحب تهديدا) التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه (قوله وأما بينه وبين التهديد فالمضادة الخ) جعل عبد الحكيم العلاقة

اللزوم فان إيجاب الشيء يستلزم التخويف على مخالفته وقال فى التعجيز فان إيجاب شيء لاقدرة عليه يستلزم التعجيز عنه وفى التسخير فان إيجاب شيء لاقدرة للمخاطب عليه بحيث يحصل عقيبه من غير توقف يستلزم تسخيره لذلك وفى الاهانة فان طلب الشيء من غير قصد حصوله لعدم القدرة عليه مع كونه

من الأحوال الخسيسة يستلزم الاهانة وفى التسوية فان الواجب المخير يستلزم التسوية وفى التمنى فان طلب شيء لاإمكان له يستلزم التمنى اه وقد يقال فى التأديب أن الأمر بالشيء يستلزم النهى عن ضده وفى الاحتقار ان الأمر بفعل ماعلم عدم جدواه يستلزم تحقيره وفى الخبر ان الأمر المطاع يستلزم صحة الخبر عنه وعليك بالاعتبار فى الباقى واعلم ان المدلول هو هذه المعانى كما تبين لاالطالب لذلك المعنى كما وهم (قوله وقد يقال الخ) قد يقال ان الكلام فى مقتضى أمر السيد بقطع النظر عن أمر الشارع (قوله بناء على انها حكم شرعى) أى ثابتة بخطاب الشارع بخلاف المأذون فيه فانه ثابت بخطاب المكلف من حيث ثبوته به (قوله بناء على انها رفع المنع) أى مطلقا من الشارع أو غيره تدبر (قول الشارح ويفارق التهديد بذكر الوعيد) فى المطول التهديد أعم من الانذار لأن الانذار إبلاغ مع التخويف وفى الصحاح هو تخويف مع دعوة ووجه العموم على الأول أنه قد يكون التهديد من عند نفسه وعلى الثانى ان الدعوة لاتلزم التهديد وعلى كل لا يخالف الشارح إذ امتيازه بما ذكره لاينافى امتيازه بغيره (قوله تمثيل سرعة وجود الخ) الأولى تمثيل تأثير قدرته فى المراد بتأثير أمر المطاع فى حصول المأمور كما فى التلويح بجامع حصول المراد فى كل فانه قد تقرر ان التمثيل إنما يكون فى المركب فهو

دنيوية بخلاف الندب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتى وقيل مشتركة بين الخمسة الأول فانه منها (وإرادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقنى ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبى سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش فى الصحفة كل مما يليك رواه الشيخان اما أكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلى غيره فمكروه ونص الشافعى على حرمته للعالم بالنهى عنه محمول على المشتمل على الايذاء (والانذار) قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتنان) كلوا مما رزقكم الله ويفارق الاباحة بذكر مايحتاج اليه (والاكرام) ادخلوها بسلام آمنين (والتسخير) أى التذليل والامتهان نحو كونوا قردة خاسئين (والتكوين) أى الايجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون (والتعجيز)

ان المهدد عليه لا يكون إلا حراما(١) وكذا الانذار كيف وهو مقترن بذكر الوعيد اه قال الكمال وهو ظاهر بحسب الاستقراء (قوله دنيوية) أى فلا ثواب فيه فان قصد به الامتثال والانقياد إلى الله تعالى أثيب عليه لكن لأمر خارج وكذا إن قصدهما لكن ثوابه فيه دون ماقبله (قوله بخلاف الندب) أى فان الأصل فيه أن يكون مصلحته دينية وإن كانت قد تكون دنيوية (قوله بعد أن وضعه) أى فى نسخة رجع عنها إلى هذه (قوله كقولك لآخر) أى فانه لاغرض من الأمر هنا إلا ارادة الامتثال مالم يكن القائل ممن تجب طاعته كالسيد وإلا كانت الصيغة للوجوب أو الندب بمعنى الطلب الجازم أو غيره لا الوجوب الشرعى وتحريم المخالفة لطلب الشارع الامتثال (قوله والاذن) فيما إذا كان من غير الشارع بخلاف الندب وأيضا الاذن ماسبقه استئذان وبعضهم أدرجه فى قسم الاباحة (قوله والتأديب) هو تهذيب الأخلاق وإصلاح العادات بخلاف الندب فانه لثواب الآخرة (قوله كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر) بناء على ان الصبى غير مخاطب بالمندوب والمكروه وهو مذهبنا ومذهب المالكية خلافه وفى البرهان ان المقول له ذلك عبد الله بن عباس فلعل الواقعة تعددت (قوله قل تمتعوا الخ) فيه ان الانذار من القرينة وهى ذكر المصير (قوله ويفارق التهديد الخ) فيه ان الوعيد خارج عن مدلول الصيغة فمتى وجدت القرينة مع كل كان تهديداً وإنذارا على انه قد يذكر الوعيد فى التهديد (قوله بذكر مايحتاج اليه) أى يحتاج الخلق اليه كالرزق فانه مضطر إلى تحصيله وقد يقال ان ذكر مايحتاج اليه خارج عن الصيغة (قوله أى التذليل والامتهان) دفع به مايقال أن اللائق أن يسمى سخرية بكسر السين لا تسخيرا لأن التسخير النعمة والاكرام قال تعالى وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض ووجه الدفع ان التسخير يستعمل أيضا بمعنى التذليل والامتهان قال تعالى سبحان الذى سخر لنا هذا ويقال فلان سخره السلطان أى امتهنه باستعماله بلا أجر اه زكريا (قوله نحو كن فيكون) تلميح لقوله تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون قال فى التلويح ذهب أكثر المفسرين إلى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولة على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعنى أمر

---

(١) قوله لايكون إلا حراما أى لأن المكروه لايصحب تهديداً وقد يقال التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه اه كاتبه

المطاع

أى إظهار العجز نحو فأتوا بسورة من مثله(١)

المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته فى تكوين الاشياء أن يكون بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الحروف والاصوات لانه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً أزلى فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك وقال بعضهم ان الكلام فى الازل لا يسمى خطاباً حتى يحتاج إلى مخاطب به اه وقال فى موضع آخر لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان أزلياً يلزم قدم الحادث وأيضاً إذا كان أزلياً لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشىء على ما تنبىء عنه الآية فالاولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول ولا كلام اه وقوله فى التلويح ولما لم يتوقف خطاب التكوين الخ انحل قول ابن العربى عجبى من قائل كن لعدم * والذى قيل له لم يك ثم إلى آخر الابيات ومنها قوله كيف للقول دليل والذى * قد بناه العقل بالكشف انهدم وفى حاشية عبد الحكيم على القاضى البيضاوى أنه من قبيل الاستعارة التمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهلة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإباء تصوير الحال الغائب فى أمر الشاهد فلا بد فى كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه به فى المشبه من غير اعتبار استعارة فى مفرداته كما شبه هيئة استقرارهم وتمكنهم على الهدى باستعلاء الراكب على المركوب واستقراره فى قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فكان أصل الكلام هكذا إذا قضى أمراً فيحصل عقيبه دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه وليس استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه حال بمقال على ماتوهم إذ لا فائدة فى تشبيه تعلق الارادة بقول كن كيف وهو مذكور صريحاً بقوله إذا قضى أمراً والاستعارة يشترط فيها طى ذكر المشبه اه والفرق بين الامر التكوينى والتسخيرى أنه فى الاول يقصد تكوين الشىء المعدوم وفى الثانى صيرورته منتقلا من صورة أو صفة إلى اخرى ففيه زيادة اعتبار (قوله أى اظهار العجز) أى لا إيجاده الذى هو أصل معنى التعجيز فانه غير مقدور للمكلف ويندرج فيه الافحام نحو فأت بها من المغرب وقد عده فى فصول البدائع نوعاً مستقلا فارقاً بينه وبين التعجيز باختصاصه بموضع المناظرة بخلاف التعجيز (قوله

(١) قوله نحو فأتوا بسورة من مثله لان طلب اتيانهم بسورة من مثله لا يراد لكونه محالا والتكليف بالمحال وان كان جائزاً أو واقعاً إلا أن قرينة التحدى هنا تعين إرادة التعجيز لاقامة الحجة عليهم فى ترك الايمان قال صاحب الكشاف عند تفسير هذه الآية مانصه من مثله متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه فجوز فى الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً وخطره فى الوجه الثانى الثانى تلويحاً حيث سكت عنه ولما كانت علة خطره فى الوجه الثانى خفية قال خاتمة المحققين عضد الملة والدين ليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل مانزلنا وفأتوا من مثل مانزلنا

هنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى فى المراد ووجود المراد عند إرادته بالحالة المحسوسة من أمر المطاع ووجود المأمور به عند أمره ومنه تعلم حال قوله بأن شبه الخ فانه غير واف أيضاً (قوله فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل) رده فى شرح المقاصد بان معنى الآية ليس قولنا شىء من الاشياء عند تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شىء فيجوز تكوين البعض بلا سابقة قول فلا اشكال قلت لكن يرد قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً الآية ويمكن رده إلى ذلك فتدبر (قوله تعلق الكلام الازلى) وبه يصح أيضاً ترتبه على الارادة ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً فى الازل لم يتوقف على ذلك جاز تعلقه به أيضاً بمعنى أن الشخص الذى سيوجد مامور بذلك عند الوجود وقد مر الكلام فيه (قوله لا يغاير الاول) ان كان المراد بعدم المغايرة انه على هذا ليس بحقيقة لان المعنى ان يتعلق به أمر كن التعلق الحادث فصحيح لكن لا ينفى الفرق بينهما وهو ظاهر وان كان المراد انه عينه فهو باطل ثم ان امر التكوين الذى هو كن من كان التامة بمعنى أحدث وإذا تعلق هذا بالشىء مع ارادة حدوثه وجب حصول المامور به كذا فى التلويح فتدبر ولا تصغ لما قيل هنا

(والاهانة) ذق إنك أنت العزيز الكريم (والتسوية) فاصبروا أو لا تصبروا (والدعاء) ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق (والتمني) كقول امرىء القيس

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ٭ بصبح وما الاصباح منك بأمثل

والاهانة) وبعضهم يسميه تهكما وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على التكريم ويراد منه ضده وبهذا فارق السخرية وايضا عدم ذكر المهان به فيها بخلاف التسخير فانه يذكر معه المدلل به وفيه ان هذا خارج عن الصيغة (قوله والتسوية) قال القرافى قلنا المستعمل هنا فى التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل فى التسوية وكذا يقال فى التمنى فان المستعمل فيه هو صيغة الامر مع صيغة إلا لا الصيغة وحدها اه باختصار واجاب سم بامكان افادة التسوية من كل من الصيغ أو بشرط مصاحبة إحداهما الاخرى لما صرحوا به من جعل التسوية من معانى الصيغة ويجعلها من معانى أو وقد يمنع ماقاله فى التمنى بان الصيغة وحدها تستعمل فيه من غير توقف على لفظة الا وإن اتفق وجودها فى هذا المثال اه وكلاهما ضعيف اما الاول فانه راجع لاعتراف بما قاله القرافى وأما الثانى فدعوى لادليل عليها وكلهم قد مثل للتمنى بهذا المثال فلو كان ثم مايدل على التمنى بدون لفظة الا لذكروه تامل والفرق بين التسوية والاباحة ان المخاطب بالاباحة كانه توهم ان ليس له الاتيان بالفعل فابيح له وفى التسوية كأنه توهم رجحان احد الطرفين فدفع بالتسوية (قوله ربنا افتح) اى اقض

بسورة وهل ثمة حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحكم بحت وهذا مستبعد من مثله اه فأخذ فى جوابه جماعة من أفاضل المحققين كالجاربردى والتفتازانى وغيرهما بما لايخلو عن بحث وأجاز العاملى فى كشكوله بما حاصله أن التحدى فى مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب الاول تعيين المأتى به فقط بأن يقال فأتوا بسورة الثانى تعيين الاولى منه فقط بأن يقال فأتوا من مثله الثالث الجمع بينهما على أن يكون المأتى منه مقدماً والمأتى به مؤخرا بأن يقال فأتوا من مثله بسورة الرابع العكس بأن يقال فأتوا بسورة من مثله والأساليب الثلاثة الأول مقبولة عند البلغاء أما قبول الاولين فظاهر وأما قبول الثالث فلأن سياق التحدى وإن دل فيه على أن السورة المأتى بها هى السورة المماثلة إلا أنه إذا قيل من مثله مقدما كان مفيدا للمماثلة إجمالا بطريق التصريح الذى يضمحل به دلالة السياق وكان الاتيان بعده بسورة مفيدا لتعيين المقدار المجمل على طريقة التفصيل بعد الاجمال وهو مما عنى به البلغاء والاسلوب الرابع مردود عند البلغاء حيث جعل من مثله ظرفاً لغوا متعلقاً بفأتوا وضميره لما نزلنا لان دلالة السياق باقية على حالها إذ هى مقدمة على التصريح بالمماثلة حيث صرحت بذكر المماثلة فكأنك قلت فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين على أن يكون الاول وصفاً والثانى ظرفاً لغوا وهو حشو فى الكلام بلا شبهة ومقبول عندهم اى البلغاء حيث جعل ظرفا مستقرا صفة لسورة لانك قد جعلت ما كان مفهوماً بانسياق منطوقا فى الكلام بعينه وهذا فى باب النعت لاينكر إذا كان لفائدة كما فى قولهم أمس الدابر والفائدة هنا جليلة وهى التصريح بمنشأ التعجيز الذى هو وصف المماثلة لتحقيق مناط علية كون القرآن معجزا حتى يتاملوا بنظر الاعتبار فيرتدعوا عما هم فيه من الريب والانكار وكذلك يكون هذا الاسلوب مقبولا إذا جعل ضمير من مثله عائدا لعبدنا مطلقاً كان متعلقاً بفأتوا أو صفة لسورة لان ذكر المأتى منه حينئذ مفيد قدم أو أخر لأن سياق التحدى لايدل عليه لان السياق إنما يدل على جعل المأتى منه مفهوم المثل لا على جعله شخصاً مثلا فافهم اه ملخصا بتوضيح

بيننا

ولبعد انجلائه عند المحب حتى كأنه لا طمع فيه كان متمنياً لا مترجياً (والاحتقار) ألقوا ما أنتم ملقون إذ ما يلقونه من السحر وإن عظم محتقر بالنسبة إلى معجزة موسى عليه السلام (والخبر) كحديث البخاري إذا لم تستح فاصنع ماشئت أى صنعت (والانعام) بمعنى تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات مارزقناكم (والتفويض) فاقض ما أنت قاض (والتعجب) انظر كيف ضربوا لك الامثال (والتكذيب) قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين (والمشورة) فانظر ماذا ترى (والاعتبار) انظروا إلى ثمره إذا أثمر (والجمهور) قالوا هي (حقيقة في الوجوب)

بيننا وبينهم (قوله ولبعد انجلائه الخ) دفع به ما يقال ان الليل وان كان طويلا يرجى انجلاؤه فالأنسب الحمل على الترجي وحاصل الجواب ان المبتلى بلواعج الاشواق وشدائد الفراق قد يتوهم ان مقاسات الهموم لا تنقطع كما قيل: رقدت ولم ترث للساهر قوله وليل المحب بلا آخر فكأنه لا يرتقب انجلاؤه وليس له طاعية فيه فلذا حمل على التمني وهذا كله على ان المراد انجلاؤه فى وقته المعتاد واما ان اريد انجلاؤه قبل وقته فمحال (قوله متمنياً) بالكسر اسم فاعل(١) واسم كان ضمير الشأن (قوله وان عظم) أى فى نفسه كما هو محمل قوله تعالى وجاؤا بسحر عظيم وقوله محتقرا اى بالنظر لمعجزة موسى عليه السلام فلا تعارض بين الآيتين (قوله كحديث البخاري) يمكن أن يكون هذا للتهديد وبعضهم فرق بأن التهديد فيه قرينة نحو اعملوا ما شئتم لاقترانه بقوله انه بما تعملون بصير بخلاف هذا (قوله بمعنى تذكير النعمة) وحقيقته اسداء النعمة للمنعم عليه وكان التفسير المذكور لموافقة غرض من عد الانعام فى هذه المعانى وان كان يلزم عليه اتحاده مع الامتنان إلا ان يفرق بان تذكير النعمة مجرد عن ذكر الشيء من افرادها ولا كذلك الامتنان وما فرق به بعضهم باختصاص الانعام بذكر اعلاء ما يحتاج اليه كما فى المثال بخلاف الامتنان لا يظهر فى جميع الموارد (قوله فاقض ما أنت قاض) فيه أن هذا من التحقير وعدم المبالاة بدليل إنما تقضى هذه الحياة الدنيا فلينظر الفرق (قوله والتعجب) الاولى التعجيب لموازنة ماقبله ومابعده (قوله قل فأتوا الخ) فيه أن هذا لا يدل على التكذيب إنما يشير اليه قوله إن كنتم صادقين والمراد حقيقة الطلب (قوله والمشورة) الظاهر أنها راجعة للطلب لان المراد طلب النظر فى الذى يراه (قوله والاعتبار) فيه أنه إن أريد طلبه رجع للندب وبالجملة فلا يخلو عد هذه المعانى من تسامح (قوله والجمهور الخ) غير داخل تحت موضوع المسئلة وهو القائلون بالنفسى لذكر عبد الجبار وهو من المعتزلة النافين للكلام النفسى وفى البرهان نسبة هذا القول للفقهاء فقال وأما جميع الفقهاء فالمشهور من مذهب الجمهور ان الصيغة التى فيها الكلام للايجاب إذا تجردت عن القرائن وهذا مذهب الشافعى والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباع أبى الحسن فى الوقف ولم يساعد الشافعى منهم إلا الاستاذ أبو اسحق ثم قال وأما الفقهاء فلا ارى لهم كلاما مرضيا يعول على مثله فى انتفاء القطع ولكن من أظهر ما ذكروه أن الصحابة الماضين والائمة المتقدمين رضى الله عنهم أجمعين كانوا يتمسكون بمطلق الامر فى طلب اثبات الايجاب ولا ينزلون عنه إلا بقرينة تنبه عليه وهذا المسلك لا يصفو عن شوائب النزاع ويتطرق اليه انهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقترن به اقتضاء الايجاب وكل مسلك فى الكلام يتطرق اليه امكان لم يفض إلى القطع اه (قوله قالوا هى الخ) قدره لتوقف صحة الحمل عليه (قوله حقيقة فى الوجوب) احتجوا عليه بقوله تعالى فليحذر الذين

---

(١) قوله بالكسر إسم فاعل والأنسب كونه بالفتح اسم مفعول خبر كان واسمها ضمير الانجلاء كما لا يخفى وقوله واسم كان ضمير الشان فيه ان ضمير الشان لا يخبر عنه إلا بجملة وهنا ليس كذلك فالصواب ان اسمها على ماقاله من أن متمنياً بالكسر هو ضمير المحب اه كاتبه

(قول الشارح ان أهل اللغة يحكمون الخ) يعني انهم يعلمون وجوب طاعة العبد لسيده شرعا فاذا قال له اغسل ثوبي فلم يفعل عدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلو لم تكن الصيغة للوجوب بأن كانت للندب أو الاباحة مثلا لم يعدوه عاصيا مستحقا للعقاب فعلم من عدهم له كذلك انها تفيد عندهم الوجوب فاندفع الجواب الآتي عن القائل الثاني لان حكمهم بذلك ليس مأخوذا من الشارع اذ لو لم تفد الوجوب لغة لما كان عاصيا لعدم خروجه عن طاعة السيد مع مخالفته الامر فتدبر فانه تحير فيه الناظرون * بقي شيء آخر أورده القاضي وهو ان عده عاصيا الدال على انها للوجوب ممنوع عند تجرد الامر عن القرائن الدالة على انه للوجوب وليس الكلام إلا فيه دون المختلف بها وبكلام المصنف هذا يندفع القولان الآخران أيضا فان الجزم مستفاد من الصيغة كما يدل عليه تتبع موارد الاستعمال وهو لا يحقق الوجوب إنما يحققه التوعد على الترك والعقل لا دخل له في الوعيد بناء على نفي القبح العقلي فالوجه ان مدلولها لغة هو الطلب الجازم لظهورها فيه في جميع موارد استعمالها والظهور كاف في ذلك فان صدر من الشارع قيل لاثره وجوب وهو المختار الآتي وفي التعليقة الاولى على هذا الموضع مانصه قول الشارح باستحقاق امر سيده بها للعقاب المراد مطلق العقاب لا العقاب بالنار الذي دل عليه الشرع ورده المصنف بانه بعيد عن أهل اللغة فهم استحقاق العقاب مطلقا من الصيغة عند المخالفة اذ المدلول لمجرد الطلب ولذا (قوله قال فيما سيأتي ان كون الطلب متوعدا عليه انما استفيد من الشرع اه وفي العضد استدلالا على انه حقيقة في الوجوب لنا انا نقطع بان السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا هذا ويرد عليه ما أورده القاضي فليتأمل (قول الشارح مأخوذ من الشرع لايجابه) قد عرفت ان الكلام في فهم الوجوب من الصيغة انه لو لم يكن مدلولها لغة لما عد عاصيا مستحقا للعقاب وايجاب الشرع بحاله

فقط (لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب) وجه أولها الصحيح عند الشيخ أبي اسحق الشيرازي ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلا بها للعقاب والثاني القائل بانها لغة لمجرد الطلب وان جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك انما يستفاد من الشرع في أمره أو امر من أوجب طاعته أجاب بان حكم اهل اللغة المذكور ماخوذ من الشرع لايجابه على العبد مثلا طاعة سيده والثالث قال ان ما تفيده لغة من الطلب يتعين ان يكون الوجوب لان حمله على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وليس هذا القيد مذكورا وقوبل بمثله في الحمل على الوجوب فانه يصير

يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقة الامر الاتيان به لانه المتبادر إلى الفهم لا عدم اعتقاد حتميته ولا حمله على غير ماهو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره كذا في التلويح ومنها انتفاء الخيرة عن المامور في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من أمرهم لان القضاء هنا اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا إلا إياه اي حكما لا فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات بدلالة عطف الرسول وكذا الامر هو القول مصدرا او تمييزا أو حالا لا الفعل وإلا لزم تقدير الباء وهو خلاف الاصل ومنها الذم والتوبيخ والانكار على ترك السجود في قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد على زيادة لا أو بمعنى ما دعاك إلى أن لا تسجد اذ المانع من الشيء داع إلى تركه والمراد باذ أمرتك قوله تعالى اسجدوا فلولا أنه وقد ذكر مطلقا للوجوب لامكنه أن يقول ما ألزمتني فعلام الانكار واعلم ان هذا القول وما بعده من الاقوال الثلاثة جارية على القول بان للامر النفسي صيغة تخصه وكذلك مختار المصنف الآتي فهذا اختلاف في مدلول الصيغة حقيقة وقوله وتوقف القاضي وما بعده ماعدا قول عبد الجبار والمختار جار على القول بانه ليس له صيغة تخصه بل تتجاوزه فهو اختلاف فيما تتجاوز إليه وأما قول عبد الجبار فدخيل بينهما لابتنائه على انكار الكلام النفسي وقد ترك المصنف قولا آخر وهو انها حقيقة في الاباحة لانها المتيقنة والاصل عدم الطلب (قوله فقط) بيان للمراد إذ المعنى على الحصر (قوله مثلا) اي وكل ذي ولاية كالزوج (قوله بها) اي بصيغة افعل او باللغة وهو على الاول متعلق بامر وعلى الثاني بيحكمون بجعل الباء للسببية وهو المناسب للمدعى اه (قوله للعقاب) لم يرد خصوص العقاب الاخروي فانه لا يعلم إلا من الشرع بل اراد مطلق الانتقام واستعمال الشارع لها على قانون اللغة (قوله والثاني) مبتدأ خبره اجاب (قوله لمجرد الطلب) اي الطلب المجرد عن التحتم فالطلب جنس وجزمه الفصل المقوم له كما اشار اليه بقوله المحقق للوجوب وقوله بان يترتب العقاب الخ أي استحقاق العقاب متعلق بالمحقق وقوله انما يستفاد خبر ان في قوله وإن جزمه اي الطلب وقوله المحقق بالنصب صفة للجزم (قوله ماخوذ من الشرع) ليس المراد خصوص شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لسبق اللغة له (قوله يتعين) اي عقلا فيكون حقيقة للوجوب في اللغة والعلم بذلك طريقة العقل (قوله وليس هذا القيد الخ) اي والاصل عند العقل عدم القيد

(قوله أى وليس هذا القيد مذكوراً) سكت عن كونه لقرينة وهى أن الموضوع للشىء يحمل على الكامل مما يأتى (قوله فهو قيد زائد والأصل عدمه) فان قيل المنع مع الترك أيضا زائد قلنا نعم ويبقى مطلق الطلب (قول المصنف للقدر المشترك بينهما) قال

المعنى افعل من غير تجويز ترك (وقيل) هى حقيقة (فى الندب) لأنه المتيقن من قسمى الطلب (وقال) ابو منصور (الماتريدى) من الحنفية هى موضوعة (للقدر المشترك بينهما) اى بين الوجوب والندب وهو الطلب حذرا من الاشتراك والمجاز فاستعمالها فى كل منهما من حيث أنه طلب استعمال حقيقى والوجوب الطلب الجازم كالايجاب تقول منه وجب كذا اى طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما (وقيل) هى (مشتركة بينهما وتوقف القاضى) ابو بكر الباقلانى (والغزالى والآمدى فيها) بمعنى لم يدروا هى حقيقة فى الوجوب ام فى المندوب ام فيهما (وقيل) هى (مشتركة فيهما وفى الاباحة وقيل فى) هذه (الثلاثة

(قوله لأنه المتيقن) اى لأن المنع من الترك المختص بالوجوب امر زائد لم يتحقق إرادته وعورض هذا من جانب القائل بالوجوب بان الموضوع للشىء محمول على الكامل إذ الأصل فى الاشياء الكمال والكمال من الطلب ما اقتضى منع الترك وهو الوجوب دون الندب وايضا المتيقن اصل الطلب واما كونه للندب أو الوجوب فأمر زائد على ذلك الأصل (قوله والوجوب الطلب الخ) أى فلا فرق بين الوجوب والايجاب فى الحقيقة وإنما الفرق بينهما اعتبارى كما تقدم فى المقدمات من أن الطلب الجازم الذى هو من أنواع الخطاب النفسى إن اعتبر كونه صفة لله تعالى سمى إيجابا وإن اعتبر إضافته للفعل وتعلقه به سمى وجوبا فيصح استعمال احدهما موضع الاخر فلا يقال الطلب إنما هو مشترك بين الايجاب والندب لا بين الوجوب والندب والوجوب غير الايجاب لأن الوجوب من صفات المكلف والايجاب من صفات الله تعالى وأورد سم أنه حيث كان الوجوب هو الطلب الجازم لزم من اعترف بأنه مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوى وأن الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لأن خاصة الشىء خارجة عن حقيقته وأجاب بأن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذى من شأنه وصيغته ترتب العقاب وهو بهذا الاعتبار ليس مدلول الصيغة لغة لأن اهل اللغة من حيث انهم اهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه فى وضع الصيغة اه ملخصا وأقول حاصل الجواب منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل فى الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم ان الماهية تنعدم بانعدام بعض اجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتى واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك ان تصور كون الشىء لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشىء بدون خاصته فلا يكون خاصة له مع فساده فى نفسه يكر على جوابه بالابطال لأن فيه اعترافا بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لأن خاصة الشىء خارجة عن حقيقته فيعود الاشكال مع لزوم التناقض لأنه بمقتضى الجواب ترتب العقاب ليس خاصة وبمقتضى هذا الاشكال هو خاصة وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه الخ يقتضى بأن تحقق الشىء بدون خاصته باطل وهو ان تم إنما يكون فى الماهيات الحقيقية كماهية الانسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثانى فالتحقق الخارجى منتف والذهنى لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزأ وبهذا الاعتبار انعدمت الخاصة تدبر (قوله فيها) أى فى صيغة افعل (قوله لم يدروا) أى فلا يحكمون إلا بقرينة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف (قوله فيهما) أى فى

لأنه ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة ومنع الاشتراك والمجاز بما قاله الشارح فتعين القدر المشترك (قول الشارح والوجوب الطلب الجازم الخ) يعنى أن المراد بالوجوب المعنى المصدرى لا الأثر اوجب فهو والايجاب سواء هذا هو الظاهر من عبارة الشارح وما نقله المحشى عن شيخ الاسلام بعيد عن المقصود هنا وقد تقدم فى تقسيم الحكم (قول المصنف وقيل مشتركة بينهما) أى لأنه ثبت الاطلاق على محل والأصل الحقيقة (قول المصنف وتوقف القاضى الخ) قالوا لأنه لو ثبت ثبت بدليل وهو اما العقل ولا مدخل له واما النقل فأما آحاد أولا يفيد العلم أو تواترا وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه ودفع بأنه بقى قسم آخر وهو الاستقراء بتتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق (قوله وحكمه التوقف) ولم يذكر المتوقفين هنا مع الأشعرى

فى نفى الصيغة التى تخص الطلب النفسى لعدم نقله عنهم (قول الشارح أم فيهما) أى بأى تكون مشتركة بينهما اشتراكا معنويا أو لفظيا كذا فى بعض شروح المختصر (قول المصنف وقيل مشتركة فيهما وفى الاباحة) وقوله وقيل فى هذه الثلاثة والتهديد أى لورودها فى كل والاصل الحقيقة وهذه هى علة قولى الاشتراك بين الخمسة الأول والأحكام الخمسة

(قول الشارح انها القدر المشترك) اى لانه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لادليل عليه فوجب جعله للمشترك (قول الشارح فلا تحتمل تقييده بالمشيئة) هذا بيان فائدة الجزم المفاد لغة أما الوجوب فمستفاد من صدور الخطاب عن الشارع (قول الشارح أوجب صدوره منه الفعل) دفع باسناد الايجاب إلى الصدور ما يتوهم من أن المفيد له هو الصيغة فيلزم استعمال لفظ فى معنى مركب مستندا فى استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع وحاصل الدفع أن الصيغة فى استعمال الشارع لم تخرج عن موضوعها اللغوى والوجوب اى خاصته مستفاد من الصدور منه لا من الصيغة وهذا ظاهر لاسترة فيه (قول المصنف وفى وجوب اعتقاد الخ) اعلم أن كل دليل يمكن أن يكون له معارض كصيغة الامر فان تبادرها فى الوجوب لا يمنع ان تكون مستعملة فى الندب مجازا لاحتمال قرينة خفية فان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز كما نص عليه أئمة البيان ومنهم السعد فى التلويح وغيره وكصيغة العموم فان تبادرها فيه لا يمنع ان يكون المراد بها الخصوص لاحتمال وجود المخصص هل يجب على المجتهد ومقلديه اعتقاد ما هو ظاهر حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص والصارف عن الوجوب عملا بما هو الظاهر منه أولا يجب لانه إنما يكون دليلا عند السلامة عن كان المعارضة فهى شرط ولا بد من معرفة الشرط خلاف الاصح منه أنه يجب اعتقاد عمومه الظاهر منه فان التكليف إنما هو بالظاهر قبل

والتهديد) وفى المختصر قول أنها القدر المشترك بين الثلاثة أى الاذن فى الفعل وتركه المصنف لقوله لانعرفه فى غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هى موضوعة (لارادة الامتثال) وتصدق الوجوب والندب (وقال) أبو بكر (الابهرى) من المالكية (أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبى ﷺ المبتدأ) منه (للندب) بخلاف الموافق لامر الله او المبين له فللوجوب ايضا (وقيل) هى (مشتركة بين الخمسة الاول) أى الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد (وقيل بين الاحكام) الخمسة أى الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة (والمختار وفاقا للشيخ ابى حامد) الاسفراينى (وإمام الحرمين) انها (حقيقة فى الطلب الجازم) لغة فلا تحتمل تقييده بالمشيئة (فان صدر) الطالب بها (من الشارع أوجب) صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره إلا من اوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق أنها حقيقة فى الوجوب شرعا لأن جزم الطلب على ذلك شرعى وعلى ذا لغوى واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع وقال غيره انه هو لاتفاقهما فى ان خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع وعلى كل قول هى فى غير ما ذكر فيه مجاز (وفى وجوب اعتقاد الوجوب) فى المطلوب بها (قبل البحث) عما يصرفها عنه

الوجوب والندب باعتبار الصيغة ودلالتها عليهما (قوله أنها القدر) أى فهى موضوعة لأمر كلى فقوله اى الاذن بيان للقدر المشترك (قوله المبتدأ منه) بناء على الصحيح من انه عليه الصلاة والسلام مجتهد (قوله والتحريم والكراهة) باعتبار أنه يلزمهما التهديد وباعتبار أن الأمر بالشىء نهى عن ضده فاستعمل فى الضد وإلا فهما لاطلب فيهما ولم ترد بهما الصيغة (قوله فلا تحتمل تقييده بالمشيئة) اى كما فى الندب (قوله أوجب) لأن جزم الشارع هو الايجاب أى أثبت خاصة الوجوب وهى ترتب العقاب على الترك (قوله وهذا) اى القول المختار (قوله غير القول السابق) فهو غير الاول ايضا لان الوجوب مستفاد عليه من اللغة وعلى المختار منها ومن الشرع كما نقله الشارح عن المصنف لأن جزم الطلب من اللغة والوجوب بان يترتب العقاب على الترك من الشرع ولا يلزم من جزم الطلب الوجوب قال سم لنا إشكال فى مختار المصنف وهو أنه إن أراد بالتركيب الذى ادعاه أن الطلب الجازم الذى هو جزء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وإنما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر انه ممنوع بل كما استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزمه بل لا يتصور إفادته التوعد بدون إفادته الطلب الجازم المبنى عليه ذلك التوعد وإن أراد أنه أيضا مستفاد من الشرع فلا حاجة إلى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بقلبه مستفاد من الشرع وغاية الامر أن جزمه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم إلا ان يجاب بان المراد بان الشارع لم يتصرف فى هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وإنما استعملها فيه على قانون اللغة فافادتها الطلب الجازم إنما هو باعتبار اللغة ولا يخفى إشكاله أيضا إذ يلزم عليه استعمال لفظ فى معنى مركب مستندا فى استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة والنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع ولا نظير له ويلزم ان لا تكون الصيغة حقيقة فى معنى الوجوب لا لغة ولا شرعا او معناها بتمامه ليس لغويا ولا شرعيا تامل اه (قوله وقال غيره) قال شيخ الاسلام الاوجه قوله لا قول غيره فحصل بما اختاره المصنف أن فى صيغة افعل حقيقة فى الوجوب اربعة اقوال ولا يخفى ما فى ما اختاره من التكلف والمختار اولها وهو ما نقله إمام الحرمين عن الشافعى وصححه غيره اه (قوله أنه هو) بناء على اتحاد الجزم والوجوب (قوله فيه) أى فى ذلك القول مجاز يعنى ان كل معنى ذكر فى قول انها حقيقة فيه تكون مجازا فى غيره على ذلك القول وإن

إن كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عمومه حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الأصح نعم كما سيأتى (فان ورد الأمر) أى افعل (بعد حظر)

كان ذلك المعنى المجازى يكون حقيقياً بالنسبة لقول آخر (قوله إن كان) هى تامة وفاعلها ضمير يعود على الصارف المأخوذ من يصرف ويصح أن تكون ناقصة والتقدير إن كان أى الصرف موجودا (قوله خلاف العام) أى فيه الخلاف الذى فى العام وهو مبتدأ خبره فى وجوب اعتقاد الخ وقوله قبل البحث أى بحث المجتهد وقيل ظرف الوجوب (قوله هل يجب اعتقاد عمومه) أخذ ذلك الشارح من جعل العام مناظراً لما هنا فاقتضى كلام المصنف ما فسره به فلا يرد عليه ما قيل ان الخلاف فى العام إنما ذكره المحققون فى الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص ومذهب الشافعى ان تناوله حينئذ ظنى فكيف يجب اعتقاد عمومه وكذلك حمل الأمر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو مثال الحقيقة فيكون ظاهراً يفيد الظن لا الاعتقاد وإنما يرد على المصنف ه لا يقال ما ذكره الشارح موافق لما نقله صاحب البرهان عن أبى بكر الصيرفى حيث قال إذا وردت الصيغة الظاهرة فى اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفى من أئمة الأصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذاك وإن تبين الخصوص تغير العقد ه لأنا نقول وقد زيف مقالته صاحب البرهان وشنع عليه حتى قال انه قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد الخ وحينئذ لا يصح ان يتبع فالحق ان الاعتراض قوى وإن ما أطال به سم هنا لا يلاقيه وإن اشتمل فى نفسه على فوائد شريفة نقلها عن القوم وقال الكمال ان ترجيح وجوب اعتقاد العموم مستفاد من قوله فيما سيأتى ويتمسك بالعام الخ وإن لم يكن فى عبارة المتن هناك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لأن التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم وستعرف من كلام الشارح فى مباحث العام ما فى مسئلة التمسك بالعام قبل البحث من قوة الخلاف من الجانبين وهو آت هنا اه مبنى على ان التمسك بالعام فرع وجوب اعتقاد العموم وهو فى حيز المنع قال صاحب التلويح حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل على عموم أو خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء إثبات الحكم فى جميع ما يتناوله من الأفراد قطعا وتعيينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اه (قوله حتى يتمسك به) حتى تعليلية اى للتمسك وفيه إشارة إلى ان التمسك بالعام فرع اعتقاد العموم وفيه ما قد سمعت (قوله الأصح نعم) أى يجب اعتقاده فكذا هنا (قوله فان ورد الخ) مقابل لمحذوف تقديره هذا أى محل الأقوال السابقة إذا لم يرد الأمر بعد الحظر أو الاستئذان فان ورد الخ فهذا تقييد لقول الجمهور هو حقيقة فى الوجوب أى محل الأقوال السابقة إذا لم يكن الأمر واردا بعد ما ذكر وإلا ففيه خلاف آخر على أقوال ثلاثة الاباحة والوجوب والوقف وحكى فيه قول رابع وهو الندب كقوله عليه الصلاة والسلام للمغيرة بن شعبة وقد خطب امرأة انظر اليها فانه أحرى أن يودم بينكما أى يجعل بينكما المودة فانه وارد بعد الحظر وهو تحريم النظر إلى الأجنبيات عند خوف الفتنة وقول خامس وهو إسقاط الحظر ورجوع الأمر إلى ما كان قبله من وجوب أو غيره (قوله أى افعل) يعنى مجردا عن القرينة بدليل قوله فيما بعد والمراد به كل ما دل على الطلب على ما تقدم ثم فيه تنبيه على ان المراد الامر اللفظى بقرينة ذكر الورود والاباحة والوجوب لان النفسى الذى هو الاقتضاء لا يكون للاباحة إذ لا اقتضاء فيها ولا للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب إذ الاقتضاء

الخصوص وجب عليه العمل بالعموم الذى بلغه ولا يكلف بالخصوص الذى لم يبلغه واعتقاد ظهوره فى العموم دون الجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص فحينئذ يعتقد عمومه ويجزم بذلك فالمراد بالوجوب الواجب اعتقاده هو الوجوب بحسب ظاهر الصيغة لا فى الواقع حتى يجزم به فان هذا مذهب الصيرفى وقد قال فيه إمام الحرمين انه قول صادر عن غباوة وعناد وبما حررنا ظهر اندفاع الشكوك الموردة هنا فتدبر (قوله بقرينة قوله ورد بقرينة المقام) فان الكلام فى صيغة افعل كما تقدم فى المتن (قوله فان الأمر النفسى الخ) الصواب فان الاباحة ليست أمرا نفسيا كما فى سم (قوله وخامس وهو إسقاط الحظر الخ) عبر العضد عنه بقوله وقيل إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهى كان كما قيل النهى أى كما فى قوله تعالى إذا حللتم فاصطادوا فانه علق الأمر بالاصطياد بزوال الاحرام الذى هو علة النهى فيبقى مباحا ولو قال إذا انقضى حيضك فصلى بقيت الصلاة على ما كانت فى الوجوب تدبر

لمتعلقه (قال الامام) الرازى (أو استئذان) فيه (فللاباحة) حقيقة لتبادرها إلا الذهن فى ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة للحقيقة (وقال) القاضى (أبو الطيب) والشيخ أبو اسحق (الشيرازى و) أبو المظفر (السمعانى والامام) الرازى (للوجوب) حقيقة كما فى غير ذلك وغلبة الاستعمال فى الاباحة

الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول وقال الكمال يصح أن يكون احترازا عن نحو واذا حللتم فانتم مأمورون بالاصطياد فقد قال الغزالى انها تحتمل الوجوب والندب ولا تحتمل الاباحة (قوله لمتعلقه) المراد به المطلوب كالانتشار فى قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض (قوله او استئذان) لا ينافيه قول الامام الآتى بالوجوب لان المقصود بهذا ان الامام جعل ما بعد الاستئذان من محل الخلاف فمقول قول الامام أو استئذان لا للاباحة (قوله فللاباحة حقيقة) أى شرعا كما يشير اليه قوله لغلبة استعماله الخ فان هذه الغلبة فى عرف الشارع كما صرح به القائلون بالاباحة فى استدلالهم قالوا غلب فى الاباحة فى عرف الشرع بعد الحظر نحو فاصطادوا فانتشروا الخ فيقدم على الوجوب الذى عليه اللغة وهذا قول إمامنا الشافعى رضى الله عنه كما صرح بذلك صاحب فصول البدائع قال ولا نسلم الغلبة لورودها للوجوب ايضا كما فى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا وكالامر بالصوم بعد زوال الحيض والنفاس وبالقتل لمسلم او ذمى لقطع او ردة او حرب وبالحدود للجنايات وفهم الاباحة مما ذكروا بالنصوص المبيحة أو بالقرائن اه وقال البدخشى فى شرح المنهاج ان أدلة الوجوب معارضة لأدلة الاباحة وهناك دليل عقلى سالم عن المعارضة وهو انه ثبت بالدلائل السابقة افادة الامر للوجوب وروده بعد الحظر لا يدفعه لانه رفع الحرمة وهو اعم من الوجوب والعام لا يدافع الخاص فثبت ان الوجوب لوجوب المقتضى وعدم الدافع فهذا مما يرجح القول بالوجوب اه وأيضا القول بالاباحة يشكل كما قال سم لقاعدة ما كان ممتنعا اذا جاز وجب لشمول الجواز بعد المنع للأمر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محله اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر وتلك القاعدة اذا ورد جواز شىء هو محظور. إذ هذا لا يقتضى معنى فارقا بينهما بل قد يقال ورود صيغة افعل بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لانه اذا اقتضى ورود الجواز بعد الحظر الوجوب فاقتضاء الصيغة الموضوعة للوجوب اولى ولان ما نحن فيه محله اذا كان الحظر السابق منصوصا عليه بعينه وتلك القاعدة إذا لم يكن منصوصا عليه بعينه كالختان فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريمه بعينه بل دخل تحريمه تحت تحريم قطع عضو الانسان لان المصنف صرح بان افراد تلك القاعدة اكل الميتة مع ان حرمتها منصوصة بعينها فالموافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور هذا وقد نقض المصنف تلك القاعدة بسجود التلاوة عندنا وسجود السهو وزيادة ركوع فى الخسوفين والنظر إلى المخطوبة والكتابة فانها لا تجب وإن طلبها العبد الكسوب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها ممنوعة لان السيد لا يعامل عبده وغير ذلك اه اه ثم يرد اشكال آخر على جعلها حقيقة فى الاباحة وكذا فى الندب عند القائل به بان جواز الترك ماخوذ فى مفهومهما فيباينان الطلب الجازم الذى هو معنى افعل وأيضا لو كانت حقيقة فيهما لكان المندوب والمباح مأمورا بهما حقيقة فلا يصح نفيه عنهما وقد صح فى الحديث انى غير مامور بصلاة الضحى وصوم ايام البيض بخلافه فى الصلوات الخمس وصوم رمضان فمن ثم قيل انه فيهما مجاز ولكن نقل فى فصول البدائع عن فخر الاسلام البزدوى انه حقيقة قاصرة لان معناها بعض معنى الوجوب والشىء فى بعضه حقيقة قاصرة كالانسان فى الاعمى والاشل اه (قوله فى ذلك) أى فى وروده بعد الحظر أو الاستئذان (قوله السمعانى) بكسر السين وفتحها (قوله للوجوب) وهو المنقول عن الجمهور والموافق لقاعدة ما كان ممنوعا منه اذا جاز وجب (قوله كما فى غير ذلك) اى غير الامر الوارد بعد الحظر والاستئذان (قوله وغلبة الاستعمال الخ) اى لجواز ان يكون مجازا مشهورا فلا يعارض الوجوب الذى هو معنى حقيقى

(قول الشارح لغلبة استعماله فيها حينئذ) أى بعد الحظر وليس ذلك مثل المجاز الغالب الاستعمال حتى تكون الغلبة قرينة المجاز لان ذلك معناه أنه علم وضعه الحقيقى والمجازى عند السامع وعلم أنه غلب استعماله فى المعنى المجازى فاذا استعمل علم السامع أنه مجاز بقرينة غلبة استعماله فى المعنى المجازى ولذا قالوا إن التبادر أمارة الحقيقة مالم يكن سببه غلبة الاستعمال بخلاف هذا فانه غير معلوم غلبة استعماله فى معنى مجازى بل المعلوم غلبته بعد الحظر فتدبر (قول الشارح وغلبة الاستعمال فى الاباحة الخ) يعنى أن غلبة الاستعمال ليست امارة الحقيقة مطلقا بل إن لم يقم الدليل على خلاف مقتضاها وهو أنه ثبت بالدلائل المسلمة عند الخصم افادة الامر للوجوب والثابت لا يتغير بلا مغير فان الورود بعد الحظر لا ينافى الوجوب إذ رفع الحرج كما يتحقق مع الاباحة يتحقق مع الوجوب الثابت بالدليل فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية للايجاب فوجب حمله على الوجوب عملا بالمقتضى السالم عن المعارض وفيه ان الدلائل المسلمة انما هى فى الامر المطلق عن كونه بعد

لاتدل على الحقيقة فيها (وتوقف إمام الحرمين) فلم يحكم باباحة ولا وجوب ومن استعماله بعد الحظر فى الاباحة وإذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن وفى الوجوب فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين إذ قتالهم المؤدى إلى قتلهم فرض كفاية واما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال أأفعل كذا أفعله (أما النهى) اى لاتفعل (بعد الوجوب فالجمهور) قالوا هو (للتحريم) كما فى غير ذلك ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للاباحة وفرقوا بأن النهى لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة

فاللفظ عندهذا القائل معنى حقيقى وهو الوجوب ومعنى مجازى غالب وهو الاباحة وحينئذ ينبغى أن يجرى هنا الخلاف السابق فى قول المصنف وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة ثالثها المختار بحمل الخ ويجاب بالفرق بين المسئلتين بأن ماسبق مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ فى أحد المعنيين حقيقيا وفى الآخر مجازيا وماهنامفروض فيما إذا اتحد المعنى وكان استعماله فى إيجابه حقيقيا وفى إباحته مجازيا ويحتمل أن تسليم الغلبة على سبيل التنزل وإلا فقد منع القائلون بالوجوب تبادر الاحالة من الصيغة التى استدل بها القائلون بالاباحة إذ هنا المتبادر بقرينة ومن شأن الحقيقة عدم الافتقار إلى القرائن (قوله وتوقف إمام الحرمين) قال فى البرهان الرأى الحق عندى الوقف فى هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد تقدم الحظر لا بالايجاب ولا بالاباحة فان كانت الصيغة فى الاطلاق موضوعة للاقتضاء فهى مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقوف إلى البيان (قوله ومن استعماله بعد الحظر الخ) والقائل بأنها للوجوب يقول بأن استعمالها فى الاباحة فى هذه الآيات مجاز وكرر الامثلة إشارة إلى كثرتها كما قال لغلبة استعمالها وقد سمعت أن الغلبة ممنوعة (قوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا) وحمل بعض الاصوليين الامر فيه للندب وعن سعيد بن جبير إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشىء وإن لم تشتره وذهب الامام السرخسى إلى ان وابتغوا من فضل الله للايجاب لماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة الآية قاله فى التلويح (قوله إذ قتالهم الخ) جواب عما يقال إن قتلهم وهو إزهاق الروح ليس فى وسعنا حتى تكلف به فأجاب بأن المأمور به القتال الذى هو سبب القتل (قوله وأما بعد الاستئذان) عطف على قوله بعد الحظر (قوله فكأن يقال الخ) قاله الكمال يمكن التمثيل له بما فى حديث مسلم أأصلى فى مرابض الغنم قال نعم فانه بمعنى صل فيها وسكت عن النهى بعد الاستئذان وحكمه التحريم على قياس وقوعه بعد الوجوب ومما ورد منه للتحريم خبر مسلم عن المقداد قال أرأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب إحدى يدى بالسيف فقطعها ثم لاذ منى بشجرة فقال أسلمت لله أفأقاتله يارسول الله بعد أن قالها قال لا ومما ورد من الكراهة خبر مسلم أيضا أأصلى فى مبارك الأبل قال لا (قوله أى لاتفعل) إشارة إلى أن المراد النهى اللفظى بقرينة قوله للتحريم وقوله للكراهة وإلا لقال أنه التحريم أو الكراهة وبدليل قوله وقيل للاباحة فان النهى النفسى لايتصور أن يكون للاباحة لانه طلب الكف والطلب لا يكون إباحة (قوله بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على لوجوب بانه بعد الندب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الاصل اه سم (قوله كما فى غير ذلك) أى فى غير الوارد بعد الوجوب وهو النهى المبتدأ من غير سبق وجوب (قوله وفرقوا الخ) كأن المراد ان المقصود بالذات من النهى دفع المفسدة ومن الامر تحصيل المصلحة وإلا فدفع المفسدة متضمن

الحظر ما ما بعده فالمقصود منه رفع التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو الندب زيادة لابد لها من دليل كذا فى العضد والتوضيح (قول الشارح لكون الفعل مضرة أو منفعة) أى والمضرة منهى عنها نهيا عاما بقوله صلى الله عليه وسلم لاضرر ولا ضرار والمنفعة مأذون فيها إذنا عاما بقوله تعالى خلق لكم مافى الأرض جميعا (خاتمة) تقدم فى المصنف أن الوجوب لشىء إذا نسخ فى الجواز بمعنى عدم الحرج فى الفعل والترك الشامل للاباحة والندب والكراهة فذلك هو الأصح عنده وقيل الاباحة وقيل الاستحباب وقال الغزالى لايبقى الجواز بل يرجع الامر إلى ماكان قبله اه فما الفرق بين المسئلتين وقد يقال ذلك فيما إذا كان النسخ بقول الشارع نسخته ونحوه بخلاف ما إذا كان بالنهى كما هنا وقد أشار الشارح المحقق اليه بقوله هناك عقب قول المصنف الوجوب إذا نسخ كأن قال الشارع نسخت وجوبه فالداخل تحت الكاف رفعته ونقضته ونحوه دون صيغة النهى تدبر

(قول المصنف مسئلة الامر لطلب الماهية) موضع النزاع الامر المطلق عن القرينة الدالة على التكرار والمرة وإنما كان لطلب الماهية لانه مختصر من أطلب منك ضربا مقصودا به الانشاء ولا دلالة للمصدر على غير الماهية فطلب الفعل وضع له صيغتان وهما اضرب وافعل ضربا ولا شك أن المختصر والمطول فى إفادة المعنى سواء فالمرة والتكرار خارجان عن مدلول اللفظ ولأنه لو دل على التكرار لم يبرأ بواحدة فى أمر ما وقد ثبتت البراءة بها فى أمر الحج ولو دل على الواحدة لما كان الاتيان فى المرة الثانية والثالثة امتثالا وإتيانا بالمامور والعرف يكذبه (قول المصنف والمرة ضرورية) المفهوم من العضد أن معناه أن حصول الامتثال بالمرة لا لكونه للمرة بخصوصها بل لكونه لطلب الحقيقة المتحققة فى ضمن كل من المرة والتكرار فهو رد على القائل بأنه للمرة لحصول الامتثال بها فأفاد الشارح على ذلك انه يدل على المرة لكنه بطريق اللزوم لضرورة أن الماهية إنما يتحقق فى الفرد بخلاف ما زاد على المرة فانه يحتاج لدليل فالقائل بانه للمرة جعل دلالة الالتزام دلالة مطابقية وهو غلط فتدبر (قول المصنف وقيل المرة مدلولة) أى لأنه إذا قال السيد لعبده ادخل السوق فدخله مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد وقد مر جوابه وهو أنه إنما صار ممتثلا لأن المامور به وهو الحقيقة حصل فى ضمن المرة لا لأنه ظاهر
فرديه
فى المرة بخصوصها لما مر ثم ان من قال بانها للتكرار فى المرة قال إن ذلك ظاهرها فلا يكون قولنا اضرب ثلاثا أو مرة تكرارا

واعتناء الشارع بالأول أشد (وقيل للكراهة) على قياس أن الأمر للاباحة (وقيل للاباحة) نظراً إلى أن النهى عن الشىء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لاسقاط الوجوب) ويرجع الامر إلى ما كان قبله من تحريم أو اباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة (وإمام الحرمين على وقفه) فى مسئلة الامر فلم يحكم هنا بشىء كما هناك (مسئلة الأمر) أى افعل (لطلب الماهية لا التكرار ولا مرة والمرة ضرورية) إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها (وقيل) المرة (مدلولة)

لتحصيل المصلحة وبالعكس اه سم (قوله واعتناء الشارع الخ) ومن هنا كان من القواعد الشرعية ان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح (قوله وقيل للكراهة على قياس ان الأمر للاباحة) أى بجامع أن كلا من حقيقتى افعل ولا تفعل يحمل على أدنى مراتبهما إذ الكراهة أدنى مرتبتى صيغة لا تفعل كما أن الاباحة أدنى مراتب افعل قاله شيخ الاسلام وفيه أن لا تفعل يأتى للاباحة كما قال المصنف فهى أدنى مراتبها اللهم إلا أن يقال مراده لا تفعل الواردة ابتداء أى التى لم ترد بعد وجوب ولا شك أن أدنى مراتبها الكراهة (قوله ويرجع الأمر الخ) وبهذا فارق الاباحة ولا تتوهم أن هذا القول قول المعتزلة بل هو قول لأهل السنة كما سيأتى فى الكتاب السادس وخصوا ذلك بما إذا كان بعد ورود الشرع فقالوا الأمر الذى لم يرد فيه دليل من الشارع يدل على حرمته أو إباحته إذا كان مشتملا على مضرة كان حراما وان اشتمل على منفعة كان مباحا أى والحال أنه بعد الشرع (قوله من تحريم) أى أو كراهة أو ندب بان كانت المفسدة خفية والمصلحة كذلك (قوله أى افعل) أشار به الى أن المراد الأمر اللفظى بقرينة قوله لطلب الماهية إذ المعنى أنه موضوع لطلبها والوضع من خاصية اللفظ والمراد به كل ما دل على الطلب (قوله لطلب الماهية) لأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل قال فى التلويح وهو مذهب الشافعى واستدل له بان اضرب مثلا مختصر من الطلب منك ضربا أو أفعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم اه وتقدير المصدر معرفة هو متمسك القائل بالتكرار بهذا الدليل بعينه (قوله والمرة ضرورية) أى لا يمكن الامتثال بدونها فافادة الصيغة لها واجب فدخولها فى مدلول الصيغة مجزوم به فحمله على المرة ليس لكونها موضوعا لها بل لتوقف تحقق الماهية عليها كما يدل عليه ما بعده فهى مدلول التزامى على هذا القول بخلاف الثانى (قوله فيحمل عليها) أى من جهة أنها ضرورية لا من جهة أنها مدلول الأمر (قوله وقيل المرة مدلوله) يحتمل أن المراد مدلوله الماهية بقيد تحققها فى المرة فقط أو أن مدلوله نفس المرة قال الكمال وهو المنقول عن أبى حنيفة وغيره ونقله الشيخ أبو إسحق عن أكثر أصحابنا لكن قال المصنف فى شرح المختصر أن النقلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين المذهب المختار يعنى الأول فليس غرضهم إلا نفى التكرار والخروج عن العهدة بالمرة فلعل المصنف لم ينقله عن أكثر أصحابنا لذلك اه (قوله ويحتمل على التكرار) لكن على الثانى الحمل مجازى من اطلاق الجزء على الكل بخلافه على الأول فانه من حمل المشترك المعنوى على أحد

(قول الشارح يحمل على التكرار الخ) أما الأول فظاهر لأن الوحدة ليست مدلولة وأما الثاني فمعنى التكرار فيه كما في بعض حواشي التلويح ان تلاحظ الافراد في ضمن المجموع وهو واحد اعتباري يحتمله اللفظ فتصح نيته بدلالة القرينة بخلاف ما إذا نوى الوحدات المحضة فلا تصح نيتها لعدم احتمال اللفظ لها بخلافه على الاول فيصح ذلك والأول مذهب الشافعي والثاني عامة الحنفية قال في فصول البدائع وهو معتمد مذهب الشافعي والاول قول عنه (قول المصنف للتكرار مطلقا) لان اصله أفعل الضرب بأل ولتكرر الصوم والصلاة ولثبوت التكرار في النهي كلا تصم فوجب في صم لأنهما طلب ولأن الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به (٤٨١) الجواب أن المأخوذ في الفصل المصدر

وبحمل على التكرار على القولين بقرينة (وقال الأستاذ) أبو إسحق الاسفرايني (و) أبو حاتم (القزويني) في طائفة (للتكرار مطلقاً) ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) للتكرار (إن علق بشرط أو صفة) أي بحسب تكرار المعلق به

فرديه (قوله في طائفة) حال من الاثنين وفي بمعنى مع (قوله مطلقاً) أي علق بشرط أو صفة أم لا قال في التلويح واستدل عليه بان الأقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج فسأل ألعامنا هذا أم للأبد (لا يقال لو فهم لما سأل) لانا نقول علم أنه لا حرج في الدين وان في حمل الأمر بالحج على موجبه من التكرار حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لانسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقاً بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعني البيت وليس بمتكرر اه وفي شرح البدخشي على المنهاج أن أبا بكر رضي الله عنه تمسك بقوله تعالى وآتوا الزكاة على قتال مانعيها بعد أن أدوا مرة بمحضر من الصحابة من غير نكير وماذاك إلا لفهمهم التكرار والجواب أنه لعله ﷺ بين للصحابة التكرار قولا أو فعلا بان أرسل العمال كل حول إلى الملاك لأخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك فان قلت الأصل عدم القرينة قلنا لما دل الدليل على عدم التكرار صرنا إلى ما قلناه جمعاً بين الادلة اه ومن أدلتهم أن الأمر إثباتاً والنهي اقتضاء انكفافاً وهما يجتمعان في أصل الاقتضاء والاطلاق فاذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان كان الثاني في معناه ورده امام الحرمين في البرهان بان قضايا الالفاظ لا تثبت بالأقيسة (قوله علق بشرط) . فان قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ . قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق ضد الاطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتاخر الحكم إلى زمان وجود الشرط اه تلويح (قوله بحسب تكرار المعلق به) اى من الشرط والصفة لا التكرار على وجه الدوام بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ماعدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أضيق منه عند التعليق ومن التعليق بالشرط إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول فيؤخذ منه استحباب إجابة كل مؤذن سمعه وهو المنقول عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام والمسئلة خلافية واستظهر المصنف في شرح المنهاج

المنكر باجماع أهل العربية والتكرار في الصوم والصلاة من خارج ولو سلم فمعارض بالحج وقياس الأمر على النهي قياس في اللغة وهو باطل ولو سلم فيفرق بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الأوقات والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرة ولا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده وسيأتي ولو سلم فالنهي بحسب الأمر فان كان دائماً فدائم وإلا فلا فكون النهي الضمني للتكرار فرع كون الأمر له فاثباته به دور واعلم أن جميع من قال بأن الأمر لا يدل على التكرار قال بانه إذا علق على علة ثبتت عليتها بالدليل وجب تكرار الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة وليس التكرار حينئذ

 مستفاداً من الأمر وذلك نحو إن زنى فاجلدوه (قول المصنف وقيل للتكرار ان علق بشرط) سيأتي رده بأن الكلام في الأمر المطلق عن القرينة وهذا ليس كذلك فان قلت لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره لزم تكرار الطلاق بتكرر القيام فيما إذا قال إن قمت فانت طالق وليس كذلك قلت قال الصفوي بعد إيراده الجواب عنه أن الشارع إذا رتب حكما على شرط جعله علة لذلك الحكم وكلما جعله الشارع علة لشيء يعتبر في الشرع عليته لذلك الشيء بخلاف تعليل غير الشارع فانه لا يلزم اعتباره فيه ووقوع الطلاق الأول إنما هو للتعليق لا للعلية فمعنى وقع لا علة لوقوع غيره لأن القيام ليس علة حتى يقع كلما وجد طلاق فليتأمل (قوله أي يحمل على التكرار حقيقة) فيه نظر فان المراد خصوص التكرار فكيف يكون حقيقة (قوله الأولى أن يقول الخ)

نحو وإن كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما فى أمر الحج المعلق بالاستطاعة فان لم يعلق الامر فللمرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى أنه مشترك بينهما أو لاحدهما ولا نعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة أو فى أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو للتكرار لانه الاغلب أو المرة لانها المتيقن أو فى القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الاول الراجح ووجه القول بالتكرار فى المعلق أن التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرر علته ووجه ضعفه

تخريجها على هذه المسئلة فعلى الاول يكفيه مرة قال الكمال ولا نقل فيها فى المذهب قال ويتفرع على هذا الخلاف أيضا ما لو وكله بالبيع فقال بع هذا بكذا فباعه فرد بعيب أو قال بعه بشرط الخيار ففعل ففسخ بالخيار هل له البيع ثانيا وفيه خلاف حكاه الرافعى قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده وفى الرهن لكنه جزم فى الوكالة بانه ليس له البيع ثانيا اه ثم ان البيضاوى فى المنهاج جزم بما اختاره الامام الرازى فى المعلق من أنه لا يقتضى التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لان ترتب الحكم على الشرط او الصفة يفيد عليه ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر الحكم بتكرر علته وأورد عليه أنه لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرر القيام فيما إذا قال ان قمت فأنت طالق وليس كذلك وأجيب بأن هذا التعبير دال على أنه جعل القيام علة الطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعى وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم فى أحكام الله تعالى (قوله وإن كنتم جنبا الآية) مثال للتعليق بالشرط وما بعده للتعليق بالصفة (قوله بقرينة كما فى أمر الحج) أى الأمر الدال على وجوبه وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا إذ التقدير من استطاع فليحج او ليحج المستطيع فالتعليق ههنا بشرط وهو تكرار الاستطاعة وقضيته التكرار بتكررها لكن قامت القرينة الدالة على المرة وهى حديث ألعامنا هذا أم للأبد فقال لا بل للأبد (قوله فللمرة) الاولى ان يقول فلطلب الماهية أو فليس للتكرار الا أن يثبت أن القائل بان الامر فيما ذكر قائل بأن المرة حينئذ مدلوله (قوله بمعنى أنه مشترك الخ) فيه انه لا وجه لجعل هذا من الوقف وكان اشار إلى ان المراد الوقف عن عدم الاختصاص (قوله قولان) خبر مبتدا محذوف أى هما قولان أولهما أنه مشترك بين المرة والتكرار ثانيهما أنه حقيقة فى أحدهما ولا نعرفه (قوله ومنشأ الخلاف) اى المذكور من أول المبحث الى هنا (قوله فهل هو حقيقة فيهما) أى فى المرة والتكرار فيكون مشتركا وهذا هو القول الاول من قولى الوقف وقوله أو فى أحدهما الخ هو الثانى من قولى الوقف (قوله أو هو للتكرار) أى مطلقا وهو مذهب الاستاذ ومن معه (قوله أو المرة) هذا هو القول الثانى فى كلام المصنف المشار اليه بقوله وقيل المرة مدلوله (قوله أو فى القدر المشترك) هذا هو القول الاول المصدر به فى كلام المصنف كما قال الشارح (قوله وهو الاول الراجح من ادلته) وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها العدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثانى انه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتى بعده لا يمكن أن يجامعه فى الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثانى كذلك وخرج بقوله لا يمكن ان يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعترض كل من الوجهين اما الاول فلأن الاوقات

من أين له هذا وكيف يقدم الشارح على ما قال من غير نقل على أنه لو لم يكن ناقلا لكان ما قاله هو المتعين لان صاحب هذا القول يقول بأن التكرار مدلول حقيقى للأمر إذ لو كان التكرار عنده من التعليق لوافق الاصح القائل بان المدلول الماهية فاذا بطل التكرار لعدم علته وهو لا يقول بأن المدلول الماهية تعينت المرة إذ التكرار إنما يكون للمرة وهذا القائل لا يقول بأنها ضرورية ضرورة أنه فرع القول بانه لطلب الماهية ولا يقول به فليتامل (قوله وظاهر أن كلا من القولين الخ) يعنى أن سبب الوقف هو القول بأنه مشترك أو أنه لاحدهما لان من قال بأنه مشترك قال لانه لا قرينة معه لان الكلام فى الامر المطلق فوجب الوقف

ان التكرار حينئذ ان سلم مطلقاً أى فيما إذا ثبتت علية المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ وموافقيه حيث لا بيان لأمده يستوعب ما يمكن من زمان العمر لانتفاء مرجح بعضه على بعض فهم يقولون بالتكرار فى المعلق بتكرار المعلق به من باب أولى وبالتكرار فيه إن لم يتكرر المعلق به حيث لا قرينة على المرة فلهذا قال المصنف مطلقا (ولا لفور خلافا لقوم) فى قولهم ان الامر للفور

الضرورية لقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمور خارجة عن تناول الامر بالفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثانى فلأن النسخ إنما يلزم ان لو كان الامر الثانى أيضا مطلقا غير مخصص ببعض الاوقات شرعا او عقلا ومثل هذا غير واقع فى الشرع اصلا ولو وقع لالتزم الخصم النسخ واما إذا كان الامر الثانى مخصوصاً ببعض الاوقات فلا يلزم نسخه للأول بل يلزمه تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع فى ذلك عقلا مع انه غير واقع ايضا على الوجه المفروض لا فى الشرع ولا فى غيره اه سم (قوله ان التكرار حينئذ) أى حين التعليق وقوله ان سلم مطلقاً يعنى لا نسلم أولا أن التعليق بالشرط او الصفة مشعر بالعلية مطلقا بل إنما يشعر بها إذا ثبتت علية المعلق به بدليل خارجى مثل ان زنى فاجلدوه فان لم تثبت عليته مثل إذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدى فالمختار أنه لا يقتضى التكرار بتكرار ما علق به ثم ان سلم اشعار التعليق بذلك مطلقا سواء ثبت علية المعلق به من دليل خارج عن الشرط أو الصفة أو لم تثبت بل اقتصر على فهمها من التعليق ليس التكرار مستفاداً من الامر بل اما من الخارج او من التعليق المشعر بالعلية المقتضية لوجود المعلول كلما وجدت علته أو من دليل خاص ولذلك يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة (قوله حيث) ظرف التكرار وقوله لا بيان لأمده اى غايته ونهايته وقوله يستوعب خبر التكرار واحترز بقوله ما يمكن عن أوقات الضرورة كالاكل والشرب والنوم ونحوها واسم ههنا كلام لا ينبغى ان يسطر مثله فانه ترديدات مبنية على أمور فرضية ولا يخفى أن كلام الأصوليين فى الاوامر الواقعة من الشارع بالفعل فلو فتحنا باب الفرض والتقدير لطال الكلام بلا فائدة إذ هذه امور ما وقعت ولم تقع فما بالنا نفرض وقوعها ونتكلم عليها (قوله فهم يقولون) أى الاستاذ ومن معه وهو تفريع على الاستيعاب (قوله وبالتكرار فيه) اى فى المعلق نحو ان دخلت الدار فتصدق فيجب على هذا تكرار التصدق بمقتضى الامر وإن لم يتكرر الدخول الذى هو المعلق به لان الامر يقتضى التكرار عندهم مطلقا قال سم لو كان المعلق به الاستطاعة ولم تتكرر بل عجز مطلقا فينبغى عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول (قوله مطلقا) أى فى كلام الاستاذ (قوله ولا لفور) اى ولا لتراخ بدل عليه ما بعده وهو معطوف على قوله لا لتكرار وحاصل الكلام ان صيغة افعل إذا قيدت بوقت مضيق او موسع كانت بحسب ما قيدت به وكذلك إذا قيدت بفور أو تراخ وان لم تقيد بفور ولا تراخ وهو موضع الكلام هنا فهل يقتضى الفور أو لا وقال إمام الحرمين فى البرهان الصيغة المطلقة ان قيل أنها تقتضى استغراق الاوقات بالامتثال فمن ضرورة ذلك الفور والبدار واستعقاب الصيغة فى موردها اقتضاء مبادرة الامتثال وإذا جرى التفريع على ان الصيغة لا تقتضى استغراق الزمان فعلى هذا اختلف الاصوليون فذهب طائفة إلى ان مطلق الصيغة تقتضى الفور والبدار إلى الامتثال وهذا معزى إلى ابى حنيفة رحمه الله ومتبعيه وذهب ذاهبون إلى ان الصيغة المطلقة لا تقتضى الفور وإنما مقتضاها الامتثال مقدما أو مؤخرا وهذا ينسب إلى الشافعى رحمه الله واصحابه وهو اللائق بتفريعاته فى الفقه وان لم يصرح به فى مجموعاته فى الاصول وأما الواقفية فقد تحزبوا احزابين فذهب غلاتهم فى المصير إلى الوقف إلى أن الفور والتأخير إذا لم

(قول الشارح فهم يقولون بالتكرار فى المعلق الخ) أى لوجود التعليق الدال عليه ويلزم استثناء أوقات الضرورة هنا أيضا لتقييد القائل بالامكان مع عموم قوله للتعليق

أى المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون للتكرار (وقيل للفور أو العزم) فى الحال على الفعل بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخى أى التأخير (والمبادر) بالفعل (ممتثل خلافا لمن منع) امتثاله بناء على قوله الأمر للتراخى (ومن وقف) عن الامتثال وعدمه بناء على قوله لا نعلم أوضع الأمر للفور أم للتراخى ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الايمان وأمر الحج

يتبين أحدهما ولم يتعين بقرينة فلو أوقع المخاطب ماخوطب به عقب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا وجوز أن يكون غرض الآمر فيه أن يؤخر وهذا سرف عظيم فى حكم الوقف وذهب المقتصدون من الواقفية إلى ان من بادر أول الوقت كان ممتثلا قطعا فان أخر وأوقع الفعل المقتضى فى آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الأمر وهذا هو المختار عندنا وذهب القاضى أبو بكر رحمه الله إلى ماشهر عن الشافعى رحمه الله من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم او مؤخر وهذا بعيد عن قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتجهيله من لا يراه ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهذيب العبارة فان المسئلة مترجمة بأن الصيغة على الفور أو على التراخى فأما من قال انها على الفور فهذا اللفظ لا بأس به ومن قال انها على التراخى فلفظه مدخول فان مقتضاه ان الصيغة المطلقة يقتضى التراخى حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد فالوجه ان نعبر عن المذهب الأخير المعزى إلى الشافعى والقاضى رحمهما الله بأن يقال الصيغة تقتضى الامتثال ولا يتعين لها وقت اه (قوله أى المبادرة الخ) قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب مالا يجوز تركه إذ لو جاز تركه فى الزمن الأول من أزمنة الامكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وفى فصول البدائع ان القول بالفورية ينسب إلى بعض الحنفية وعليه فلو أخر عصى اه (قوله بالفعل) متعلق بالمبادرة وأخره لئلا يتوهم عود الضمير على الفعل لو قدمه (قوله ومنهم القائلون بأنه للتكرار) وذلك لأن التكرار يستلزم الفورية لأنه الايقاع فى جميع ما يمكن من أزمنة العمر ومن جملتها الزمان الأول (قوله بعد ظرف) للفعل أى يعزم فى الحال على ان يوقع الفعل بعد قال سم وهو معمول به عندنا فى الصلاة فانه بدخول الوقت تجب المبادرة إلى الفعل أو العزم عليه بعد فى الوقت (قوله أى التأخير) دفع به توهم أن يراد بالتراخى مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة إلى التلبس به (قوله والمبادر بالفعل) أى الذى لم يقيد بوقت ولا بفور ولا تراخ وإلا فهو بحسب ماقيد به (قوله خلافا لمن منع ومن وقف الخ) أشار المصنف إلى قولين آخرين فى المسئلة بينهما الشارح بقوله بناء فى الموضعين وهما القول باقتضائها التراخى والقول بالوقف بمعنى عدم العلم وقد علمت ما نقلناه عن البرهان سابقا ان القائلين بالوقف فرقتان ماذكره الشارح هنا إحداهما ثم ظاهر كلام المصنف ان القائل بالتراخى يوجبه حتى تكون المبادرة ممنوعة وان الامتثال على البدار غير معتد به وهو قضية قول الشارح لامتناع التقديم وقد أنكر ذلك إمام الحرمين والشيخ أبو حامد وأبو إسحق وابن القشيرى وقالوا انه لم يصر أحد إلى ذلك ومعنى كونه على التراخى انه يجوز تأخيره لا أنه يجب فان أحدا لا يقول ذلك وأما القائلون بالوقف فان البعض منهم متوقف عن القطع بكون المبادر ممتثلا خارجا عن العهدة لجواز إرادة التراخى قال ابن الصباغ فى العدة وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور لكنه خالص الاجماع وقال الغزالى فى المستصفى أما المبادر فممتثل مطلقا ومنهم من غلا فقال يتوقف فى المبادر اه قال الكمال وكان معتمد المصنف فى قوله خلافا لمن منع ومن وقف هو هذان النقلان ونقل ابن الصباغ ان منع المبادرة بالفعل مبنى على القول بالوقف عن القطع بكون المبادر ممتثلا كما دل عليه كلامه لا مقابل له كما وقع فى عبارة المصنف فاللائق ان يقال خلافا لمن منع المبادرة هنا على الوقف أى عن القطع بكون المبادر ممتثلا اه وبهذا يتضح لك اتجاه مااعترض به الكورانى قائلا الحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه لأن القائل بأنه للتراخى لم يقل به وجوبا بل

(قول المصنف أو العزم) أى لأنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب انه يطيع بالفعل خاصة ويجب العزم من حيث هو من أحكام الايمان وقد مر (قول المصنف ومن وقف) أى بعضه فان بعض الواقفين قال لو بادر عد ممتثلا بناء على توقفه فى انه للفور أو القدر المشترك ولذا بين الشارح الوقف بقوله بناء الخ تدبر (قوله ومحل كونه الخ) الأولى حذفه لأن الكلام فى الأمر المطلق (قوله المنع المذكور الخ) الأولى القول بالمنع مردود ثم انه لا وجه له فان الصفى الهندى نقله عن بعض من قال الأمر لا يقتضى الفور فبعد الاتفاق على انه لا يقتضى الفور واختلفوا فقال بعضهم وهو الاكثر ولا التراخى وهو مذهب الشافعى وقال الأقل يقتضى التراخى فالمبادر غير ممتثل ونقله المصنف أيضا عن ابن الصباغ فى عدة العالم ونقل عنه فيه أنه قال ان قائله خارق للاجماع (قوله لأن القائلين بالتراخى الخ) إن أراد أنهم جوزوا التراخى وغيره فوقفوا فهؤلاء غير قائلين بالتراخى وإن أراد انهم قالوا بالاشتراك فكيف يمنعون الامتثال

وإن كان التراخي فيه غير واجب فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه او هو للفور لانه الاحوط او التراخي لانه يسدعن الفور بخلاف العكس لامتناع التقديم أو في القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الاول الراجح أى طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ ﴿مسئلة﴾ قال ابو بكر (الرازى) من الحنفية (و) الشيخ أبو إسحق (الشيرازى) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الامر) بشيء

بل جوازا صرح به المحققون على أن عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ماذهب اليه طائفة من الواقفية ثم قول المصنف ومن وقف عطفا على من منع ليس على من ينبغي أيضا إذ الواقفية طائفتان الخ ماتقدم وحاول سم رد مااعترض به الكوراني مفرعا على كلام نقله المصنف في شرح المنهاج فيه حكاية الاقوال التي ذكرنا ها أن مانقله ابن الصباغ في العدة وإن كان خارقا للاجماع هو قول ثابت ولا يمنع ثبوته خرقه للاجماع ولا ثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه ألا ترى إلى قول المستصفى ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر وقول المصنف يعني في شرح المنهاج الذي صدر كلامه بعبارته وإن بادر بفعله أول الوقت لانقطع بكونه ممتثلا مع قول الاسنوى حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية إنا لانقطع بامثاله بل نتوقف فيه الخ فاشار المصنف في المتن إلى الاول بقوله خلافا لمن منع وإلى الثاني بقوله ومن وقف هذا زبدة كلامه الذي أطاله جدا وزاد ماهو ديدنه من الحطيطة على الكوراني بتجويز أن المصنف اطلع على نقل آخر يوافق مادلت عليه عبارته مماقد فرغنا من التنبيه على أن مثل هذا الكلام لاطائل تحته ثم أنه قد رجع الامر في كلامه لماقاله الكمال من البناء على قولي الوقف وقوله ان المذهب الخارق للاجماع ثابت نحن لانمنع ثبوته ولا ينكر ثبوته أحد وليس النزاع فيه إنما النزاع في البناء عليه مع عدم التنبيه على خرقه للاجماع فربما اعتقد الواقف على الكتاب صحته لاسيا وقد قرره الشارح بقوله بعد لامتناع التقديم ومن هنا يتوجه على الشارح مؤاخذة في عدم التنبيه على ذلك ولو أن العلامة سم اقتصر على نقل عبارة الصفي الهندي لكان في ذلك مقنع وغنية عن التطويل ـ قال في نهايته مانصه وذهب آخرون إلى أنه لايقتضيه أي إلى أن الامر لايقتضي الفور وهؤلاء اختلفوا فذهب الاكثر منهم عن الشافعي ومعظم أصحابه وجماعة من الاشاعرة وعدد جما من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به فعلى هذا مهما فعل المكلف المامور به مبادرا او مؤخرا كان ممتثلا وذهب الاقلون منهم إلى أنه يقتضي التراخي فعلى هذا لايكون المبادر ممتثلا وقد قيل أنه خلاف الاجماع فنسبوا فيه إلى خرق الاجماع وأما الواقفية فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف اللاأدرية وهؤلاء انقسموا إلى غلاة ومقتصدة اما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في انه هل هو ممتثل ام لاو نسبوا ايضا إلى خرق إجماع السلف فانهم كانوا قاطعين إلى ان المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة وأما المقتصدون فهم الذين قطعوا بامتثال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو ممتثل أم لا ثم منهم من قال بتأثيمه ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بانه امتثل اصل المطلوب اه (قوله حذرا من الاشتراك) اى لو قيل بالوضع لكل واحد (قوله او هو) اى الاحد الذي هو حقيقة فيه (قوله لانه الاحوط) فيه نظر مع احتمال التراخي (قوله لانه يسد الخ) لانه يكون قضاء عنه (قوله من فور الخ) اى من ذي فور الخ لان الوقت ليس هو الفور والتراخي لان الفور المبادرة والتراخي التاخير (قوله من الحنفية) يوهم كلامه انفراده بذلك وليس كذلك فقد قال به غيره بل المنقول في التلويح وغيره انه لجمهورهم حتى قال الكمال بن الهمام في تحريره انه المختار عندهم (قوله الامر بشيء الخ) لم يقيده باللفظي كما فعل فيما تقدم لان ماهنا يصلح للامرين ولا ينافي ذلك قوله بامر

(قول الشارح وإن كان التراخي فيه غير واجب) أى والقائل به يوجبه فينظر له مثال آخر (قول الشارح أو في القدر المشترك بينهما) هذا هو الراجح فهو لا يدل على فور ولا على تراخ بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزيا لان المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وهما من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما وغالب أدلة أقوال هذه المسئلة كالتي قبلها فتامل

﴿ قول الشارح اذا لم يفعل ﴾ ليس ظرفا للقضاء ولا الاستلزام لفساده أما الاول فلأن وقت عدم الفعل ليس وقتا للقضاء وأما الثانى فلأن الامر مستلزم مطلقا بل هو ظرف للوجوب المقدر إذ المعنى يستلزم وجوب القضاء له وقت عدم فعله يدل عليه قول الشارح لاشعار الامر بطلب استدراكه وقد يقال بصحة ظرفيته للقضاء والمعنى يستلزم القضاء وقت تحقق عدم الفعل فى وقت الاداء وبصحة ظرفيته للاستلزام بالنسبة لما تضمنه لأن معناه يطلب لزومه وقت عدم ولاشك أن لزومه فيه تدبر (قول الشارح لأشعار الامر بطلب استدراكه لأن (٤٨٦) القصد الخ) أى لاشعار الامر به فى ذلك الوقت بطلب قضائه وفعله

مؤقت يستلزم القضاء) له إذا لم يفعل فى وقته لاشعار الأمر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل (وقال الاكثر القضاء بأمر جديد) كالامر فى حديث الصحيحين من نسى الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفى حديث مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها

جديد لان الأمر النفسى يوصف بالتجدد والحدوث من حيث التعلق التنجيزى الحادث (قوله مؤقت) خرج بالمؤقت المطلق وذو السبب إذ لاقضاء فيهما اه زكريا (قوله يستلزم القضاء) أى الامر به (قوله اذا لم يفعل) قال الناصر ظرف يستلزم لا للقضاء لفساد المعنى يعرف بالتأمل اه ووجهه ان القضاء لم يقع فى وقت عدم الفعل فى الوقت فان وقت عدم الفعل فى الوقت هو الوقت الذى مضى من غير فعل والقضاء فى وقت بعده وفيه أن تعلقه بالاستلزام فاسد أيضا لان الاستلزام ذاتى للأمر لا أنه فى وقت عدم الفعل اللازم على الظرفية فالاقرب انه متعلق بالقضاء وفى الظرفية تسمح من حيث أن القضاء يتصل بآخر وقت عدم الفعل أو ان يقال المراد وقت الحكم بعدم الفعل فى وقته ولاشك ان وقت الحكم بعد الفعل متأخر عن وقت الاداء (قوله لاشعار لامر) أى اعلامه ووجه كونه اشعارا انه دلالة اللفظ على لازم معناه وفيها خفاء بالنسبة إلى الدلالة المطابقية لتوقفها على الانتقال من الملزوم إلى اللازم (قوله بطلب استدراكه) أى استدراك الفعل إن لم يقع فى وقته والقائل بأن القضاء بأمر جديد يمنع ذلك ويقول القصد من الامر الاول الفعل فى الوقت لا مطلقا وقد ذكره الشارح بعد اه زكريا (قوله لان القصد منه الفعل) أى مطلقا سواء كان فى الوقت أو خارجه قال سم وشرح ذلك ماقاله ابن الهمام ان نحو صم يوم الخميس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه فى يوم الخميس فاذا عجز عن الثانى لفواته بقى اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الامرين بقوله والقصد من الامر الاول الخ (قوله وقال الاكثر) قال الشيخ خالد فى شرحه وهو الاصح ونقله امام الحرمين عن الشافعى وقال به أكثر أصحابه (قوله بأمر جديد أى وجوب القضاء بامر جديد لا بالاول ثم ان الامر يكون جديدا بالاضافة إلى الامر الاول لا إلى عدم الفعل (قوله كالامر فى حديث الصحيحين الخ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان وثانيهما على حكم الرقاد والغفلة التى هى أعم من النسيان ويبقى حكم الترك عمدا قصدا ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لانه إذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى اه سم (قوله فليصلها) وجه

خارجه لانه وإن كان المطلوب الفعل فى الوقت المعين لكن لما كان الوقت المعين إنما طلب لكونه مصلحة للفعل به كماله فالقصد أى المقصود الاصلى هو نفس الفعل فاذا فات كماله بقى الوجوب مع نقص فيه وبه يظهر وجه الاستلزام للاشعار المذكور المعلل بالقصد إذ لولا ذلك القصد لاحتمل أن يكون الطلب المتعلق بالفعل خاصا بذلك الوقت فليتأمل (قوله أى مطلقا) أى بواسطة أنه المطلوب بالذات وطلب الوقت لكماله (قوله وشرح ذلك ماقاله ابن الهمام الخ) لاخفاء فى انا اذا تعلقنا صوما مخصوصا وقلنا صم صوم يوم الخميس فقد تعلقنا أمرين وتلفظنا بلفظين وأما ان المأمور به هو هذان الامران

الدلالة

أو شىء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب إلى الاول جعل القضاء بالامر الاول لأن المأمور به شيئان فان انتفى أحدهما بقى الآخر ومن ذهب إلى الثانى جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس فى الوجود إلا شىء واحد فاذا انتفى سقط المأمور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان أو شىء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى اختلاف فى أصل آخر وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان

قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجود شيأ واحدا كذا ذكره المحقق التفتازانى فى حاشية العضد وحاصل الجواب حينئذ انا سلمنا ان السكون فى الوقت مصاحة للفعل به كماله لكن انما يبقى الوجوب مع النقص إذا انفرد به الطلب وليس كذلك بل المطلوب شىء واحد وقد انتفى بانتفاء جزئه فليتأمل (قول المصنف والاصح ان الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء) مع قول الشارح بناء على ان الاجزاء هو الكفاية فى سقوط الطلب وقد فسره به الامام فخر الدين وتبعه عليه شارحاه الاصفهانى والقرافى وصوبه الاسنوى فى شرح المنهاج قال لانه مدلول الاجزاء قال الجوهرى فى الصحاح أجزأنى الشىء كفانى أما الفقيه كما قال فى منع الموانع فيفسره باسقاط القضاء فبناء على الاول الاصح عند الاصولى ان الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء اما على مقابله فلا يستلزمه وسقوط الطلب عمن صلى ظانا للطهارة وهو غير متطهر لانه مخاطب بالاتيان بها مع ظن الطهارة وقد فعل هذا وقد اختار (٤٨٧) المصنف فى منع الموانع ان المجزىء هو المغنى عن القضاء لانه المطلوب حقيقة وقال ان المختار عندنا الآن هو هذا وإن جرينا فى مسئلة الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء على خلافه فمن لا تغنى صلاته عن القضاء لم يأت بالمأمور به فان المأمور به بالذات العبادة المجزئة المغنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وكون ما أتى به مأمورا إنما هو لمعارض أى ماعرض له من ظنه الطهارة أو فقده الطهورين واما ما يقال من انه آت بالمأمور به الان ووجوب القضاء بأمر آخر فطريقة ضعيفة لانا لا نعنى بالمأمور به الا ما طلب أولا وبالذات واشتغلت الذمة به فاذا صرف عن فعله صارف أى كظن الطهارة مع فقدها وطلب الشارع تعريضه لا على الدوام بل فى وقت الصارف إلى ان ينتهى لم يكن المطلوب حينئذ هو المأمور به المعنى بانه هل يجزىء فعله اه وأنت إذا تأملته وجدت الاجزاء على ما اختاره لم يخرج عن كونه الكفاية فى الطلب إنما الكلام فى ذلك الطلب هل هو الطلب الاصلى أو العارض وهو مجرد اصطلاح نعم ينبنى على ما اختاره ان القضاء فعل ما سبق له مقتض حقيقة لا فعل مثله وان القضاء الحقيقى أى فعل العبادة خارج الوقت بطلب جديد لكن لا لما قالوه من أنه أتى بالمأمور به فى الوقت وهو الفعل بظن الطهارة مثلا بل لما تقدم فى المسئلة قبل هذا من فوات المطلوب بفوات جزئه وهو كونه فى الوقت بخلاف الاعادة فى الوقت عند تبين الحدث فيه مثلا فانها بالطلب الاول اما على قول غيره فكل ذلك بطلب جديد ومن تأمل قول الشارح بان يحتاج الى الفعل ثانيا علم ان المراد بالقضاء ما يشمل الاعادة لاطلاعه عن كونه بعد الوقت

إذا ذكرها والقصد من الأمر الأول الفعل فى الوقت لا مطلقا والشيرازى موافق للأكثر كما فى لمعه وشرحه فذكره من الاقل سهو (والاصح أن الاتيان بالمأمور به) أى بالشىء على الوجه الذى أمر به (يستلزم الاجزاء) للمأتى به بناء على أن الاجزاء الكفاية

الدلالة ان قوله فليصلها أمر جديد غير الامر الاول وهو أقيموا الصلاة فلو كان الامر باقيا على حاله لم يحتج إلى هذا الثانى (قوله إذا ذكرها) فيه اكتفاء أى أو استيقظ أو أن الذكر يعم النوعين والمعنى إذا ذكرها بعد النسيان أو النوم لان النائم لا تذكر له (قوله والقصد من الامر الاول) رد لقول الاول لان القصد منه الفعل بمنع كون مقتضاه وجود الفعل مطلقا (قوله لا مطلقا) إذ لو كان القصد الفعل دون كونه فى الوقت المخصوص لم يفد التحديد بالوقت وقد يقال غرض الاول ان الفعل هو المقصود أولا بالذات وأما الوقت فبطريق التبع فاذا فات الوقت بقى الفعل المقصود ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال بمجرده لا يستلزم كون القضاء بامر جديد ويمكن أن يقال انه لم يذكر هذا الاستدلال قصدا بل على سبيل التبع والتتمة للاستدلال بالحديثين المذكورين الدالين على ان القضاء بامر جديد (قوله أى بالشىء على الوجه الخ) أحوجه إلى هذا المأمور به اسم لذات الفعل ومجرد الاتيان به لا يلزمه الاتيان بالوجه المأمور به فأفاد أن تعليق الحكم بالوصف يشعر بان الحكم على الذات من حيث الوصف ثم ان هذا القيد ماخوذ من كلام المصنف معنى فانه لا يكون آتيا بالمامور به الا إذا أتى به على الوجه الذى امر به لانه إذا أوقعه على غير الوجه الذى اوجبه الشارع لا يكون آتيا بالمأمور به فلا يقال ان المصنف لم يقيد الاتيان بالمأمور به على الوجه الذى اوجبه الشارع ولا بد منه وما أورده الناصر من ان هذا التفسير يقضى إلى ان الامر يتعلق بالوجه لا بالفعل أجاب عنه سم بان من لازم الامر بالوجه الامر بذى الوجه لعدم استقلال الوجه بل لا يفهم من قولنا الاتيان بالشىء على الوجه الذى أمر به إلا ان الشىء مامور به أيضا على معنى ان امره به امر بايقاع الفعل عليه ومعه فالافضاء الذى ادعاه ممنوع (قوله على الوجه الذى أمر به) أى ولو فى ظنه أخذا من كلامه بعد (قوله بناء على أن الاجزاء الكفاية) حاصله بناء الخلاف فى المسئلة على الخلاف

(قول الشارح بناء على أنه إسقاط القضاء) اعلم أن القضاء له معنيان استدراك مافات من مصلحة الاداء والاتيان بمثل ماوجب أولا بطريق اللزوم والاول للأصوليين والثانى للفقهاء. فان جرينا على الاول فالراجح ان فعل المأمور به كما أمر بان صلى بظن الطهارة مثلا مسقط له إذ مصلحة الادا وقعت لأنه يؤمر بغير ذلك وتسمية الثانى قضاء حينئذ مجاز لأنه ليس الأول بل مثله فيلزم أن لايوجد معنى حقيق للقضاء ولو وجد لكان للفجر مثلا فرض غير الاداء والقضاء. وإن جرينا على الثانى لم يلزم شيء من ذلك وكان فعل المأمور به كما أمر لايسقطه جزماً ولهذا فرع الشارح العلامة المسئلة عليه وأشار له بقوله بأن يحتاج إلى

فى سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم وقيل لايستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا يسقط المأتى به القضاء بان يحتاج إلى الفعل ثانياً كما فى صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه (و) الأصح (ان الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بالشيء) نحو وأمر أهلك بالصلاة (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أى بالشيء وقيل هو أمر به وإلا فلا فائدة لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مامور بذلك الشيء كما فى حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الاصح (ان الآمر) بالمد (بلفظ يتناوله) كما فى قول السيد لعبده أكرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه (داخل فيه) أى فى ذلك اللفظ ليتعلق به ما أمر به وقيل لايدخل فيه لبعد أن يريد الآمر نفسه وسيأتى تصحيحه فى مبحث العام

فى تفسير الاجزاء والذى قاله غيره حتى المصنف فى شرح المختصر أن الخلاف فيها إنما هو على تفسير الاجزاء بانه إسقاط القضاء أما إذا فسر بالكفاية فى سقوط الطلب كما هو المختار فالاتيان يستلزم الاجزاء بلا خلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خبير بأن معنى قولهم بلا خلاف أى عند القائل بهذا التفسير كما أنه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك عليهما معا كما قرره الشارح اه زكريا (قوله بأن يحتاج الخ) فيه إشارة إلى أنه ليس المراد بالقضاء ما فعل خارج الوقت (قوله وقيل هو أمر به) رد بانه يلزم عليه القائل لغيره مر عبدك بكذا متعد لكونه أمرا للعبد بغير إذن سيده وأنه لو قال للعبد بعد ماذكر لاتفعل يكون مناقضاً لنفسه ولم يقل بذلك أحد وأيضاً يلزم أن يكون الصبي ماموراً من قبل الله بالصلاة والصوم لأنه أمر وليه بان يأمره بالصلاة وبالصوم فيكون مكلفا ولم يقل بتكليفه أحد (قوله وإلا فلا فائدة فيه) أجيب بان الفائدة فيه امتثال أمر المخاطب لا الأمر الأول (قوله وقد تقوم قرينة الخ) قال الكمال القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب أن الأمر بالرجعة لايزيد على الأمر بابتداء النكاح وهو أمر ندب فالامر بها مثله اه قال سم ولك منع قوله لايزيد لجواز أن يكون الاساءة بالطلاق فى هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبرا لهذه الأساءة ألا ترى أنه يجب الرجعة على الصواب المعتمد فيما إذا ظلم إحدى نسائه باعطاء نوبتها لغيرها منهن ثم طلقها قبل وفائها حقها (قوله من احسن الخ) فان من من صيغ العموم فيتناول الأمر وجعل من من لفظ الأمر لتعلق الأمر بها (قوله وسيأتى تصحيحه الخ) اعتذاره بهذا عن الاعتراض بالتناقض يأباه ما اجاب به المصنف فى منع الموانع من حمل ماهنا على الانشاء مطلقاً وماهناك على مايعم الانشاء والخبر من غير مبلغ بخلاف المبلغ كالنبي ﷺ الأمر عن الله تعالى والوزير الأمر عن الأمير وقال الزركشي ولا يخفى مافيه من التعسف مع

الفعل ثانيا فليتامل (قوله والذى قاله غيره الخ) الذى قاله غيره فى الخلاف فيها المبنى على القول الاصولى فى إسقاط القضاء أما الخلاف فيها المبنى على قول الفقهاء فى رأسه إسقاط القضاء فهو مفرع على القولين (قوله وانت خبير الخ) فيه انه لو عرفت على هذين القولين لكان عدم الاستلزام مقطوعا به على الضعيف بخلاف ما إذا فرعت على الضعيف فانه يكون مرجوحا فليتامل فى هذا المقام فانه من المزالق (قوله ولم يقل بذلك احد) يعنى انه متفق عليه كما فى العضد (قوله فيه ان اللازم الخ) هذا غلط منشؤه عدم فهم الموضوع فان حاصله ان امر الآمر المكلف بان يامر غيره بشيء هل هو امر من الآمر لذلك الغير فالكلام فى أمر من أمر السيد سواء أمر السيد عبده اولا (قوله إضراب الخ) هذا إن لزم على عدمه التناقض والفرض انه متفق على عدمه كامر وروده

(قوله قلت قد يقال الخ) فيه انه ليس ماموراً من الأول حتى يمتثل امره والمحشى بنى كلامه كله على ان الموضوع ان الغير يكون مأموراً بامر الواسطة تدبر (قول الشارح وقد تقوم قرينة الخ) اى كما فى امر الله رسوله عليه الصلاة والسلام أن يامرنا فان القرينة انه مبلغ عنه (قول الشارح مامورا بذلك الشيء) المراد بالشيء متعلق الأمر وهو الرجعة

بحسب ماظهر له فى الموضعين وقدتقوم قرينة على عدم الدخول كما فى قوله لعبده تصدق على من دخل دارى وقددخلها هو (و) الأصح (أن النيابة تدخل المأمور) به ماليا كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه (إلا لمانع) كما فى الصلاة وقالت المعتزلة لاتدخل البدنى لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافى ذلك إلا لضرورة كما فى الحج قلنا لاتنافيه لما فيها من بذل المؤنة أوتحمل المنة ﴿مسئلة قال الشيخ﴾ أبو الحسن الاشعرى (والقاضى) ابو بكر الباقلانى

وروده فى الصورة التى يجتمعان فيها قال ولو جمع بينهما بحمل ماهنا على خطاب شامل له نحو ان الله يأمرنا بكذا وحمل ماهناك على خطاب لايشمله نحو إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة كان أولى واستشكله تلميذه البرماوى بأن الخطاب إذا لم يكن شاملا له فليس من محل الخلاف فلهذا سلم الشارح تنافيهما واعتذر عن المصنف بما ذكره وبالجملة فالمشهور ماهناك وهو ماصححه الامام والآمدى وغيرهما وقال النووى فى الروضة أنه الأصح عند أصحابنا فى الأصول اه زكريا (قوله بحسب الخ) متعلق بمحذوف والتقدير والتصحيحان كائنان بحسب الخ (قوله تصدق الخ) فان السيد لايقصد التصدق من عبده عليه لأنه هو ومافى يده ملك له (قوله والأصح أن النيابة الخ) هذه المسئلة مبسوطة فى كتب الفروع فى الصوم والوكالة والاجارة وغيرها لبيان حكمها الشرعى وذكرها الآمدى وغيره لبيان الجواز عقلا فذكرها المصنف هنا تبعا لهم وقدعلمت أن جهة البحث مختلفة ولامانع من دخول مسئلة تحت علمين باعتبار اختلاف جهة البحث فالفقيه يبحث عنها من جهة الجواز الشرعى والأصولى من جهة الجواز العقلى إلا أن قوله إلا لمانع إنما يناسب الفقيه دون الأصولى لأن الاستثناء لايصح فى الدلائل القطعية ولايقال إنما نحن فيه ليس قطعيا وإن كان عقليا لأن استثناء المانع إنما يناسب الوقوع دون الجواز العقلى وكذا يقال فى التقييد بالشرط فى قوله كما فى الحج بشرطه لأن هذا الاشتراط إنما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلى اللهم إلا أن يقال المسئلة مفروضة فيما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيهما كما صرح به قول الصفى الهندى اتفقوا على جواز النيابة فى العبادة المالية ووقوعها كتفرقة الزكاة واختلفوا فى البدنية فذهب أصحابنا إلى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم اه وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كنفى المانع بالنظر لشق الوقوع (قوله ماليا كالزكاة الخ) التصحيح باعتبار المجموع من المالى والبدنى وإلا فدخول النيابة فى المالى متفق عليها فلايرد اعتراض الكمال بأن قول المصنف المأمور به أعم فتناوله المالية وليست من محل النزاع قال واعلم ان ابن عبد السلام قال فى أماليه الطاعات يعنى البدنية لاتدخلها النيابة إلا الحج والصوم لأن القصد بها الاجلال والاثابة ولايلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل اه ومقصوده بيان القاعدة الفقهية ومقصود شيخه الامدى بيان الجواز العقلى فلم يتواردا على محل فليس كلامه معا كسا لكلام شيخه كما فهمه أبو زرعة تبعاً للزركشى اه (قوله بشرطه) أى شرط قبوله النيابة أو بشرط الاستنابة وهو العجز أو الموت (قوله إلا لمانع) فاذا انتفى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة (قوله كما فى الصلاة) لم يبين المانع فيها ولايصح أن يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لأن هذا هو حجة المعتزلة فى البدنى مطلقا وقد ردها نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كما دل عليه نصوص الشرع وذلك لايحصل مع النيابة وإن حصل معها مطلق الكسر والقهر اه سم (قوله من بذل المؤنة) إن كانت النيابة

(قوله على الانشاء مطلقا) أى عن التقييد بكونه من غير مبلغ والمقصود منه أحد الشقين وهو ما إذا كان من مبلغ لأنه حينئذ لايكون أمر نفسه الذى هو وجه الاستبعاد بخلاف ما إذا كان من غير مبلغ فاندفع قول الزركشى مع وروده الخ لأنه مبنى على أن يراد من الاطلاق الصورتان

(قول المصنف مسئلة الأمر النفسى الخ) قال العضد ليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعا ولا فى اللفظ إنما النزاع فى ان الشىء المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشىء المعين المضاد له أو لا فاذا قال تحرك فهل فى المعنى هو بمثابة أن يقول لا تسكن اه وقوله نهى عن الشىء المعين صريح فى ان خلاف القاضى فى الضد الوجودى وقد صرح به القاضى نفسه حيث قال الامر بالسكون نهى عن الحركة قال السعد على قوله لاختلاف الاضافة الخ فان الامر مضاف الى شىء والنهى إلى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما النزاع فى الاوامر الجزئية بمعنى ان ما يصدق عليه انه أمر بشىء هل يصدق عليه انه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام ومعنى كونه نفسه انهما حصلا بجعل واحد لم يحصل كل منهما بطلب على حدة اه ومنه قال الشارح بمعنى ان الطلب واحد الخ وبه يظهر فساد كل ما كتبه سم هنا فانه مبنى على عدم تحرير معنى العينية (قول الشارح إيجابا أو ندبا) أى بناء على ان معناهما طلب الفعل مع المنع من الترك جازما أو لا فالمنع من الترك جزء والايجاب او الندب المقصود بالطلب أما لو بنينا على انهما الطلب جازما او لا فلا يكون غير الوجودى خارجا عن محل النزاع وقد قيل به كما يأتى فليتأمل (قول المصنف عن ضده الوجودى) المراد بالوجودى الافراد الجزئية ولذا فسره الشارح فيما يأتى بالترك وقال فيما تقدم أول مبحث الامر المراد بنحو كف اترك ودع ولا شك ان المطلوب بالامر هو الفعل فاندفع بحث العلامة الآتى وبه يظهر ان النهى تارة يكون طلب كف عن فعل غير كف وتارة يكون طلب كف عن فعل هو كف فان الشارح سماه

(الامر النفسى بشىء معين) إيجابا أو ندبا (نهى عن ضده الوجودى) تحريما أو كراهة واحدا كان الضد كضد السكون

بعوض وقوله أو تحمل المنة أى ان كانت بلا عوض (قوله الامر النفسى) قال الكمال استشكل تصور هذه المسئلة بأنه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فانه سبحانه وتعالى عليم بكل شىء وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحينئذ فأمر الله تعالى بالشىء عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شىء آخر لا تعلق له به فكيف يأتى فيه الخلاف بين اهل السنة ولذا قال الغزالى فى المستصفى هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه فليفرض فى كلام المخلوق اه وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام فى التعلق والمعنى هل تعلق الامر بالشىء هو عين تعلقه بالكف عن ضده ان كان واحدا أو اضداده ان تعددت بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين هما فعل الشىء والكف عن الضد فباعتبار الاول هو امر وباعتبار الثانى هو نهى او ان متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحد شيئين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فانه يستلزم تعلقه بالآخر اه وحصل الجواب ان التعلق التنجيزى مأخوذ فى مفهوم الامر كما تقدم فى الكلام على الحكم الشرعى وبه يصح التعدد فحاصل أصل الكلام هل تعلق الامر بشىء نوعين تعلقه بالنهى الخ ويرد عليه ان التعلق فى الامر مضاف للفعل وفى النهى مضاف للترك وذلك يقتضى التغاير مفهوما فكيف يصح الحكم بان أحدهما هو الاخر وأجيب بمنع المغايرة إذ مبناها على اعتبار دخول الفعل والترك فى مفهوميهما وليس كذلك بل كل منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق نظير ما حققه السيد فى قولهم العمى عدم البصر بأن حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن الحقيقة (قوله معين) نبه به على انه لا خلاف فى تغاير مفهومى الامر بشىء معين نهى عن ضده لاختلاف الاضافة قطعا ولا فى لفظيهما كما ذكره بعد بل فى ان الشىء المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن ضده أو مستلزم له بمعنى ان ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه انه نهى عن ضده او مستلزم له اه زكريا (قوله إيجابا أو ندبا) أخذه من المقابل الآتى فى قوله وقيل أمر الوجوب فان الايجاب والوجوب متلازمان كما مر والقول بان الشارح اشار الى انه كان الاولى للمصنف ان يعبر بالايجاب لان الكلام فى الصدور من الامر لا فى التعلق بالشىء المأمور به فيه نظر لقول المصنف الامر بشىء الخ (قوله نهى عن ضده) أى يكون عين النهى عنه قال امام الحرمين وهو قول عرى عن التحصيل فان القول القائم بالنفس الذى يعبر عنه بافعل يغاير القول الذى يعبر عنه بلا تفعل ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعدم مباهتاه اه (قوله الوجودى) اشارة الى انه ليس المراد بالضد مطلق المنافى وليس لبيان الواقع كما قيل قال فى فصول البدائع ليس المراد بالضد الذى تعلق به النهى أو الامر الضمنيان ترك المأمور به كما ظن أو ترك المنهى عنه والابصار النزاع لفظيا ويلزم كون النهى نوعا من الامر ولا مطلق الضد لانه غير معين بل اضداده التى يتحقق بها ترك المأمور به الذى هو الكف عنه لا عدم فعله والعدمى هو ذلك الكف كما نص عليه السعد فى حاشية العضد

نهيا عن ضد غير وجودي وهو الكف فاندفع استبعاد سم ذلك الآتي في مبحث النهي واعلم أن الاضداد في هذه المسئلة ثلاثة ضد وجودي معين كالقيام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف وضد وجودي غير معين كأي واحد من أضداد المأمور به واحد منها غير معين ولا خلاف في أن الامر بأحدها ليس نهيا عن ضده منها وضد معين غير وجودي وهو الكف عن مأمور به ولا خلاف في أن الامر بالشيء نهي عنه أو يتضمنه لانه جزء والايجاب كامر وإنما سمي ترك المأمور غير وجودي لعدم تحققه إلا مع تلبس بضد وجودي فليتأمل (قوله فليس محل النزاع أن الامر بالشيء نهي الخ) صوابه لاجل الرد على ما في المنهاج أن يقال فليس محل النزاع أن الامر بالشيء يتضمن الخ وبعد ذلك هو من محل النزاع كما في المختصر وشرحه العضدي والثاني لكونه يتضمنه بناء كما في العضد على أن المنع من الترك ليس من معقول الايجاب بناء على أنه الاقتضاء الجازم فيجوز أن يطلب طلبا جازما من غير خطور المنع من الترك بالبال وإن لزمه في الواقع نعم هو على كلام المصنف خارج عن محل النزاع بناء على أنه لا معنى للايجاب إلا طلب الفعل مع المنع من الترك كما نص عليه السعد في التوضيح وقال أنه المفهوم من كلامهم (قوله قلت الرد الخ) لا رد فيه فان الترك هو الكف وقد صرح بالاتحاد (٤٩١) بينهما العضد نقلا عمن وقع منه

أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره (وعن القاضي) آخرا أنه (يتضمنه وعليه) أي على التضمن (عبد الجبار وأبو الحسين والامام) الرازي (والآمدي) فالامر بالسكون مثلا اى طلبه متضمن للنهي عن التحرك أي طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قربا وإلى آخر بعدا ودليل القولين أنه لما يتحقق المامور به بدون الكف عن ضده

الجزئية المعينة كأن يكون الامر بالصلاة نهيا عن الأكل والشرب وكلام البشر وغيرها مما هو أضداد الشرائط والاركان المعتبرة شرعا أو عقلا أو عرفا (قوله أي التحرك) اى الحركة بناء على أن الحركة أمر وجودي (قوله وعن القاضي) أي ونقل عن القاضي والناقل له إمام الحرمين قال في البرهان وأما الذي ذكره القاضي آخرا من أن الامر بالشيء ليس عين النهي ولكن يقتضيه ويتضمنه فالمعنى بالاقتضاء على رأيه أن قيام لامر بالشيء بالنفس يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول هو نهي عن اضداد المامور به كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ولا معنى لما قال غير هذا وهذا باطل قطعا فان الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لاضداد المامور به اما الذهول أو إضراب فلم يستقم الحكم بان قيام الامر بالنفس مشروط بقيام النهي اه (قوله أي طلبه) لان الكلام في الامر النفسي (قوله أو هو) اى الأمر بالسكون نفسه أي نفس النهي عن التحرك (قوله بمعنى أن الطلب الخ) أي لا بمعنى اتحاد الصيغة الدالة عليهما أو اتحاد مفهومهما (قوله قربا) أي ذا قرب أو قريبا وهذا على أن المراد بالشيء الموصوف اما على أنه الصفة وهو السكون في حيزه فلا حاجة إلى ذلك (قوله ودليل القولين أنه) أي الشأن لما لم يتحقق بفتح أوله أي يوجد ولا يخفى أن توقف الشيء على الشيء دليل على الاستلزام المقتضي للغيرية لا على العينية فلا يتم الاستدلال به على القول بالعينية بل على التضمن بمعنى الاستلزام اه (قوله انه لما لم يتحقق الخ)

النزاع هنا وهو ضد لانه ليس رفع شيء بل أمر وجودي فليس التعبير بالضد مخرجا له (قول الشارح لم يتحقق الخ) فيه اختصار للدليلين بيان الاول لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف فالكف مطلوب وطلبه إما طلب الفعل أو مثله أو ضده أو خلافه والثلاثة الاخيرة باطلة لانهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الامر بالشيء والنهي عن ضده معا ضروري ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانهما نقيضان وتكليف بالمحال وبيان الثاني لما لم يتحقق المامور به بدون الكف كأن طلبه طلبا للكف لان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وحاصل الجواب أن المأمور به يتوقف على عدم فعل الضد أما طلبه فلا يتوقف على طلب الكف عن الضد إذ قد لا يكون ذلك الضد مخطرا بالبال نعم الواجب ان يكون مخطرا بالبال هو الضد غير الوجودي اعني ترك المامور أي الكف عنه وقد قلنا ان الامر بالشيء نهي عن ضده غير الوجودي او يتضمنه وبهذا ظهر كونه دليلا على العينية كما قاله القاضي وقرر دليله هكذا فتدبر (قوله لا يتوقف طلبه على ملاحظة الخ) فيه انه حينئذ يكون طالبا شيئا لا يشعر به ولا يعقله وهو غير معقول مع منافاته لوحدة جعلهما وطلبهما كذا في العضد وكفاية المطلوب بالقصد إنما هي في استلزام وجوبه وجوب ما يتوقف عليه كما تقدم في مقدمة الواجب لا في كون طلبه طلبه او يتضمنه وبه اندفع ما نقله عن الصفي الهندي فان ما قاله في المدلول التزاما ولا يضر تعقله بخلاف معنى اللفظ أو جزئه وكل هذا بناء سم على أن معنى التضمن في الضدي الوجودي الاستلزام وتبعه الحواشي وهو خطأ بل المراد بالتضمن في المسئلة كلها حقيقته كما نبه عليه الشارح آخرا وإن خصه سم بما هنا

 القائلون بالتضمن قالوا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولازم إلا على فعل

كان طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظ ساغ للمصنف نقل التضمن فيه عن الأولين وإن كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى (وقال إمام الحرمين والغزالى) هو (لاعينه ولا يتضمنه) والملازمة فى الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أى دون أمر الندب فلا يتضمن النهى عن الضد لان الضد فيه لا يخرج به عن اصله من الجواز بخلاف الضد فى أمر الوجوب

ولذلك قال الكمال عن شيخه ابن الهمام فى تحريره أنه لا بد فى تحرير محل النزاع من أحد أمرين اما تقييد الامر بالامر الفورى الذى قامت القرينة على إرادته منه ليكون التلبس بضده مفوتا للامتثال واما تقييد الضد بالمفوت مع إطلاق الأمر عن كونه فورياً وإلا فلا يتوقف تحقق المأمور به على الكف عن ضده لجواز أن يفعل الضد أولا ثم يأتى بالمأمور وقد يقال لا حاجة لذلك لأن المراد الأمر بالشىء نهى عن ضده على الوجه الذى يحصل به المامور لا دائما وهو يصدق عليه انه منهى عنه فى الوقت الذى يحصل به الامتثال فالضد منهى عنه فى الجملة قال الكمال وفائدة الخلاف فى هذه المسئلة أنه إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط فى الامر وبفعل المنهى عنه فقط فى النهى او يستحق العقاب بارتكاب الضد أيضاً (قوله كان طلبه الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك العينية (قوله ولكون النفسى) أى عندنا (قوله هو الطلب المستفاد) اى وهو ثابت باتفاق من اهل السنة والمعتزلة غير ان اهل السنة يقولون انه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون أنه الارادة ولا أمر عندهم إلا اللفظى (قوله فيه) أى فى الأمر النفسى (قوله ساغ للمصنف) لانهم قائلون بالنفسى غاية الامر انهم يردوه للارادة فلا يرد ان يقال ان موضوع المسئلة عندهما الامر والنهى اللفظيان وموضوع المسئلة فى المتن الكلام النفسى فكيف يحكى عنهما ما حكى عن الامام والآمدى من أن الأمر النفسى بشىء يتضمن النهى عن ضده قال الكمال وجواب الشارح يرجع حاصله إلى أن النزاع فى إثبات النفسى نزاع فى التسمية لان حاصله أن الامر اللفظى يفيد طلبا وذلك لا شك فيه وإن ذلك الطلب هو حقيقة الامر النفسى وانه يتعلق بترك الضد لكنهما لا يسميان ذلك طلباً نفسياً ونحن نسميه ولا يخفى ضعفه لأنه يلزم على هذا أن الخلاف لفظى مع أنه معنوى لرد كل أدلة الآخر كما هو مقرر فى الاصول وفيه نظر بل الخلاف فى التسمية تابع للخلاف فى الحقيقة وإنما المتفق عليه ثبوت مطلق الطلب إلا ان اهل السنة يقولون انه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون انه الارادة ولا شك أن الصفتين مختلفتين تعلقا هذا هو معنى كلام الشارح خلافا لمن قال أن مراد الشارح أنه أطلق النفسى وأراد اللفظى فانه خلاف قوله اما اللفظى فليس الخ (قوله والملازمة فى الدليل) اى دليل القولين ممنوعة اى لا نسلم الملازمة بين عدم تحقق المأمور به بدون الكف عن ضده وبين كون طلبه طلبا للكف او متضمنا لطلبه وقوله لجواز الخ سند للمنع فهو نقض تفصيلى لوروده على مقدمة معينة من الدليل اى يجوز عدم حضور الضد بذهن الآمر حالة الامر بأن يأمر بالشىء من غير شعور له بضده ويمتنع أن يكون الانسان طالبا لما لا شعور له به وفيه انه لا يظهر فى امر الله تعالى الذى لا يغيب عنه شىء واجيب بأن المراد بالحضور ما يشمل حضور الاعتبار بان لا يتوجه الطلب للمخاطب وقال سم ان طلب الشىء إنما يكون فرعا عن ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوبا بالقصد لا بالتبعية كما هنا فطلب الفعل يتوقف على ملاحظته لكونه قصديا ولا كذلك ترك الضد فانه يكفى فيه ملاحظة المطلوب بالقصد (قوله مطلوب الكف به) اى فى الأمر (قوله فقط) محله بعد الوجوب أى أمر الوجوب فقط لا أمر الندب (قوله لان الضد فيه) أى فى الندب (قوله لا يخرج به) أى بالندب وفيه أنه إن أراد لا يخرج عن أصله بالمرة

لأنه المقدور وما هو هنا إلا الكف عنه أو فعل وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهى عنه إذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه بمعناه الجواب أنه مبنى على أن الذم من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا وأما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وإن لزمه فى الواقع فلا يلزمه ذلك اه فانظر قوله فى الجواب انه مبنى على ان الذم من معقول الايجاب فان معناه انه من جملة معناه المعقول منه على ان التضمن واحد فى الوجودى والعدمى وهو فى العدمى على حقيقته فليكن فى الوجود كذلك ولو كان معناه فى الوجودى الاستلزام لما ساغ للمصنف التقييد بالوجودى لان العدمى متضمن حقيقة لا مستلزم فعلم من هذا ان القاضى ومن معه قالوا بالتضمن فى الضدين جميعا فوافقهم المصنف فى العدمى وخالفهم فى الوجودى وغيره خالفهم فيهما معا بناء على ما مر وفى بعض حواشى العضد أن من قال بأن الامر نهى او يتضمن النهى يقول ان ترك المامور وهو عين فعل أحد أضداده وبين التضمن بان ذلك الترك جزء معنى الايجاب اه وهو ماخوذ من كلام العضد ففيه المتقدم فليتامل (قوله لم يجوز ان يقال الخ) وهو جائز لكنه ليس مدعي احد (قول الشارح لجواز ان لا يحضر الضد الخ)

لاقتضائه الذم على الترك واقتصر على التضمن كالآمدى وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون الندب العين أيضا أخذا بالمحقق واحترز بقوله معين عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر إلى ماصدقه نهيا عن ضده منها ولا متضمنا له قطعا وبالوجودى عن العدمى أى ترك المأمور به فالأمر نهى عنه أو يتضمنه قطعا والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء (أما) الامر (اللفظى فليس عين النهى) اللفظى (قطعا

ففيه نظر لانه كان مستوى الطرفين فيخرج إلى الكراهة وان أراد لايخرج به عن أصله من الجواز إلى الحرمة فهذا لايخلصه فان الندب اقتضى مرجوحية الضد (قوله العين) مفعول شمل أى عين النهى عن ضد متعلق الامر (قوله أخذا بالمحقق) لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من القائلين بالتضمن من خص فيساوى ماهنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فاخذ المصنف بالمحقق قاله الناصر قال سم وبقى احتمال أن المراد ان من القائلين بالعين من يخص الوجوب ولايمكن هذا الاحتمال مطلقا وغاية مايدعى بعده لكنه يمنع التحقق اللهم إلا أن يراد بالتحقق الظهور ظهورا قويا أو يكون قد ثبت بدليل خارجى مايمنع هذا الاحتمال كثبوت انه لاقائل به * وبقى بحيث آخر وهو أن يقال تحقق قول التضمن دون العين لايقتضى الاقتصار على التضمن فهلا عبر بعبارة تشمل العين أيضا كابن الحاجب فان ذلك أحوط فى الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فانه لايخرج يقينا عن هذه العهدة بل يوهم تحقق انتفاء قول العين اللهم إلا أن يقال المراد أخذا بالمحقق عند ايثار طريق التعيين اه (قوله عن المبهم الخ) أى فى الواجب المخير[1] فان الامر على التخيير قد يتعلق بالشىء وضده فليس الامر بالشىء المبهم من أشياء منها ضدان فاكثر نهيا عن ضده من تلك الاشياء ولامتضمناله (قوله بالنظر إلى ماصدقه) أى فرده المعين وهو احتراز عن النظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بين تلك الاشياء فان الامر حينئذ نهى عن الضد الذى هو ماعدا تلك الاشياء اه سم (قوله وبالوجودى عن العدمى) أى ترك المأمور به فليس محل النزاع أن الامر بالشىء نهى عن ضده الذى هو ترك ذلك الشىء خلافا لما ذهب اليه فى المنهاج مستدلا عليه بما استدل به القاضى من ان المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وأورد الناصر أن النهى لكونه تكليفا لايتعلق إلا بفعل اه أى فلا يستقيم قول الشارح فالامر نهى عنه أى عن ترك المأمور به المقتضى ذلك أن النهى يتعلق بالعدم وأجيب بان الشارح جرى على بعض الاقوال هنا اعتمادا على بيان المعتمد فيما يأتى من أن النهى مقتضاه فعل وهو الكف أو انه عبر بالترك لوقوعه فى كلام غيره كالمصنف والاسنوى فى شرحيهما على المنهاج (قوله يعبر عنه بالاستلزام) أى فيقال الامر بالشى يستلزم النهى عن ضده بدل قولهم يتضمن النهى عن ضده وتعليل الشارح له بان الكل يستلزم الجزء يوهم أن النهى عن الضد جزء معنى الامر فيقتضى ان التعبير بالاستلزام مجاز وبالتضمن حقيقة مع ان الامر بالعكس وان النهى خارج عن حقيقة الامر وحينئذ فمراد القائل الامر بالشىء يتضمن النهى عن ضده انه لازم له وعبر عنه بالتضمن تنزيلا للازم الشىء منزلة الموجود فى ضمنه توسعا هذا ماقرره الحواشى وأما العلامة سم فحاول رد هذا الكلام وتصحيح الجزئية بما أثر التكلف عليه ظاهر والمناقشة

(١) قوله أى فى الواجب المخير كخصال الكفارة اه كاتبه

الوجودى ليس مأخوذا فى مفهوم الايجاب الذى هو مدلول الامر بل المأخوذ فيه المنع من ترك المأمور واذا جاز أن لايحضر عند المخلوق وقت أمره علم أنه ليس عين الامر ولايتضمنه وان حضوره عند الله لالتوقف الامر عليه بل الاستحالة أن لايحيط به علمه فتبين عموم المنع على أن المدعى الكلية فيكفى فى منعها الجزئية فاندفع مايتخيل من كلام المحشى هنا تأمل (قول الشارح لاقتضائه الذم على الترك) أى ترك المأمور فيه أن اللازم ان يتضمن النهى عن ترك المأمور لا عن الضد الوجودى تدبر (قوله واحترز عن النظر إلى مفهومه) أى فان الامر بالنظر إلى القدر المشترك فيه الخلاف هل هو عين ضده أو يتضمنه أولا بخلاف ضده العدمى فانه عينه أو ضده قطعا (قوله الذى هو عدم الفعل) قد علمت انهم صرحوا هنا بأن المراد بالترك الكف نعم يكون النهى هنا طلب كف عن كف عن شىء مع قولهم انه طلب كف عن فعل لكن قد تقدم ان كف عن الكف أمر وماذاك إلا لكون الكف فعلا فيكون النهى مثله تدبر (قوله خارج عن حقيقة الامر قطعا) فيه ان مدلول الامر الايجاب وحقيقته طلب الفعل مع المنع من تركه والمنع من الترك هو طلب الكف عنه وهو النهى وسيأتى ذلك بعد

(قول المصنف ولا يتضمنه على الاصح) اى لان تحقق السكون وإن توقف عن الكف عن التحرك إلا ان التحرك قد لا يخطر بالبال عند الآمر نعم ترك السكون وهو الضد العدمى واجب خطوره لانه جزء الايجاب وهو مفاد بالامر وحينئذ فلا حاجة للقول يتضمن لفظ الامر لفظ النهى لكفاية ما أفاده معنى الامر من المنع من ترك المأمور وبهذا يظهر أن من قال يتضمن لفظ الامر لفظ النهى غير من قال بأن الطلب النفسى يتضمن النهى عن الضد العدمى فقط أو والوجودى إذ لا حاجة له مع القول بأن النهى عن الضد جزء الطلب فتأمل (قول المصنف فقيل هو أمر بالضد الخ) وحينئذ فيجزى فى هذا النهى بناء على ذلك الخلاف المتقدم فى الامر لان معناه معنى الامر فيقال أنه عين النهى عن ضده الوجودى أو يتضمنه أولا ولا أما الضد العدمى فعينه أو يتضمنه قطعا وحينئذ فهو نهى صورة تضمن نهيا حقيقيا إن لم يقل هذا القائل أن النهى الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضا وإلا كان النهى أمرا بالضد والأمر بالضد متضمنا نهيا عن تركه هو أمر بفعل ضده وهو الفعل فليتامل (قول الشارح بناء على ان المطلوب فى النهى فعل الضد) ولم يقولوا بذلك فى الامر لان الداعى له فى النهى عدم ظهور كون الكف فعلا بخلاف الامر (قول الشارح وقيل لاقطعا) أى ليس أمرا بالضد ولا العدمى لما عرفت من انه كف عن الترك والمطلوب هنا عدم الفعل (قول الشارح أى أن النهى أمر بالضد أو يتضمنه) احتجوا عليه بمتمسكى القاضى فى وقوله

ان الامر عين النهى او يتضمنه والجواب الجواب والظاهر انه لا يقال هنا أن النهى أمر بالضد العدمى أعنى ترك الكف عن الكف لان معنى النهى طلب الكف مع المنع من الترك للكف وهذا نهى كما تقدم فى الامر لا أمر فان نسماه أمرا كان مجرد اصطلاح تدبر (قول الشارح اولا ولا) نعم يستلزمه لان طلب الكف عن الفعل يستلزم الامتثال ولا يأتى إلا مع فعل ضدما إذ لا يتصور الكف إلا مع الاشتغال بفعل ما من حركة او سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئا ما لانه تكليف بالمحال (قول الامران)

(ولا يتضمنه على الأصح) وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلا فكأنه قيل لا تتحرك أيضا لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك (وأما النهى) النفسى عن شىء تحريما أو كراهة (فقيل) هو (أمر بالضد) له إيجابا أو ندبا قطعا بناء على أن المطلوب فى النهى فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الأول وتركه المصنف لقوله أنه لم يقف عليه فى كلام غيره (وقيل على الخلاف) فى الأمر أى أن النهى أمر بالضد أو يتضمنه أو لا ولا أو نهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر لما سبق والضد إن كان واحدا كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أى القيام وغيره فالكلام فى واحد منه أيا كان والنهى اللفظى يقاس بالأمر اللفظى

﴿مسئلة الأمران﴾ حال كونهما

فى أمثال ذلك خصوصا مع التطويل من ضيق الفطن (قوله على الأصح) لأن تضمن شىء لشىء معناه أن يكون مشتملا عليه ولا شك أن الأمر اللفظى غير النهى اللفظى وأما القائل بأنه يتضمنه فليس على معنى الاشتمال بل فى قوة المشتمل عليه لشدة التلازم بينهما ولذا قال فكأنه وفيه أن الأول يقال بالكأنية فيرجع الخلاف لفظيا (قوله وقيل لا قطعا) أى ليس أمرا بالضد قطعا أى اتفاقا فهما طريقان متنافيان فى النقل ومن شأن الشارح فى هذا الشرح أن يعبر عن الاتفاق بالقطع قاله النجارى وإنما جرى القطع فى جانب النهى دون جانب الأمر لأنه أهم لكونه دفع مفسدة بخلاف الامر لانه جانب مصلحة لا يقال الامر يتضمن النهى لانا نقول ولكن المقصود فى جانب الامر بالذات الفعل دون الترك وأما النهى فالمقصود منه بالذات الترك (قوله فواضح) أى ذلك الضد هو محل الخلاف فى كون النهى عن ضده أمرا به أو على الخلاف (قوله أيا كان) أى واحد مبهم فهو كاف فى ترك المنهى عنه بخلاف ما مر من أن الامر بالشىء الذى له أكثر من ضد نهى عن أضداده كلها إذ لا يتأتى الاتيان بالمأمور به إلا بالكف عنها كلها (قوله والنهى اللفظى يقاس الخ) أى فيجرى فيه الخلاف المتقدم فيه (قوله حال كونهما الخ) فهو حال من المبتدأ ويصح أن يجعل حالا من الضمير فى غيران لانه بمعنى مغيران فهو متحمل للضمير لكونه صفة مشبهة على أن منع مجىء الحال من المبتدأ محله إذا لم يكن المبتدأ فى معنى الفاعل والامران هنا فى معنى الفاعل إذ التقدير تغاير الامرين وعلة المنع عندهم أن الابتداء ضعيف فلا يعمل الرفع فى المبتدأ والنصب فى الحال

(غير متعاقبين) بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتماثلين أو متخالفين (أو) متعاقبين (بغير متماثلين) بعطف أو دونه نحو اضرب زيداً واعطه درهماً (غيران) فيعمل بهما جزما (والمتعاقبان بمتماثلين ولامانع من التكرار) فى متعلقهما منعادة اوغيرها (والثانى غيرمعطوف) نحو صل ركعتين صل ركعتين (قيل معمول بهما) نظراً للأصل أى التأسيس (وقيل) الثانى (تأكيد) نظراً للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما (وفى المعطوف التاسيس أرجح) لظهور العطف فيه (وقيل التاكيد) أرجح لتماثل المتعلقين (فان رجح التاكيد على التأسيس (بعادى) وذلك فى غير العطف نحو اسقنى ماء اسقنى ماء وصل ركعتين صل ركعتين فان العادة

وقوله بمتماثلين متعلق بالامران وأو متخالفين عطف عليه وأو متعاقبين عطف على غيرمتعاقبين وقوله بعطف متعلق بمتعاقبين وقوله غيران خبر الامران وقد اشتملت هذه المسئلة على اثنى عشر صورة لان الامرين اما بمتخالفين او بمتماثلين وفى القسم الاول أربعة لانهما اما متعاقبان أولا وعلى كل اما بعطف أولا وفى القسم الثانى ثمانية لانهما اما متعاقبان أولا وعلى كل اما بعطف أولا وعلى كل اما أن يمنع من التكرار أى التعدد مانع أولا ولا يقال مثل ذلك فى المتخالفين لانهما لا يكونان إلا متغايرين فقوله والامران إلى قوله غيران يشمل ست صور لان قوله بعطف أولا راجع للثلاثة قبله ويشمل قوله والمتعاقبان الخ أربع صور لان قوله والمتعاقبان إلى قوله وقيل بالوقف صورة وقوله وفى المعطوف إلى قوله وقيل التاكيدصورة وقوله فان رجح التاكيد بعادى قدم والا فالوقف صورتان وبقى صورتان لم يشملهما كلامه وهما إذامنع من التكرار مانع والامران غير متعاقبين وحكمهما كحكم المتعاقبين فيقال ان كان المانع عاديا ترجح به التاكيد عندعدم العطف ويتوقف عندالعطف تامل (قوله نحو اضرب زيدا واعطه درهما) ومثال مالاعطف فيه اضرب زيدا أعطه درهما (قوله ولا مانع الخ) الجملة حالية والمراد بالتكرار التعدد (قوله أو غيرها) من العقل والشرع واما التعريف فمن العادة كما للآمدى وابن الحاجب والعضد ويأتى للشارح المرور عليه فلم يرد بالغيرهنا التعريف حتى يكون مقابلا لها كما هو طريقة الرازى فى المحصول كما فهم الكمال فاعترض على الشارح بانه خلط الطريقتين بالمرور اولا على مالرازى وثانيا على مالغيره (قوله قيل معمول بهما) أى ويكون المطلوب بهما اربعاً وعلى الثانى ركعتين (قوله نظراً للظاهر) فان الظاهر مع اتحاد المتعلق عند التعاقب التأكيد (قوله وقيل بالوقف) فيفيد طلب ركعتين فى المثال ويتوقف عن الآخرين ثم ان المصنف لم يرجح شيئاً من الأقوال الثلاثة وقد نقل فى شرح المختصر الاول عن الاكثر منا ومن غيرنا لكن لا ترجيح فى مثله من النظريات إلا بوجه نظرى لا بالنقل عن الاكثر (قوله لظهور العطف فيه) أى فى التأسيس لان العطف يقتضى المغايرة والظاهر أن هذا فى العطف بالحرف غير المرتب وإلا فهما غيران يعمل بهما (قوله وقيل التأكيد أرجح) قال الزركشى فى حكاية المصنف الخلاف هنا نظر فقد صرح الصفى الهندى وغيره بأنه لاخلاف فى أنه للتأسيس لأن الشيء لا يعطف على مثله ولم يحك ابن الحاجب القول الثانى (قوله لتماثل المتعلقين) بفتح اللام ونظر فيه بانه معارض بالاصل فى العطف من المغايرة والتاسيس (قوله بعادى) اى بامر يمنع عادة من التكرار مثل التعريف واندفاع الحاجة بمرة كما فى المثالين فبحث العادة قسمان العادة بحسب

اعلم أن الشارح رحمه الله شرح المتن فى هذه المسئلة على مقتضى مافى المختصر وشروحه والمحصول وشرحه وغيرها فلاعبرة بما أطال الكلام به الكمال (قول الشارح بعطف أو دونه) متعلق بمتماثلين أو متخالفين أو بغير متماثلين فهذه ست صور وبقى صورتان ذكرهما المصنف فى قوله والمتعاقبان فقول المحشى ان بعطف متعلق بمتعاقبين سهو (قوله مفهوم قوله ولا مانع من التكرار) هذا سهو أيضاً فان قوله فان رجح الخ محترز قوله ولا مانع وقوله وان منع عطف فى المعنى عليه

باندفاع الحاجة بمرة فى الأول وبالتعريف فى الثانى ترجح التأكيد (قدم) لتأكيد لرجحانه (وإلا) أى وإن لم يرجح التأكيد بالعادى وذلك فى العطف لمعارضته للعادى بناء على أرجحية التأسيس حيث لا عادى (فالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما وإن منع من التكرار والنقل نحو اقتل زيدا اقتل زيدا أو الشرع نحو اعتق عبدك فالثانى تأكيد قطعا وإن كان بعطف ﴿النهى﴾ النفسى (اقتضاء كف عن فعل لا يقول كف) ونحوه كذر ودع فإن ما هو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء الجازم وغيره ويحد أيضا بالقول المقتضى لكف الخ كما يحد اللفظى بالقول الدال على ما ذكر ولا يعتبر فى مسمى النهى مطلقا علو ولا استعلاء على الأصح كالأمر

الرى كما فى اسقنى ماء فان العادة جرت بحصول الرى فى أول شربة والعادة بحسب اللسان والاستعمال فان الاستعمال أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت غيرا أو المعنى أنه إن وجد مانع عادى يمنع من أن يكون المطلوب بالأمر الثانى شيئا آخر غير المطلوب بالأمر الأول وليس مطلوبا به التكرار قدم التأكيد فقوله فان رجح الخ راجع لقوله ولا مانع من التكرار (قوله باندفاع الحاجة) وهى العطش فى المثال المذكور وهو متعلق بالعادة بمعنى الاعتياد أو بمحذوف أى الجارية وقوله ترجح خبر ان ولو قال المصنف فان وجد مانع من التكرار عادى قدم التأكيد لكان أظهر وإنما خص المصنف المانع بالعادى مع انه يقدم كذلك مع العقلى والشرعى لأن فى التقديم مع المانع العادى خلافا وأما فى المانع القياسى والشرعى فلا خلاف فيه (قوله وإن لم يرجح التأكيد بالعادى) أى وإن كان العادى موجودا فمحط النفى الترجيح ثم إن عدم رجحانه صادق بمساواته للتأسيس وبأن يكون التأسيس أقوى منه وهذه الصورة الثانية منتفية هنا لأجل قول المصنف لمعارضته للعادى (قوله لمعارضته) أى العطف للعادى فان ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو هو قليل جدا (قوله بناء على أرجحية الخ) أما على أرجحية التأكيد فالعادى مؤكد له فلا يعارضه العطف إذ لا يقوى قوتهما (قوله وإن منع من التكرار العقل) كان عليه أن يقدمه عند قول المصنف فان رجح التأكيد ليتمم مفهوم قوله ولا مانع من التكرار لأنه من جملة قول المصنف ولا مانع الخ (قوله نحو اقتل زيدا) فان إزهاق الروح شىء واحد فازهاقه ثانيا تحصيل للحاصل (قوله اعتق عبدك الخ) فان المانع من العتق ثانيا أو الشرع وأورد أن فيه تحصيل الحاصل فالمانع من التكرار العقل وأجيب بأنه يمكن ان يلحق بدار الحرب فيحارب ويسترق فانه يجوز تكرر العتق وفيه ان الشرع لا يمنع من ذلك أيضا وأيضا أقتل زيدا يمكن نفخ الروح فيه فلا يمنع العقل قتله ثانيا فالأولى أن المراد التكرار فى آن واحد والعقل لو خلى ونفسه فى اعتق عبدك اعتق عبدك لا يمنعه بخلاف الشرع (قوله لا يقول كف) متعلق باقتضاء والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد ونحوهما وأورد عدم شمول التعريف قولنا لا تكف عن هذا الأمر فانه لطلب كف عن كف لا كف عن فعل وأجيب بأن المراد بالفعل ما يشمل الكف فدخلت هذه الصورة ولكن مقابلة الفعل بالكف فى كلام المصنف تدل على ان الفعل لا يشمل الكف (قوله ونحوه) تنبيه على أن الأوضح ان يقول فى التعريف لا بغير نحو كف إلا ان زيادتها ليست ضرورية لوضوح ان ليس المراد خصوص كف بل مثلها ما يشاركها فيما تدل عليه (قوله أيضا) مقدمة من تأخير والتقدير ويحد أيضا بالقول أى النفسى كما يحد بما ذكر فى المتن (قوله كما يحد الخ) وجه الشبه تصدير كل منهما بالقول (قوله على ما ذكر) أى على الاقتضاء والقول المقتضى (قوله مطلقا)

(قول المصنف النهى اقتضاء كف عن فعل الخ) قال السيد النهى لطلب معنى حرفى ملحوظ بتبعية الغير وهو الكف الجزئى المدلول للا الناهية ولا يقال له فعل وإن اتحد ذاته بالفعل ألا يرى أن الابتداء فعل ولا يقال وضع من للفعل اه وحينئذ فقول المصنف عن فعل مخرج لمعنى كف لأن المطلوب فيه ذات الكف لا الكف عن شىء وفى قولك كف عن الزنا الكف عن شىء مستفاد من حرف الجر لا من كف بل مفاده الكف فقط كما تقدم عن عبد الحكيم فقوله لا يقول كف كان المناسب ان يزيد فيه عن كذا ليكون له فائدة إذ المطلوب بكف الكف فقط لا الكف عن شىء فلا يدخل ومعنى قوله لا يقول كف انه غير مؤدى بهذا القول حقيقة وحكما فان النهى الأزلى لا يصح أن يؤدى بكف فحصل التمايز بين الأمر والنهى أزلا واندفع إشكال سم (قوله قلنا المقابلة الخ) تقدم رده فتذكر (قول الشارح إلى آخره) حينئذ يكون فيه حزازة تأمل (قوله وإسناد لاقتضاء الخ) تقدم مافيه فتذكر

أى

(قول المصنف وقضيته الدوام) أى لازم مدلوله وهو المنع من إيجاد حقيقة الفعل التى هى مدلول المصدر إذلو وجد فرد وجدت فى ضمنه بخلاف الامر فان المطلوب به حقيقة الفعل وهى توجد فى فرد قال العضد النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرة وبماذكر علم انه لاحاجة لجعل الدوام لازما للامتثال كما قاله سم فان قلت الكلام فى النهى المطلق فكان مقتضاه أنه لمطلق الكف من غير دلالة على الدوام أو المرة كما تقدم فى الامر وقد قال به هنا طائفة قلت الفعل فى قوة النكرة وهى فى سياق النهى تعم وهذا ما أشار اليه سم وأقول لاحاجة اليه بل هو مضر فانه إذا كان الكلام فى النهى المطلق وهو طلب الكف عن الحقيقة من حيث هى سواء كانت فى ضمن فرد أو افراد فالمطلوب الكف عن القدر المشترك على وزان ما تقدم فى الأمر من انه موضوع للقدر المشترك والمرة ضرورية والقدر المشترك لا يتحقق هنا إلا بترك المرة والمرات إذ يتحقق فى كل منهما نعم لو كان المطلوب الكف عن القدر المشترك من حيث كونه فى مرة لكفى لكن المرة والمرات (٤٩٧) بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجى فيجب

وقضية الدوام) على الكف (مالم يقيد بالمرة) فان قيد بها نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضية الدوام (مطلقا) والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته (وترد صيغته) أى لاتفعل (للتحريم) نحو ولاتقربوا الزنا (والكراهة) ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون (والارشاد) لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم (والدعاء)

أى نفسيا كان أو لفظيا (قوله وقضيته الخ) لم يقل معناه أو مدلوله لان هذا لا يقال إلا فى اللفظى والكلام فى النفسى وأيضا الدوام لازم له للزومه للامتثال وإنما كان قضيته الدوام لانه لايقتضى الامتناع عن ادخال ماهية الفعل فى الوجود فوجب الامتناع عنه دائما إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله فى الوجود وهو خلاف مقتضى النهى ويلزم من ذلك أيضاً الفور ولانه فى قوة النكرة الواقعة فى حيز النفى وذلك يقتضى انتفاء جميع الافراد (قوله مالم يقيده بالمرة) كان الأولى ان يقول مالم يقيده بغير الدوام ليشمل المرتين والأكثر وقد يقال ان ذلك مستفاد من المرة بطريق المقايسة (قوله نحو لا تسافر) أى فى سفر طويل لا يمكن تحصيله فى أقل من يوم وإلا فلا يقتضى المرة (قوله كانت قضيته) اسم كان ضمير مستتر يعود للمرة وقضيته نصب على الخبرية والجملة جواب ان قيد أى كانت المرة لازمة له نظر اللزوم العرفى ولا يكون الدوام مفاده حينئذ (قوله يصرفه عن قضيته) وهو الدوام فهو مجاز للقرينة الصارفة بخلافه على الاول فانه حقيقة (قوله ولا تيمموا الخبيث) أى الردىء فيكره التصدق به إذا قصدو لم يتيسر غيره ويستعمل الخبيث بمعنى الحرام كما فى آية ويحرم عليهم الخبائث وليس مرادا هنا وإلا كانت الصيغة للتحريم (قوله والارشاد) الفرق بينه وبين الكراهة ان المفسدة المطلوب درؤها فيه دنيوية وفى الكراهة دينية والحق كما قال الزركشى ان الصيغة هنا للتحريم لان المراد تسؤكم فى دينكم (قوله والدعاء الخ) الغرض تعديد ما يأتى له النهى من المعانى المسمى بعضه بالدعاء فى بعض الاصطلاحات فلا

ان لا يحصل الامتثال إلا بانتفائهما جميعا يدل على ماقلنا إنا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول لا تضرب ضربا قليلا أو كثيرا ومكررا وغير مكرر فيقيد بصفاته المنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شىء منها وإذ ثبت ذلك فمعنى لا تضرب طلب الكف عن ضرب ما غير مقيد بمرة أو تكرار وبالجملة فالاعتراض بالاطلاق هنا لاشتباه الكف المطلوب بالفعل المطلوب الكف عنه فالكف يتحقق بمرة وتلك المرة لا تتحقق إلا بترك جميع افراد الفعل لأن المطلوب تحقيق ماهية الكف عن ماهية الفعل المتحقق فى المرة والمرات فليتأمل (قوله فيه ان اليوم الواحد الخ) فيه ان المراد المرة النوعية والعجب ان مراد الشارح بقوله إذ السفر الخ دفع هذا الايراد (قول الشارح كانت قضيته) أى ولا تناقض لما علمت انه للقدر المشترك وهو يجامع التقييد من خارج (قول المصنف وقيل قضيته الدوام مطلقا) هذا القول هو ما اختاره ابن الحاجب حيث قال مسئلة النهى يقتضى الدوام ظاهرا قالوا نهيت الحائض عن الصلاة والصوم ولا دوام قلنا لانه مقيد اه يعنى انه دال على طلب الكف عن الحقيقة فى ضمن جميع الافراد فيقتضى لزوم ذلك ظاهرا وقيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صادقة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها فمعنى ان قضيته الدوام مطلقا ان ذلك لازم معناه الظاهر منه ولو مع التقييد وهذا المعنى صرح به ابن الحاجب والعضد فى مواضع وبتقرير هذا الموضع على هذا الوجه يظهر للناظر ما فى الحواشى هنا من التخليط والخبط الفاحش (قوله ممنوع) فيه ان معنى كونه مقتضاه انه لازم معناه وهو على كلامه أيضاً كذلك (قوله يتحقق بالامتناع عنه فى الجملة) فيه ان مدلول الصيغة المنع عن الماهية ولا يتحقق إلا بالامتناع من جميع الافراد إذ المرة والتكرار خارجان عن المدلول كما مر

ربنا لاتزغ قلوبنا (وبيان العاقبة) ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل أموا تا بل أحياء أى عاقبة الجهاد الحياة لاالموت (والتقليل والاحتقار) ولاتمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم أى فهو قليل حقير بخلاف ماعندالله ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود فى الآية وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (واليأس) لاتعتذروا اليوم (وفى الارادة والتحريم ما) تقدم (فى الأمر) من الخلاف فقيل لاتدل الصيغة على الطلب إلا إذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على أنها حقيقة فى التحريم وقيل فى الكراهة وقيل فيهما وقيل فى أحدهما ولانعرفه (وقد يكون) النهى (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد جمعا كالحرام المخير) نحو لاتفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلامخالفة إلا بفعلهما فالمحرم جمعهما لافعل أحدهما فقط (وفرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولايفرق) بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط فهو منهى عنه أخذا من حديث الصحيحين لايمشين أحدكم فى نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا فيصدق أنهما

يقال أن هذا ينافى ماتقدم له من أنه لايشترط فى النهى علو ولااستعلاء (قوله أى عاقبة الخ) فيه أن هذا ليس من ذات الصيغة وإنما هو مما اقترن بها (قوله والتقليل والاحتقار) الأول يرجع للكم والثانى للكيف (قوله ومن اقتصر على الاحتقار الخ) حاصل ماسلكه أنه جعل التقليل والاحتقار شيئا واحدا بناء على تلازمهما غالبا لكن شيخه البرماوى غاير بينهما فجعل التقليل متعلقا بالمنهى عنه ومثل له بالآية وجعل الاحتقار متعلقا بالمنهى ومثل له بقوله تعالى لاتعتذروا قد كفرتم احتقارا لهم ثم قال فمن يجعلهما واحدا ويمثل لهما بالآية كالاردبيلى وشيخنا البدر الزركشى فليس بجيد والشارح مثل بلاتعتذروا اليوم لليأس فاما أن يفرق بينه وبين لاتعتذروا قد كفرتم أو يقال يمكن أن يعتبر فيه لكل ماينا سبه وإن كان واحدا بالذات مع أن البرماوى ترك اليأس من ألفيته لكنه ذكره مع زيادة فى شرحها ومثل له بلا تعتذروا ثم قال وقد يقال أنه راجع للاحتقار اه زكريا (قوله المأخوذ من البرهان) جزم بذلك لمستند عنده وإلا لجاز ان يكون نقل عن غير البرهان (قوله سبق قلم) لان الذى فى البرهان التقليل بالقاف فرسمه هو بالعين (قوله واليأس) اى إيقاع اليأس ولو عبر بالايأس لكان اولى (قوله وفى الارادة والتحريم) خبر مقدم وما تقدم مبتدأ مؤخر والجملة استئنافية اى وفى اشتراط الارادة بلفظ النهى ودلالة النهى على التحريم فاشار بالاول إلى ماذكره فى الامر بقوله واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب وإلى الثانى إلى ماذكره فيه بقوله والجمهور على انه حقيقة فى الوجوب (قوله والجمهور على انها حقيقة فى التحريم) أى لغة أو شرعا أو عقلا كما مر فى الامر وعلى مااختاره المصنف ثم فهى حقيقة فى الطلب الجازم لغة وفى التوعد على الفعل شرعا ثم انه لم يستوف جميع الاقوال السابقة فى الامر إذ منها أنه حقيقة فى القدر المشترك وغير ذلك فقوله ما تقدم اى فى الجملة (قوله جمعا) تمييز محول عن المضاف اى عن جمع متعدد وكذا يقال فى قوله وفرقا أى وقد يكون النهى عن تفريق المتعدد (قوله كالحرام المخير) اى المخير فى افراده فيخرج بترك واحد منها عن عهدة النهى (قوله إلا بفعلهما) إلا ان تقوم القرينة على ان المراد النهى عن كل واحد نحو ولاتطع منهم آثما أو كفورا (قوله يلبسان الخ) استئناف لبيان الجائز (قوله ولا يفرق بالتخفيف) لانه من التفريق وإن كان بين الاجسام إلا ان المراد من حيث اللبس وعدمه (قوله فهو) أى لبس أحدهما أو نزعه (قوله لايمشين أحدكم فى نعل واحدة) فيه اكتفاء والتقدير ولاينزع نعلا حتى يكون النهى عن متعدد إذ النعل الواحدة لاتعدد فيها وبهذا التأويل صار متعددا معنى وهو منهى عنه من جهة التفريق (قوله لينعلهما الخ) هذا هو محل الاخذ لان الامر بالشىء نهى عن ضده

منهى عنهما البساأو نزعا من جهة الفرق بينهما فى ذلك لا الجمع فيه (وجميعا كالزنا والسرقة) فكل منهما منهى عنه فيصدق بالنظر اليهما ان النهى عن متعدد وإن كان يصدق النظر إلى كل منهما انه عن واحد (ومطلق نهى التحريم) المستفاد من اللفظ (وكذا التنزيه فى الاظهر للفساد) أى عدم الاعتداد بالمنهى عنه إذا وقع (شرعا) إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع (وقيل لغة) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ (وقيل معنى) أى من حيث المعنى وهو أن الشىء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضى فساده (فيما عدا المعاملات) من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النفل المطلق فى الاوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه فى الصحيح المعبر عنه هنا فى جملة الشمول بالأظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب (مطلقا) اى سواء رجع النهى

فصح قوله أخذا من الحديث (قوله لا الجمع فيه) عطف على الفرق وضمير فيه يعود للبس والنزع (قوله وجميعا) اى وقد يكون النهى عن متعدد جميعا سواء نظر لكل على انفراده أو له مع الآخر (قوله فيصدق بالنظر الخ) جواب عما يقال ان الزنا والسرقة منهى عن كل منهما على حدته فاين النهى عنهما جميعا وحاصل الجواب ان النهى لما كان متعلقا بكل منهما فان نظر اليهما صدق ان النهى عن متعدد وإن نظر إلى كل منهما على حدته صدق بان النهى عن واحد (قوله ومطلق نهى التحريم) أى الذى لم يقيد بما يدل على فساد أو صحة كما يؤخذ مما يأتى للشارح (قوله المستفاد) بالجر نعت لنهى التحريم وبالرفع نعت لمطلق (قوله وكذا التنزيه) اى وكذا مطلق نهى التنزيه والتنزيه يستفاد من صيغة لا تفعل بواسطة قرينة صارفة له عن الحقيقة ووجه اقتضائه الفساد أن المكروه مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل شرعا فيتنافيان (قوله أى عدم الاعتداد) فسر الفساد بلازم تفسيره السابق فى خطاب الوضع وهو مخالفة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع لانه المقصود من الحكم بالفساد اه زكريا (قوله لفهم أهل اللغة ذلك) القائل بالاول يمنعه بان معنى صيغة النهى لغة إنما هو الزجر عن المنهى عنه لا سلب أحكامه وآثاره اه زكريا * لا يقال ان اللغة ليس لها بحث فى النهى النفسى * لانا نقول انه لما كان مدلول اللفظى كان الحكم فيهما واحدا ولذلك قال الشارح المستفاد من اللفظ (قوله وقيل معنى) أى عقلا يعنى بحسب المعنى الذى يقتضيه العقل ويحكم بواسطته فرجع إلى ان الفساد بالعقل (قوله إذا اشتمل على ما يقتضى الخ) اى وإذا وجد مقتضى الفساد لزم ثبوت الفساد وهو عدم الاعتداد (قوله وغيرها) كالايقاعات من وقف وهبة والوطء زنا (قوله مما له ثمرة) بيان الغير قال شيخ الاسلام لك ان تقول ما فائدته إذ كل ما نهى عنه له ثمرة اه وأجيب بان المراد بالثمرة شىء يقصد حصوله من المنهى عنه فيمتنع حصوله منه كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فينتفى حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الاطلاق كما فى شرب الخمر والقذف ونحو القتل فمثل هذه لا ثمرة لها إذ لم يقصد معها معنى يترتب عليها (قوله النفل المطلق) اى غير المقيد بسبب (قوله كما تقدم) اى فى مسئلة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ (قوله وكذا التنزيه) كذا حال والتنزيه بالجر عطفا على التحريم اى والتنزيه للفساد حالة كونه كذا فى الاظهر لكنه يلزم عليه تقديم الحال على صاحبها فالاولى الرفع مبتدأ وخبر اى وكالنهى عن الصلاة حاقبا او حاقنا او حافرا فانه مكروه هو شامل له مطلق كراهة التنزيه بقطع النظر عن الفساد وعدمه فمطلق نهى التنزيه يشمل افرادا كثيرة من جملتها ما ذكر وإن كان النهى فيها لا يقتضى الفساد لان النهى فيها لامر خارج (قوله فى الصحيح) مراده به اقتضاء الفساد لانها مكروهة كراهة تنزيه فان معتمد مذهبنا ان الكراهة تحريمية فيها (قوله الشمول) اى شمول مطلق نهى التنزيه لجميع الافراد (قوله وكالوطء زنا) مثال لغير العبادات (قوله مطلقا) راجع لقوله ما عدا المعاملات (قوله أى سواء رجع الخ) فيه انه إذا فسر الاطلاق بهذا كان لا فرق

(قول المصنف وكذا التنزيه الخ) لان العبارة مطلوبة والمنهى مطلوب عدمه وكذا المعاملات اقل مراتبها الاباحة والمنهى مطلوب الترك فتناقضا ثم ان الكراهة من جهة النهى انما تقتضى خصوص الفساد فلا منافاة بين التنزيه وحرمة التلبس كما توهم (قوله مع الايهام المذكور) أى ايهام الفرق بين المعاملات وغيرها (قوله لم يتضح له الخ) كلام ابن عبد السلام فى موضع شامل وفى آخر خاص بالمعاملات فكأن المصنف جعل الخصوص قاضيا على العموم لكن فى التلويح وحاشيته والعضد وحاشيته السعدية ان الشافعى يقول بان النهى عن عبادة او غيرها يقتضى الفساد ما لم تقم قرينة على انه لخارج وهو صريح فى دخول صورة الاحتمال (قوله قال قضية الخ) قد يقال يدفع ذلك الفصل وإلا فلا وجه له (قوله أى بنية) لان الاعراض قهر النفس بسبب الصوم كذا يؤخذ من التلويح (قوله على حقيقته) اى اقتضائه الفساد

فيما ذكر إلى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيها) اى فى المعاملات (ان رجع) النهى إلى أمر داخل فيها كالنهى عن بيع الملاقيح أى ما فى البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو ركن من المبيع (قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه إلى امر داخل) فيها تغليبا له على الخارج (أو) رجع إلى أمر (لازم) كالنهى عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة

بين المعاملات وغيرها وساوى الاطلاق التفصيل الآتى فان المراد بالداخل ما كان داخلا فى نفسه بان كان جزأ منه فلا معنى للمغايرة بينهما وأجاب شيخ الاسلام بأن المصنف إنما فصل المعاملات لمخالفة ابن عبد السلام الآتية ونظر فيه بأن هذا لا يقتضى الافراز وأيضاً ابن عبد السلام حكى الكلام مطلقاً وقال بعد ذلك وسكتوا عما شك فيه أداخل أو خارج ولم يقصر الكلام على المعاملات ففهمه المصنف على غير الصواب ثم ان معنى رجوع الشىء إلى كذا افادة العلية فالمرجوع اليه هو علة انتهى فاذا قلنا رجع النهى إلى النفس كان معناه ان النفس علة النهى والمراد بالعين ما يشمل الجزء وباللازم اللازم المساوى واما اللازم الاعم فسياتى (قوله فيما ذكر) اى ما عدا المعاملات وفيها بالشرط المذكور (قوله كصلاة الحائض) اى ان ذات هذه الصلاة اقتضت الحرمة فالنهى عنها لنقصها اى أو جزأيها كصلاة بدون ركوع (قوله أم لازمة) أى المساوى فان صوم يوم النحر لا ينفك عن الاعراض والاعراض لا ينفك عنه والاعراض عن ضيافة الله معناه أن يقهر نفسه ويمسكها بسبب الصوم فلا يوجد الاعراض مع الامساك من غير نية لان المراد اعراض مخصوص (قوله وكالصلاة) عطف على كصوم يوم النحر وقوله لفساد الاوقات علة للنهى عنها أى لفساد الصلاة الواقعة فى الاوقات المكروهة وقوله اللازمة نعت الأوقات وقوله لها اى للصلاة فكلما وجدت الصلاة فى الاوقات المكروهة وجدت الاوقات وكلما وجدت الأقات المكروهة وجدت الصلاة لان الأوقات المكروهة لا يقال لها مكروهة بالصلاة فيها لان معنى كون الوقت مكروها ان الصلاة مكروهة فيه فاسناد الكراهة إلى الوقت مجازى (قوله داخل فيها) أى جزء منها أو عينها ففى التعبير بالدخول مسامحة أو فيه تغليب الجزء على الكل فمثال الثانى بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بها بيعاً قائماً مقام الصيغة ومثال الاول بيع الملاقيح. وأما اللازم فسيأتى مثاله (قوله لانعدام المبيع) اى عدم تيقن وجوده وإلا فهو موجود احتمالا وفيه ان الانعدام ليس داخلا والجواب أن المراد برجوع النهى إلى أمر داخل أعم من أن يرجع اليه نفسه أو إلى متعلق به وههنا قد رجع النهى إلى شىء متعلق بالمبيع وهو انعدامه ثم ان ما ذكر فى الداخل حقيقة واما الداخل احتمالا فقد أشار له المصنف بقوله قال ابن عبد السلام (قوله أو احتمل رجوعه) عطف على رجع وقوله إلى أمر داخل تنازعه رجع ورجوعه (قوله تغليبا له على الخارج) اى على احتمال الخارج احتياطا ولما فيه من حمل لفظ النهى على حقيقته وهو الحرمة ومثلوا ذلك ببيع الطعام قبل قبضه فانه يحتمل أن النهى لامر داخل ان كان الركن هو المبيع المقبوض فاذا انعدم صار النهى لامر داخل ويحتمل انه لامر خارج إن كان الركن ذات المبيع فى حد ذاته (قوله أو رجع إلى أمر لازم الخ) أشار بقوله أو رجع إلى ان هذا ليس من كلام ابن عبد السلام وانه معطوف على مقدر قبل كلامه اى ان رجع إلى أمر داخل فيها أو لازم لها وحينئذ فذكر المصنف الاطلاق فيما تقدم لا معنى له وقد علمت ما فيه (قوله كالنهى عن بيع درهم الخ) فيه ان المبيع هو الدرهمان فالزائد جزء من المبيع فهو لامر داخل وأجيب بأن الدرهمين فى حد ذاتهما صالحان للعقد عليهما وانما جاء الفساد من حيث زيادتهما على مقابلهما الذى هو الدرهم وهو قريب مما يقال ان النهى للزيادة بالمعنى المصدرى وهو معنى خارج عن المعقود عليه

وقد

بالشرط (وفاقا للاكثر) من العلماء في أن النهي للفساد فيما ذكر أما في العبادة فلمنافاة النهي عنه لأن يكون عبادة أي مأمورا به كما تقدم في مسئلة الأمر لا يتناول المكروه وأما في المعاملة فلاستدلال الأولين من غير نكير على فسادها بالنهي عنها وأما في غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والامام) الرازي للفساد (في العبادات فقط) اى دون المعاملات ففسادها بفوات ركن او شرط عرف من خارج عن النهي ولا نسلم أن الأولين استدلوا بمجرد النهي على فسادها ودون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضا (فان كان) مطلق النهي (لخارج) عن المنهي عنه أي غير لازم له (كالوضوء بمغصوب) لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة في المكان المكروه او المغصوب كما تقدم (لم يفد) اى الفساد (عند الاكثر) من العلماء لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الامام (احمد) مطلق النهي (يفيد) الفساد (مطلقا) اى سواء لم يكن لخارج أو كان له لأن ذلك مقتضاه فيفيد الفساد في الصور المذكورة للخارج عنده قال

وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله لاشتماله على الزيادة اللازمة (قوله بالشرط) أي الحاصل بوقوع العقد على ذلك فالمراد الشرط الضمني (قوله أما في العبادة) أي أما بيان اقتضاء النهي الفساد في العبادات وكذا يقال فيما بعده (قوله فلمنافاة النهي) اى النهي المعهود وهو ما إذا كان لداخل او لازم (قوله الأولين) بصيغة الجمع والمراد بهم السلف (قوله وأما في غيرهما) أي غير العبادات والمعاملات (قوله فظاهر) اى ظاهر فساده لعدم ترتب ثمره عليه (قوله وقال الغزالي الخ) مقابل قول الاكثر (قوله ففسادها) مبتدأ خبره عرف وقوله بفوات ركن أي كانعدام المبيع في بيع الملاقيح وقوله أو شرط كانعدام طهارة المبيع (قوله ولا نسلم الخ) هذا على لسان الغزالي والامام (قوله بمجرد النهي) اى بل مع مقتضى الفساد وهو رجوع النهي إلى داخل أو خارج لازم (قوله ودون غيرها) عطف على دون المعاملات (قوله فان كان مطلق النهي الخ) هذا تقسيم قوله مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله لخارج أي في المعاملات وغيرها كما يدل عليه التمثيل وكان الأولى أن يقدم قوله وكالصلاة الخ على قوله وكالبيع الخ لأنه من أمثلة العبادة (قوله أي غير لازم) أشار إلى ان المراد بالخارج ماليس بداخل ولا لازم بقرينة جعله قسيما لهما والمراد غير لازم مساو سواء كان ذلك الخارج غير لازم أصلا أو لازما أعم وقد مثل الشارح للاثنين (قوله الحاصل بغير الوضوء أيضا) إشارة إلى ان المراد باللزوم المنفي اللزوم المساوي فلا ينافي ان إتلاف المال لازم للوضوء لكنه اعم هذا هو الحق خلافا لقول الكمال بعدم التلازم من الطرفين لوجود الوضوء بدون إتلاف المال فان النهي ليس عن مطلق الوضوء (قوله في المكان المكروه) كالحمام ومعاطن الابل (قوله لأن المنهي عنه الخ) أي فالصلاة لم يتعلق بها ذلك النهي وأورد عليه ان هذا التعليل يجري في اللازم المساوي فانه خارج واجيب بانه لما لم ينفك عن الملزوم كان طلب تركه طلبا لترك ذلك الملزوم إذ لا يتأتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فانه يوجد بدون الملزوم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا لترك الملزوم لاستقلاله بالنظر لذلك الملزوم الخاص فكان النظر اليه بانفراده (قوله أي سواء) أي في الكف والفساد لم يكن الخ السر في تقديم النفي هنا وتأخيره في قول أبي حنيفة الآتي تقديما للأقوى لأن أبا حنيفة قال بعدم الفساد أصلا والعدم أولى بأن يكون للخارج لا بالداخل وأحمد قال بالفساد وهو أولى بالداخل واللازم لا بالخارج والقاعدة ان ما كان ظاهرا يجعل اولا والاخفى ثانيا لأنه كالمبالغ عليه كذا قالوا وفيه ان هذا خلاف قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فان عدم إيمانهم على عدم إنذارهم أظهر (قوله في الصور المذكورة) اى الاربعة وهي الوضوء بماء مغصوب والبيع وقت نداء الجمعة والصلاة في المكان المكروه او المغصوب (قوله للخارج) متعلق بالمذكورة وقوله عنده متعلق بالفساد (قوله قال) اى الامام

(قول الشارح لانه لم ينتقل عن جميع موجبه) اى ولا يكون مجازا إلا حينئذ ووجه ذلك انه وإن زال بعض موجبه للدليل لكنه باق على استعماله فى البعض الاخر لكن لا باستعمال غير الاستعمال الاول ووضع غير وضعه الاول بل بهما إنما طرو عدم الدلالة على الفساد والمجاز لا بد وان يكون باستعمال ثان ووضع ثان ضرورة ان استعمال الحقيقة يكون فى الموضوع له والمجاز فى غيره نص عليه السعد فى حاشيتى العضد والتلويح فى مبحث العام وسلمه الشريف وباقى الحواشى (قول الشارح فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما بقى كما سياتى) سياتى ان ذلك طريق الحنابلة فى العام المخصوص هل هو حقيقة فى الباقى وحجتهم ان اللفظ كان متناولا له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير إنما طرأ عدم تناول الغير والقول بانه كان يتناوله مع غيره ولا يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له غلط لانه ليس موضع النزاع ما إذا استعمل اللفظ العام فى الباقى استعمالا مبتدأ غير الاستعمال الذى ورد عليه التخصيص بل موضع النزاع العام إذ ورد ثم خص وأريد به الباقى بدلالة التخصيص أى أريد بذلك العام الذى ورد أولا مع ملاحظة الاستعمال الاول ولو كان بطريق الحكاية له الباقى هل هو حينئذ حقيقة أو مجاز وأما جواب العضد عنه (٥٠٢) بان كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فغير موجه لادعاء ذلك القائل انه استعمل فى الباقى وقد كان كونه حقيقة لاستعماله فى الكل لا لتناوله للباقى فالحق فى الجواب هو ان ذلك العام إنما كان حقيقة فى الباقى لانه لم يرد منه باستعمال ثان بل الاستعمال الاول لم يتغير إنما الذى تغير هو تناوله للغير ولاشك أن المجاز لابد فيه من استعمال ثان غير الاستعمال الاول فى المعنى الحقيقى ولم يوجد فلم يوجد هذا وسيأتى ان المصنف يختار هذا القول تبعا لوالده ولا يشكل بقوله قبله ان الفرد الخارج بالمخصص مراد تناولا لا حكما إذ على هذا هو بعد التخصيص حقيقة فى الكل لا الباقى لان هذا الذى اختاره إنما هو على القول بانه بعد التخصيص لا يعم الفرد الخارج فرجح بناء على هذه الطريقة

لا يفيد

ذلك اما على طريقته هو تبعا لبعض آخر من الاصوليين كما نقله العضد فى مبحث العام فلا حاجة اليه وإنما بادرت بذكر ذلك هنا حرصا على تحقيق مراده ودفعا لحيرة الحواشى هنا وهناك والله يتولى هدانا وهداك (قوله بان ذاك مستعمل فى جميع معناه الخ) هذا على ما هو مختار المصنف وليس الكلام فيه بل الكلام فيما إذا كان مرادا منه والباقى فقط الذى هو رأى الحنابلة هنا وهناك (قوله فيه ان يقال الخ) هذا مبنى منه على تسليم ان العام مستعمل فى الباقى (قوله واستعمال اللفظ فى جزء معناه مجاز) فيه ان هذا إنما هو فيما ليس بالاستعمال الاول بل باستعمال جديد (قوله واطلاق العام على جزئياته) فيه ان العام موضوع للجميع من حيث هو جميع كما ياتى عن العلامة وقد سلمه فلو كان باستعمال اخر فى الجزئيات لوجب ان يكون مجازا (قول المصنف وقال ابو حنيفة لا يفيد الفساد) اى للفعل وان افاد فساد الوصف ثم ان عدم افادة الفساد لا تستلزم افادة الصحة فقد لا يفيد فسادا ولا صحة كما فى النهى عن الحسى كالزنا كما ياتى

(ولفظه حقيقة وان انتفى الفساد لدليل) كما فى طلاق الحائض للامر بمراجعتها كما تقدم لانه لم ينتقل عن جميع موجبه من الكف والفساد فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما بقى كما سيأتى (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهى (لا يفيد) الفساد (مطلقا) أى سواء كان الخارج لم يكن له

(قوله أحمد ولفظه حقيقة) فيه انه مستعمل فى بعض موجبه وهو ليس معناه الموضوع له فيكون مجازا ويجاب بانه حقيقة قاصرة كما تقدم نظيره فتذكر (قوله كما فى طلاق الحائض) فان الامر بمراجعتها دل على انتفاء الفساد فيقع الطلاق فى حال الحيض فهذا النهى الخاص لا يخرج النهى المطلق عن كونه باقيا على حقيقته (قوله عن جميع موجبه) اى مقتضاه ومدلوله (قوله فهو كالعام الخ) فيه ان الباقى فى العام جزئى لان دلالة العام كلية والباقى هنا جزء لا يتحقق فيه الكل لان حقيقة المركب تنتفى بانتفاء بعض الاجزاء وأيضا العام المخصوص مستعمل فى جميع أفراده غير ان الحكم لا يشملها كلها فهو مستعمل فى جميع معناه غايته ان الحكم غير شامل للجميع ولا يقدح ذلك فى كونه حقيقة وهنا قد استعمل اللفظ فى بعض معناه واجيب عن هذا بانا نجعله مثل العام المخصوص بان نقول اللفظ مستعمل فى الكف وفى الفساد إلا ان الدليل أخرجه حكما لا تناولا وعن الاول باعتبار ان كلا اندرج تحته شىء فالعام يندرج فيه جزئياته والكل تندرج فيه أجزاؤه وبه صح التنظير وبعد هذا كله فقد قال العلامة البرماوى فى شرح ألفيته اطلاق النقل عن الامام أحمد ليس بجيد فانه إنما قال ذلك فى بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع وقت النداء والصلاة فى المغصوب وإلا فهو موافق على وقوع الطلاق فى الحيض وفى طهر جامعها فيه وارسال الثلاث ونحو ذلك نعم إذا قلنا فى هذا النوع انه يقتضى الفساد كما يقول الامام أحمد وغيره فقام الدليل فى موضع على انه لا يقتضى الفساد هل يكون اللفظ باقيا على حقيقته لانه لم يخرج عن جميع موجبه فيصير كالعام الذى خرج بعضه فانه يبقى حقيقة فيما بقى على المرجح أو يبقى مجازا لخروجه عما يقتضيه فى الاصل فيه خلاف حكاه ابن عقيل فى الواضح وهو مبنى على ان لفظ النهى يدل على الفساد بصيغته اما إذا قلنا يدل عليه شرعا أو معنى فليس فيه اخراج بعض مدلول اللفظ ولعل هذه المسئلة هى فائدة الخلاف فى كونه لغة أو شرعا أو معنى اهـ (قوله وقال أبو حنيفة الخ) حاصل ما نقله عنه ان النهى عن الشىء عنده

لما سيأتى فى افادته الصحة قال (نعم المنهى) عنه (لعينه) كصلاة الحائض وبيع الملاقيح (غير مشروع ففساده عرضى) أى عرض للنهى حيث استعمل فى غير المشروع مجازا عن النفى الذى الاصل أن يستعمل فيه اخبارا عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع أماغيره كالزنا بالزاى فالنهى فيه على حاله وفساده من خارج (ثم قال والمنهى) عنه (لوصفه) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة (يفيد) النهى فيه (الصحة) له لان النهى عن الشىء يستدعى امكان وجوده وإلا كان النهى عنه لغوا كقولك للأعمى لاتبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره

لا يفيد بالوضع فسادا بل يفيد الصحة ان رجع الى وصفه ولا يفيد صحة ولا فسادا لذاته فلا ينافى قول المصنف ففساده عرضى ان رجع إلى غير وصفه (قوله لما سيأتى) أى فى قوله لان النهى عن الشىء يستدعى امكان وجوده (قوله نعم المنهى الخ) جواب عما يقال ان أبا حنيفة يقول ان النهى لايفيد الفساد مع انه قائل بالفساد فى صلاة الحائض وبيع الملاقيح المنهى عنهما وحاصل الجواب ان الفساد ليس من النهى بل عرض للنهى حيث استعمل مجازا عن النفى فقولنا لاتصل الحائض بمعنى لاصلاة لحائض فيكون النهى مستعملا فى معناه المجازى وهو النفى وبهذا خرج عن حقيقته (قوله لعينه) أى لذاته أو لجزئه (قوله حيث استعمل) أى النهى بمعنى صيغته (قوله مجازا) بعلاقة المشابهة من حيث أن كلا مقتض لعدم الفعل وان كان اقتضاء النهى العدم من قبل العبد واقتضاء النفى العدم من الاصل هكذا قيل وفيه نظر لان وجه الشبه يكون أخص أوصاف المشبه به وماهنا ليس كذلك فتأمل (قوله اخبارا) علة ليستعمل ان جعل مفعولا له أو على وجه الاخبار ان كان تمييزا (قوله لانعدام محله) فمحل الصلاة المصلى الطاهر ومحل البيع المبيع الموجود والمراد الانعدام الشرعى لا الحسى (قوله بالزاى) احترازعن الربا بالراء فان منه ماهو مشروع وهو العقد ولم يجعل الزنا مما هو مشروع لان النكاح حقيقة فى العقد (قوله على حاله) أى من غير سبق مجاز (قوله يفيد الصحة له) أى للمنهى عنه بدون وصفه لامع وصفه فانه مع وصفه فاسد كما صرح به العضد وأومأ اليه الشارح (قوله لان النهى عن الشىء) أى الباقى على حقيقته فلا يرد النهى لداخل فانه تقدم انه بمعنى النفى (قوله يستدعى امكان وجوده) اى شرعا (قوله وإلا لكان النهى عنه لغوا) لانه منع للممتنع ومنع الممتنع عبث واجيب بانه غير ممتنع بهذا المنع وانما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل (قوله فيصح صوم يوم النحر)

(قول المصنف ففساده عرضى الخ) فالنهى حقيقة مازال غير مفيد للفساد (قول الشارح أماغيره) أى غير المشروع وهو الحسى لان الفعل ان كان له مع تحققه الحسى تحقق شرعى بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لوانتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة فشرعى وإلا بأن كان له تحقق حسى فقط كالزنا فغير شرعى بل حسى فقول سم ان مسئلة الحسى متروكة فى الكتاب وهم (قول الشارح فالنهى فيه على حاله) أى لايفيد فساده أى عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لايفيد صحته وهى مقابل هذين وانما لم يفد بطلانه لان معنى اللفظ لايختلف باختلاف متعلقه وقد دل الدليل فى النهى على فساد الوصف على انه لايدل على فساده فكذلك هنا ولم يجعل النهى فيه بمعنى النفى لوجود حقيقته وبما ذكر من معنى الصحة والفساد هنا كما بينه الشارح أول البحث اندفع مايتوهم من مخالفة ماهنا للتلويح من أن النهى عن الحسيات يقتضى قبحها لعينها إذ الفعل الحسى لادلالة فيه على أن النهى عنه لغيره إذ الكلام هنا فى ترتب الثمرة وعدمها لافى القبح وعدمه فخلاف أبى حنيفة هذا غير مافى التلويح * فان قلت الزنا عند الحنفية يترتب عليه ثمرته من ثبوت النسب والمصاهرة فهو معتد به * قلت ذلك انما ترتب اصالة على الولد ثم أقيم الوطء مقامه كما أقيم السفر مقام المشقة فى الترخص والاصل وهو الولد لايوصف بالحرمة فالقائم مقامه يعتبر بصفات الاصل لابصفاته هو والحاصل ان الزنا من حيث هو زنا لايترتب عليه الآثار بخلافه من حيث هو مجرد وطء ومن أراد زيادة البيان فعليه بالتلويح والتوضيح (قول الشارح يستدعى امكان وجوده) أى شرعا بأن لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عن المكلف بمعنى أنه لايتصور له وجود شرعى هو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه لان المنع عن الممتنع لايفيد (قوله بغير هذا المنع) أى الذى صار ممتنعا (قول الشارح فيصح صوم يوم النحر عن نذره)لان فيه جهة طاعة وهى ترك المفطرات وجهة معصية وهى الاعراض عن

كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة فى الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لأن النهى عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور إذا أسقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وإن كان يفيد بالقبض الملك الخبيث كما تقدم واحترز المصنف بمطلق النهى عن المقيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به فى ذلك اتفاقا (وقيل ان نفى عنه القبول) أى نفيه عن الشىء يفيد الصحه له لظهور النفى فى عدم الثواب دون الاعتداد

تفريع على قوله يفيد الصحة وقوله عن نذره أى صوم يوم النحر لان النذر أخرجه عن وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ونظر لمجرد العبادة (قوله لا مطلقا) أى لا من مطلق النذر فيما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر وليس المراد مطلقا عن النذر وغيره لانه يصح صومه عندهم تطوعا وإن كان يأثم به والفرق بين ما إذا نذر صوم يوم النحر فيصح وبين ما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر انه فى الاول التزمه ناقصا فجاز أن يؤديه كذلك بخلاف مسئلة الاطلاق فانه لا يتادى الناقص عن الكامل وبه تعلم ما فى كلام الشارح والحواشى هنا فتبصر (قوله لان النهى عنها لخارج) فيه أنه لازم فلا فرق بين الصلاة فى الاوقات المكروهة وصوم يوم النحر والجواب ما أفاده من التلويح أن بينهما فرقا وهو أن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها (قوله وإن كان يفيد الخ) أى ان المفيد للاعتداد هو القبض للبيع فلا يقال العقد الفاسد لا يترتب عليه شىء ومعنى كون الملك خبيثا أنه لا يحل الانتفاع بالمبيع فيجب فسخه ورأيت منقولا عن بعض أفاضل الحنفية أنه لا يصح البيع المذكور وإن سقطت الزيادة ونقله عن الزيلعى (قوله أى نفيه) حول العبارة لان هذا بحث مستقل غير مرتبط بالنهى لانه فى النفى فكان الاولى بالمصنف أن يعبر بما يفيده كأن يقول أما نفى القبول فقيل دليل الصحة وقيل الخ (قوله لظهور النفى) أى نفى القبول (قوله فى عدم الثواب) ولا يلزم من نفى الثواب عدم الصحة كالصلاة فى المغصوب (قوله دون الاعتداد) كما حمل عليه حديث من أتى

عرافا

الضيافة تلك الايام والضد الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة إلى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة إلى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا بأصله لا بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قول الشارح عن نذره) أى فالنذر صحيح لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ولذا قالوا إذا اتصلت به المعصية ذكرا بان صرح بذكر المنهى عنه بان قال لله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره فصورة ما قاله الشارح أن ينذر صوم يوم الاثنين مثلا وكان يوم النحر (٥٠٤) ثم إذا صام لا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية وتحقيقه أن النذر إيجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع إيجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين (قول الشارح لا مطلقا) متعلق بقوله عن نذره أى لا عن مطلق النذر بان قال لله على أن أصوم يوما وصام عنه يوم النحر فلا يصح لانه التزمه تاما فلا يؤديه ناقصا ومثله ما إذا نذر ركعتين ولم يقيد بالوقت المكروه لما مر أما صوم يوم النحر نفلا فيصح لكن يأثم به ولا يجب إتمامه مع وجوب إتمام النفل عنده لان هذا معصية (قول الشارح فتصح مطلقا) أى ولو نذر الصلاة فى ذلك الوقت المكروه لان النهى عنها الخارج لان الوقت ليس معيارا لها لانها لم تتقدر به بخلاف الصوم فانه معيار له ومقدر به وليس معنى الاطلاق أنها تصح وإن نذرت نذرا مطلقا غير مقيد بذلك الوقت لان ما التزم كاملا لا يؤدى بناقص (قوله أو أطلق النهى عنه الخ) فى التوضيح أنه إن لم يدل الدليل على أن النهى للعين أو الوصف يكون صحيحا عند ابى حنيفة باصله غير فاسد الوصف (قوله من البعد والضعف الخ) من تامل ما حاوله سم وجده لا ضعف فيه ولا بعد فانظره (قول الشارح يفيد بالقبض الملك الخبيث) فالمفيد للملك هو القبض دون البيع لانه فاسد لا يترتب عليه ثمرة وفائدة الملك عدم الضمان عند التلف (قوله العام) هو من جملة مباحث الاقوال المترجم بها أول الكتاب واعلم أن العموم يقع تارة فى كلامهم بمعنى التناول

(وقيل بل النفي دليل الفساد) لظهوره في عدم الاعتداد (ونفي الاجزاء كنفي القبول) في أنه يفيد الفساد او الصحة قولان بناء للاول على ان الاجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح وللثاني على أنه إسقاط القضاء فان مالا يسقطه بان يحتاج إلى الفعل ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين [1] (وقيل) هو (اولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن وعلى الفساد في الاول حديث الصحيحين لايقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره لاتجزىء صلاة لايقرأ الرجل فيها بأم القرآن (العام) لفظ

عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوما وحديث إذا أبق العبد من مواليه لم تقبل له صلاة حتى يرجع اليهم رواهما مسلم وحديث من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحا رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما والظاهر أن نفي القبول في هذه الاحاديث ونحوها لكون إثم المعصية المتوعد عليها يعدل ثواب الصلاة تلك المدة فكأنه أحبطه وذلك لاينافي كون الصلاة في نفسها صحيحة لاستجماعها الشرائط قال الكمال فعلم أن لاتلازم بين الصحة والقبول بل القبول أخص منها ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقيل بينهما تلازم فاذا انتفى أحدهما انتفى الاخر قال العلامة البرماوي وهذان القولان متكافئان لا ترجيح لاحدهما على الاخر لان نفي القبول ورد تارة في الشرع بمعنى نفي الصحة وأخرى بمعنى نفي القبول مع وجود الصحة وبعدم الترجيح يشعر كلام ابن دقيق العيد (قوله وقيل بل النفي دليل الفساد) كتب العلامة أحمد الغنيمي انظر هل يأتي فيه ما تقدم من كون النفي ورد على العين أو الجزء أو اللازم إلى غيرذلك من كونه عبادة أو غيرها وقضية كلام العلامة البرماوي في شرح ألفيته أنه يأتي جميع ما سبق في النهي لأنه بمعناه (قوله للأول) وهو إفادة الفساد (قوله في سقوط الطلب) وإن لم يسقط القضاء (قوله وللثاني) وهو إفادة الصحة (قوله انه) اى الاجزاء (قوله قد يصح) قد يقال صحته ان حصلت فمن خارج فلا يفيدها نفي الاجزاء كما هو المدعى اه ناصر قال سم لعل مراد هذا القائل بأنه يفيد الصحة أي يجامعها ولاينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقد يصح لانه تصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لاتوجد ومعلوم أن ماهو كذلك لايدل على أحد الامرين بخصوصه فاندفع الايراد المذكور (قوله العام لفظ الخ) الظاهر ان لفظ العام ترجمة اى هذا مبحث العام وقوله لفظ خبر مبتدا محذوف اى هو لفظ ويصح أن يجعل العام مبتدأ خبره لفظ الخ وأفاد كلامه أن العموم من عوارض الألفاظ على ماصححه بقوله فيما سيأتي والصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ ومختار الكمال في تحريره تبعا لطائفة انه من عوارض المعاني وعليه فيقال في تعريفه أمر يستغرق وقد فرع عليه الشارح قوله فيما سيأتي فالعموم شمول امر الخ ثم أن اللفظ شامل للاسم وهو ظاهر وللحرف فقد قال القرافي ان ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى إلا مادمت عليه قائما وكذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني

---

(١) قوله كصلاة فاقد الطهرين أي على أحد الاقوال الاربعة فيه عندنا المنظومة في قول بعض أفاضل المالكية

ومن لم يجد ماء ولا متيمما ٭ فاربعة الأقوال يحكين مذهبا
يصلي ويقضي عكس ماقال مالك ٭ وأصبغ يقضي والأداء لاشهبا

وذلك القول هو أنه يصلي ويقضي اه كاتبه

وإفادة اللفظ للشيء وهذا أمر سببه الوضع فالذي يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية وهي كون الشيء إذا حصل في العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا الاول وإلا لخرج الجمع المعرف إذ لاشيء فيه شركة وكذلك اسم الجمع لان آحادهما أجزاء لعدم صدق كل منهما على كل واحد كيف ولولا اعتبار الوضع في العموم لما افادته النكرة المنفية إذ معناها واحد لا بعينه وهي مع النافي موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد بشرط الاجتماع لان التركيب لانتفاء فرد مبهم وانتفاؤه بانتفاء كل فرد وتارة يقع بمعنى الشمولي وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعا لكن لما كان البحث هنا عن العام الذي هو من الفاظ وجب أن يكون العموم معناه التناول كما قاله الشارح هنا وسياتي عند القول بان المعنى يتصف بالعموم يفسره الشارح بالشمولي فتصحيح أنه من عوارض الالفاظ بناء على ان معناه التناول وكان مقابله باطلا لان الكلام في العموم للالفاظ الذي معناه التناول دون العموم بمعنى الشمولي والاول لايعرض للمعنى وقول المصنف ويقال للمعنى أعم أي اشمل وللفظ عام أي متناول فلا منافاة بين ماهنا وما هناك فتدبر حق التدبر

(يستغرق الصالح له) أي يتناوله دفعة خرج به النكرة في الاثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة أو اسم عدد لا من حيث الآحاد فانها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم (من غير حصر) خرج به اسم العدد من حيث الاحاد فانه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثناة

ماتصنع وشمل الفعل وفيه كلام سيأتي (قوله يستغرق) أي شأنه ذلك وإن انحصر في فرد في الخارج (قوله الصالح له) قيد لبيان الواقع فان اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له دون غيره نعم فيه فائدة وهي التنبيه على ان العموم شمول اللفظ لما صدق عليه من المعاني كالعقلاء بالنسبة لمن وغيرهم بالنسبة لما لا بالنسبة لكل شيء وقول ابي زرعة تبعا للزركشي أخذا من شرح المنهاج انه للاحتراز أراد الاحتراز عن تناول كل شيء لا عن تناول غير ما لا يصلح له إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له فأل في الصالح للاستغراق وهو نعت لمحذوف اي المعنى الصالح وفيه ضمير يعود على ذلك الموصوف فالصلة جرت على من هي له ومعنى كونه صالحا للفظ كونه مقصودا منه سواء كان بطريق الوضع أو القرينة فيشمل الحقيقة والمجاز وفي عود الضمير إلى اللفظ لزوم جريان الصلة على غير من هي له فيجاب بانه على طريقة الكوفيين لأمن اللبس * لا يقال كما يجوز رجوعه للفظ يجوز رجوعه للمعنى فاللبس موجود * لانا نقول احتمال رجوعه لكل منهما ليس لبسا لجواز ارادة كل منهما وإنما اللبس رجوعه إلى ما. يجوز رجوعه اليه ثم ان الصلاحية اعم من ان تكون صلاحية الكل للاجزاء أو الكلي للجزئيات وهذا باعتبار تناوله لافراده وما يأتي من أن مدلوله كلية فباعتبار الحكم (قوله دفعة) من تمام تفسير الاستغراق اشار به إلى ان المراد الاستغراق اللغوي فلا يقال الاستغراق يرادفه العموم فلا يعرف به (قوله خرج به النكرة في الاثبات) أي غير المقترنة بما يفيد عموما كالشرط وخرج أيضا المطلق فانه لا يدل على شيء من الافراد فضلا عن استغراقها (قوله لا من حيث الآحاد) أي بل من حيث الجزئيات وهو قيد في اسم العدد والنكرة المثناة كما أشار لذلك الشارح بقوله كعشرة ومثله الخ ثم ان دخول اسم العدد تحت النكرة نظر للمعنى وإلا فاسم العدد من قبيل العلم (قوله تتناول الخ) فالمفردة تتناول كل فرد فرد بدلا عن الآخر والمثناة تتناول كل اثنين اثنين والمجموعة تتناول كل جمع جمع بدلا عن الاخر وكذلك الخمسة (قوله لا الاستغراق) أي الذي هو التناول دفعة (قوله أكرم) رجلا في شرح الاسنوي على المنهاج ان النكرة إذا كانت أمرا نحو اضرب رجلا نعم عموم بدل عند الاكثرين فان كانت خبرا بنحو جاءني رجل فلا تعم اه وبه تعلم سر تمثيل الشارح بالمثال المذكور وذكر أيضا انها إذا وقعت في سياق الاثبات وكانت للامتنان عمت قال به جماعة منهم أبو الطيب في أوائل تعليقه كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان ووجهه ان الامتنان مع العموم أكثر إذ لو صدق بالنوع الواحد من الفاكهة لم يكن في الامتنان بالحقير كثير معنى ومن فروع ذلك الاستدلال على طهورية كل ماء سواء نزل من السماء او نبع من الارض بقوله وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به (قوله وتصدق بخمسة) فانه يصدق بان يكون صحاحا أو مكسرة بدل الصحاح ولو قال تصدق بخمسة بدون تمييز كان أوضح فانه يصدق بخمسة بدل خمسة من أفراد الخمسات (قوله من غير حصر) أي في اللفظ ودلالة العبارة لا في الواقع فان من ألفاظ العموم كل رجل في البلد مع انهم محصورون ونحو خلق الله السموات فانه لفظ عام مع ان السموات محصورة في الواقع ولذلك قد يكون افراد الخاص في الواقع أكثر من افراد العام (قوله فانه يستغرقها) وإلا لم يكن لكونها عشرة معنى واستغراقه على سبيل الكل لان العشرة اسم للهيئة الاجتماعية واخراج اسم العدد من حيث الآحاد بما ذكرنا بناء على ان المراد بالاستغراق ما يعم استغراق الكل لاجزائه والكلي لجزئياته كما سمعت مع ان المعروف في معناه هو الثاني وعليه فلا حاجة إلى اخراجه بما ذكر لان الصلاحية فيه منتفية (قوله المثناة) سكت عن المجموعة لانه

(قوله المصنف يستغرق الصالح) لم يعتبر قيد الوضع في الصالحية ليدخل المشترك المراد به افراد معنى واحد فانه صالح وضعا ممنوع للقرينة أما العام المخصوص فسومه مراد عند المصنف تناولا (قوله لبيان الماهية) أي ليندفع توهم ان المراد الاستغراق سواء لما يصلح أو بعضه أو لما لا يصلح وما يصلح (قوله خرج نحو لا رجل) هذا مبني على ان تناول النكرة المنفية للافراد تناول الكلي لجزئياته بناء على ان المدلول انتفاء الماهية ويلزمه انتفاء الافراد وهو رأي الشيخ الامام والحنفية اما بناء على ما عليه المصنف من ان النكرة في سياق النفي للعموم وضعا بان تدل عليه بالمطابقة فلا تأمل

من حيث الآحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل فى حقيقتيه أو حقيقته ومجازه أو مجازيه على الراجح المتقدم من صحة ذلك ويصدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل فى أفراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد لايصلح لغيره (والصحيح دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة) وإن لم تكن نادرة من صور العام (تحته) فى شمول الحكم لهما

لاحصر فيها إذ الجمع لاحد لأكثره قاله سم وقد يقال أن هذا ظاهر بالنسبة إلى جمع الكثرة على أن الجمع فيه حصر باعتبار مبدئه فظهر ان اسم العدد ليس من العام سواء نظر إلى احاده ام لا وكذا النكرة المثناة واما النكرة المجموعة فهى داخلة فى العام لكن من حيث افراد الجمع لامن حيث احاد المجموع (قوله ومن العام الخ) بناء على الصحيح الآتى فى قوله وانه قد يكون مجازا قال الكمال فيه تنبيه على ان ما زاده الامام واتباعه فى الحد من قولهم بوضع واحد مخل بالحد فقول الابهرى ان زيادته لاخراج ما ذكر إنما هو على غير الصحيح (قوله فى حقيقتيه) كقولك رايت العين مريدا بها الباصرة والجارية والحقيقة والمجاز كجاء الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع والمجازين نحو رايت البحر وتريد الرجل العالم والرجل الجواد (قوله المتقدم) اى فى مسئلة المشترك يصح إطلاقه على معنييه (قوله ويصدق عليه الحد) اى وإن كان مختلف الحقيقة لان العام على قسمين لكن المصنف فى شرح المختصر قال ان المشترك عند الشافعى كالعام وليس بعام لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها (قوله كما يصدق الخ) اى فلا حاجة لزيادة القيد لادخاله (قوله على المشترك) نحو عندى عين انفقتها فانه صادق بالذهب والفضة فيقال له عام ويصدق على غيرهما (قوله فى افراد معنى واحد) التقييد بالمعنى الواحد لأجل أنه المتوهم من عدم صدق التعريف عليه الذى دفعه الشارح بقوله لأنه مع قرينة الواحد الخ وإلا فلا فرق فى المشترك من حيث المعنى بين ان يستعمل فى معنى واحد او معانيه والحاصل ان العموم باعتبار استغراق مفهوم فان لم يرد به فى محل الاستعمال سوى مفهوم واحد كان عاما باعتباره إن دخل موجب العموم كاللام مثلا وإن أريد به المفهومان أو المفاهيم ودخله الموجب عم بالنسبة إلى افراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك فى قولك العين ىى بحسب قاله الكمال بن الهمام (قوله لانه مع قرينة) دفع به ما يقال كيف يكون عاما مع انه كما يصلح لهذا المعنى يصلح لغيره وهو غير مستغرق لذلك الغير الصالح له فلا يكون عاما وحاصل الدفع أنه مع القرينة لايصلح لغيره وقصد الشارح بهذا التورك على الرازى ومن تبعه فى زيادتهم فى التعريف قيد بوضع واحد لادخال المشترك لأن المشترك إذا استعمل فى أفراد معنى واحد صدق عليه انه مستغرق باعتبار وضع واحد لا باعتبار أوضاعه وحاصل رد الشارح انه لاحاجة لزيادته مع القرينة فان اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذى نصبت له القرينة واعترضه سم بان القرينة غاية ما تمنع إرادة المتكلم ولا تمنع صدق اللفظ فى حد ذاته إلا ان يقال مرادهم الصالح من حيث الصدق وهو بعيد وفيه انه لابعد لما تقدم ان فائدة قوله الصالح الاشارة إلى ان اللفظ لايستغرق إلا ما يصلح له من معانيه (قوله وغير المقصودة) اى التى لم يعلم قصدها فى الواقع (قوله وإن لم تكن نادرة) قد يتوقف فى هذه الغاية من جهة ان ماقبلها اولى بالحكم مما بعدها وقد يجاب بان الجملة حالية ثم ان فيه إشارة إلى ان غير المقصود اعم من النادرة خلافا لمن توهم اتحادهما لأن شأن النادر ان لايقصد وأورد انه لافائدة فى ذكر هذا الخلاف لأن النادرة وغير المقصودة إن كان اللفظ صالحا لهما دخلا فيما تقدم وإلا فلا كذا اورد الكورانى وفيه نظر ليس المقصود مجرد الحكاية الخلاف بل الخلاف من حيث الشمول فى الحكم كما اشار له الشارح لامن حيث مجرد التناول فى اللفظ فالخلاف من حيث الحكم على كل فرد على انه لو سلم ان الخلاف من حيث تناول اللفظ فله فائدة أيضا وهو أن المراد الصلاحية لا باعتبار الغالب خلافا لمن قال بذلك (قوله لهما) أى للنادرة وغير المقصودة التى لم تخطر ببال المتكلم فلم يتعرض لها بنفى ولا باثبات وبينهما عموم وخصوص

(قوله بالنظر اليه) أى بمجرد النظر اليه (قوله أو لأنه لاحصر فيها من جهة الآحاد) لكنها خارجة باستغراق الصالح لأنها إذا تناولت مرتبة ما فهى صالحة لغيرها الأكثر منها أفرادا فلم تستغرق كل ما يصلح لها ولذا كان الأصح أنها ليست من صيغ العموم (قوله وقد يكون لقرينة) فيه أن القرينة إنما هى لعلم عدم القصد لالعدم القصد

نظراً للعموم وقيل لا نظراً للمقصود مثال النادرة الفيل فى حديث أبى داود وغيره لا سبق إلا فى خف أو حافر أو نصل فانه ذو خف والمسابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة مالو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به فالصحيح صحة الشراء أخذا من مسئلة مالو وكله بشراء عبد فاشترى من يعتق عليه وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعا او قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا (و) الصحيح (انه) اى العام (قد يكون مجازا) بان يقترن بالمجاز اداة عموم

من وجه كما صرح به المصنف فى منع الموانع وكذلك البرماوى فان غير المقصودة قد تكون نادرة وقد تكون غير نادرة والنادرة قد تكون مقصودة وغير مقصودة وظاهر الشارح ان بينهما عموما مطلقا لأنه إنما عمم فى الثانى إلا ان يقال حذف من الأول لدلالة الثانى فقوله دخول النادرة اى وإن لم تكن مقصودة (قوله نظرا للعموم) اى باعتبار تناول اللفظ (قوله نظر للمقصود) اى ما يقصده المتكلم بالعام عادة ولم تجر العادة بقصد النادرة واوردان هذا لا يظهر فى كلام الشارع فانه لا يخفى عليه خافية واجيب بانه وإن كان كذلك إلا انه اجرى الدلالة فى موارد كلامه على اسلوب العرب وإن كان فيه ما هو محال بالنسبة له وعادة العرب لا يريدون إدخال النار قال العلائى فى قواعده دخول الصورة النادرة فى الألفاظ العامة فى خلاف اصولى وقل من تعرض له لا سيما فى كتب المتاخرين وكان السر فيه عدم خطورها بالبال غالبا فهذا لا يتمشى فى خطاب الله تعالى ولا تردد فيه قطعا واما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم فاخراجها من صيغة العام مبنى على ان دلالة الصيغ على موضوعاتها تتوقف على الارادة وهو قول مرجوح ثم خرج على ذلك فروعا كثيرة منها مس الذكر المقطوع والصحيح انه ينقض نظر إلى عموم اللفظ وقيل لا نظرا إلى الندرة ومنها مس العضو المبان من المراة والصحيح عدم النقض والظاهر ان ذلك ليس لعدم دخول النادرة فى العام إلا انه ليس مظنة الشهوة ولذلك طردوا الخلاف فى مس الشعر والسن والظفر ومنها النظر إلى العضو المبان من الاجنبية وفيه وجهان اصحهما التحريم للعموم ووجه الثانى ندرة كونه محل الفتنة والفرق عسر بين هذه والتى قبلها فى التصحيح اه (قوله لا سبق) بفتح الباء الموحدة المال المأخوذ فى المسابقة ويصح ان يكون اسم مصدر بمعنى المسابقة (قوله الا خف) أى ذى خف يشير له قول الشارح فانه ذو خف (قوله والمسابقة عليه نادرة) إشارة إلى أن المراد الشمول من حيث الحكم لا من حيث مجرد تناول اللفظ واورد أن الاستثناء من النفى إثبات والنكرة فى سياق الاثبات تعم عموما بدليا لا شموليا والكلام فيه فلا يصح دخول الفيل فى الحديث من العموم الشمولى واجيب بان الكلام على معنى الشرط اى إلا ان كان الخ والنكرة فى سياق الشرط تعم عموما شموليا كالنفى وبعيد قول الكمال انه مثال لمطلق العموم فى حد ذاته وإن لم يكن شموليا فانه خروج عما الكلام فيه وكذا قول سم انه مثال للندور فى حد ذاته (قوله والأصح جوازها الخ) فيه إشارة إلى انه كان المناسب للمصنف ان يعبر بالاصح ليفيد أن المقابل له صحيح لا فاسد (قوله وتدرك بالقرينة) جملة معترضة بين المبتدأ والخبر واورد انه إذا لم يكن مقصوده كيف يتناولها الحكم والجواب ان الحكم إنما ينافيه قصد الانتفاء بان يقصد ان لا يشترى من يعتق عليه من فلان ولا ينافى انتفاء القصد أن لا يقصد من يعتق عليه لا باثبات ولا بنفى فهو قد تناوله اللفظ وقصد منه وإن لم يتناوله الحكم (قوله وفيهم من يعتق عليه) فالقرينة هنا العتق وقوله اولم يعلم ى الموكل علم الوكيل اولا (قوله أخذا من مسئلة الخ) فيه ان المأخوذ منه غير اقرب من المأخوذ بل الامر بالعكس والشرط ان يكون المأخوذ منه أقرب فان المأخوذ منه الضرر فيه أشد فانه فى كل الصفقة وقد يقال ان الاخذ كما يكون بطريق الادنى يكون بطريق الاولى (قوله وان قامت قرينة الخ) بين بذلك ان محل الخلاف عند انتفاء القصد واما فى قصد الانتفاء او الدخول فلا خلاف (قوله بان يقترن بالمجاز) كأل الاستغراقية واوردأن هذا قاصر على ما يحتاج للاقتران ولا يشمل نحو من وما فانهما لا يصلحان

(قوله قلنا نص عليهما لبيان الخلاف الخ) فيه أنه لا خلاف فى تناول اللفظ كما يفيده قول الشارح نظراً للعموم فالامكان بحاله (قوله ففى اقتصار الشارح الخ) فيه تأمل (قوله أو القرينة العتق) الظاهر أنهما معا القرينة (قوله بأن الظاهر من قيد الشارح الخ) هو الظاهر من كلام السعد فى التلويح أيضا وقد يقال كلام الشارح فيما ذكره صريحا

لذلك

(قول الشارح كالمقتضى) بكسر الضاد اسم فاعل فاذا كان هناك تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل منها فلا عموم له فى مقتضاه فلا يقدر الجميع بل واحد بدليل فان لم يوجد دليل يتعين لاجله أحدها كان مجملا بينها وأما المقتضى بالفتح إذا تعين بدليل فهو كظاهره إذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر فى إفادة المعنى إن كان ظاهره عاما فهو عام وإلا فلا وذلك ايضا مما اختلف فيه فقيل لا عموم له لان العموم من عوارض الألفاظ والمقدر ليس بلفظ وأجيب بمنع المتقدمين كذا ذكره العضد ثم علل عدم العموم بقوله لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء واللازم باطل أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر وأما الانتفاء اللازم فلأن الاضمار لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها (قوله بان المقتضى لم يقترن الخ) عبارة السعد نقل عن بعض الشافعية ان المجاز لا يعم كالمقتضى واجيب الخ مانقله عنه قال هذا فى مسئلة نقل عن بعض الشافعية أن المجاز لا يعم كالمقتضى وقال فى مبحث تقسيم الدلالة إلى اقتضاء وغيره ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له إذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترفع باثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلى بمنزلة المسكوت ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعمومه إلى الشافعى وتحقيقه أن المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده (٥٠٩) ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فان وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقول واحد بدليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين لدليل فهو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء فى إفادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه إذا

فيصدق عليه ماذكر كعكسه المعبر به ايضا نحو جاءنى الاسود الرماة إلا زيداً وقيل لا يكون العام مجازاً فلا يكون المجاز عاما لان المجاز ثبت على خلاف الاصل للحاجة إليه وهى تندفع فى المقترن باداة عموم ببعض الافراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة كما فى المثال السابق من الاستثناء وهذا اى أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضى وهم نقلوه عن بعض الشافعية

لذلك وأجيب بان الباء بمعنى كاف التشبيه (قوله فيصدق عليه) اى على المجاز المقترن به اداة عموم ماذكر اى من قولنا العام قد يكون مجازا كعكسه اى كما يصدق عليه عكسه وهو قولنا المجاز قد يكون عاما والمقصود من هذا الكلام التنبيه على ان مااعترض به الزركشى فى شرحه من ان عبارة المتن مقلوبة وان الصواب أن يقال والمجاز يدخله لعموم مردود فان كلا من العبارتين صحيح (قوله إلا زيداً) الأولى حذفه ليكون هذا مثالا للمجاز المختلف فى عمومه لانه مع وجود القرينة على العموم وهى الاستثناء هنا لم يختلف فى عمومه كما اشار إليه الشارح بقوله فلا يرد به جميعها إلا بقرينة (قوله على خلاف الأصل) لان الاصل فى الكلام وهو الحقيقة لأن وضع الألفاظ للافهام والمجاز مخل بذلك فكان الأصل ان لا يجوز استعماله (قوله للحاجة إليه) إن اريد حاجة المتكلم لم يظهر بالنسبة لكلام الشارح وإن أريد حاجة المخاطب لم ينتج قوله وهى تندفع الخ ولذلك كان هذا القول غير مرضى (قوله فى المقترن باداة عموم) أى التى شأنها ان تفيد العموم وإن كانت فى المجاز ليست له كما هو المدعى (قوله ببعض الافراد) فيه نظر اما اولا فكفاية البعض فى دفع الحاجة ان تعلق الغرض بمطلق المعنى إما ان احتيج إلى معنى مخصوص لا يفاد إلا بالعموم فلا معنى لدفعها بالبعض وأما ثانياً فهذا متأت فى كل عام لو سلم فيلزم هدم قاعدة العموم (قوله اى ان المجاز لا يعم) هذا عكس ماقاله المصنف وذكره الشارح لانه تعبير الاكثر (قوله كالمقتضى) ضبطه فيما عرفت هذا عرفت أن مانقله المحشى عن السعد إنما هو فى المقتضى بالفتح عند عدم تعينه بدليل لأنه حينئذ لا يقدر له لفظ حتى يقترن بدليل عموم ولو حمل المقتضى فى كلام الشارح على ذلك اى كونه بصيغة اسم المفعول لوافق المنقول عن بعض الشافعية فى كلام السعد على ما حررناه ولم يخالف قول الشافعى بالعموم لانه عند التعين والأول عند عدمه وأما حمله على المقتضى اسم فاعل فهو وإن كان صحيحا إلا انه لا يساعده عليه كلام السعد وبالجملة فكل من المقتضى اسم فاعل أو اسم مفعول قيل انه يعم وقيل لا يعم والقائلون بان المقتضى اسم مفعول لا يعم اختلفوا فقال بعضهم إن لم يعين وقال بعضهم ولو عين لانه ليس بلفظ هذا ولك أن تقول قد تبين أن عموم المقتضى اسم فاعل أو مفعول واحد وهو تقدير الجميع فساغ بيان عدمه فى أحدهما ببيانه فى الآخر للزومه له وإن لم يلزم من عموم المقتضى بالفتح المعين كما إذا قدر اسم الخطأ فانه عام فى كل اسم عموم المقتضى بالكسر فى مقتضياته فليتأمل (قوله ولا يتصور من أحد نزاع فى صحة قولنا الخ) ليس النزاع فى ذلك إنما النزاع إذا لم توجد قرينة العموم كما نبه عليه المحقق رحمه الله قال السعد بعد مانقله المحشى فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ماهو المسطور فى كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده ومراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام

بانيا عليه ماروى لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين أى مايحل ذلك أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من ان علة الربا عندنا فى غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاول يخص عمومه بما اثبت علية الطعم فيسقط تعلق الحنفية به فى الربا فى الجص ونحوه والحديث فى مسلم عن ابى سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاصاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين (والصحيح أنه)

سيأتى بكسر الضاد تبعا لضبط ابن الحاجب بخطه كما نقله المصنف فى شرح المختصر اى اللفظ الذى يدل على المعنى دلالة اقتضاء وهى التى يتوقف فيها صحة الكلام على تقدير كما تقدم ونقل فيه فتحها عن بعضهم اى كالمدلول الذى يتوقف انفهامه على تقدير وذكر لكل منهما مرجحا وليس المقصود التشبيه فى نقل القول بنفى العموم فيهما عن بعض الحنفية فان القول بنفى عموم المقتضى قد نقله المصنف فى شرح المختصر عن جماهير أصحابنا إنما القصد التشبيه فى نفى العموم لان الحاجة فى تصحيح الكلام تندفع بتقدير لفظ يحصل ذلك فلا حاجة إلى تقدير زائد عليه وفرق الصحيح بان المقتضى لم يقترن بدليل عموم لانه ليس بملفوظ وإنما يقدر لصحة الملفوظ فيقتصر على القدر الضرورى بخلاف المجاز المقترن بذلك اذ لو لم يحمل على العموم لزم منه الغاء دليل العموم (قوله بانيا عليه) حال من بعض الشافعية قال فى التلويح والقول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة إلا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ماثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربا لا على عدم عموم المجاز (قوله اى مايحل) بضم الحاء من الحلول وفيه اشارة إلى انه مجاز مرسل من اطلاق اسم المحل على الحال ويحتمل انه اشار بحذف المضاف إلى انه مثال للمقتضى (قوله بعض المكيل) وليس المراد جميع المكيل مطعوما او غيره كالجص مثلا حتى يكون من باب عموم المجاز بل المراد منه البعض وهو المطعوم لماثبت إلى اخر ماذكره الشارح فاندفعت الحاجة إلى عموم المجاز بارادة بعض الافراد منه وهو المطعوم خاصة فى الحديث المذكور (قوله لما تقدم) اى فى التعليل لقول من قال ان المجاز لا يكون عاما والتعليل هو ان الحاجة تندفع بارادة بعض الافراد (قوله وعلى الاول) اى القول الاول وهو ماقاله المصنف من ان المجاز يكون عاما (قوله بما اثبت) وبفتح الهمزة اى بدليل اثبت ان العلة الطعم وهو حديث لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء اخرج معناه الامام الشافعى فى مسنده فلم يبق غيره مرادا فصار المراد بالصاع الطعام فسلم عموم الطعام لانتفاء علية الكيل فى الحديث وتعين الطعم للعلية لان الطعام مشتق من الطعم وهو اسم لما يؤكل وترتب الحكم عليه يدل على علية ماخذه لذلك الحكم كما فى قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزانى (قوله فيسقط تعلق الحنفية الخ) المقرر عندهم ان المجاز يعم فيما تجوز به فيه فقوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين يعم فيما يكال به فيجرى الربا فى نحو الجص مما ليس مطعوما ويفيد مناط الربا لان الحكم علق بالمكيل فيفيد فيه بعلية الاشتقاق فلزمت المعارضة بين علية وصف الطعم وكونه يكال وترجح الاعم كونه يكال فانه أعم من الطعم لتعديه الى ماليس بمطعوم وذلك من أسباب ترجيح الوصف وبهذا تعلم مافى قول الشارح فيسقط الخ ولم يتعرض للبناء على القول بعدم عموم المجاز عند الحنفية لما ان ذلك ضعيف جدا حتى انكره بعضهم بالكلية (قوله والحديث) اى المشار اليه بقوله ماروى الخ (قوله فى مسلم) اى اصله فيه وإلا فلفظ رواية مسلم خاص بالتمر والحنطة (قوله الجمع) أى التمر الردىء والشارح ساق هذا الحديث لانه مخصص لذلك فى الجملة لان فيه التمر والحنطة وذاك فيه عموم وهذا لا يؤخذ منه العلية لانه ليس فيه تعليق الحكم بمشتق لانه لم يقل لاصاعى مطعوم بصاع مطعوم حتى يقال تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية مامنه الاشتقاق فالعلية ماخوذة من دليل اخر (قوله ولا صاعى تمر الخ) اى لاتبيعوا صاعى تمر (قوله والصحيح الخ) اشار به الى انه مدخول

(قول المصنف والصحيح أنه من عوارض الالفاظ الخ) نقل السعد عن شارحى مختصر ابن الحاجب أن النزاع لفظى لانه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ماهو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وإن اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعانى وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعانى اه وقد عرفت سابقا ان الكلام الآن فى مباحث الاقوال وحينئذ فالعموم بالمعنى الاول فمراد المصنف الرد على من قال فى هذا المقام ان العموم من عوارض المعانى لان العموم فيه هو الاستغراق ولا يعرض للمعنى وقد نبه الشارح المحقق على ذلك بتفسير الاستغراق هناك بالتناول والعموم هنا بالشمول كما تقدمت الاشارة الى ذلك وقال العضد أن الخلاف مبنى على اثبات المعانى الذهنية فمن اثبتها اثبت عروضه للمعانى ومن نفاها نفاه بناء على ان العموم هو شمول امر واحد لمتعدد وينافيه قول الشارح ذهنيا كان أو خارجيا فانه يفيد أن المخالف يمنع عموم المعنى الخارجى ايضا فمراد الشارح الرد عليه أخذا من حكاية المصنف هذا القول مقابلا لما بعده نعم القول الاخير يوافق كلامه ثم ان قول الشارح

أى العموم (من عوارض الالفاظ) دون المعانى (قيل والمعانى) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كمعنى الانسان أو خارجيا كمعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر لمتعدد (وقيل به) اى بعروض العموم (فى الذهنى) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر والخصب مثلا فى محل غيرهما فى محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازى وعلى الاول استعماله فى الذهنى مجازى أيضا وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ

الصحيح المتقدم وعلى هذا يقرأ أنه بالفتح خلافا للزركشى حيث قال انه مستأنف ويقرأ أنه بالكسر لانه لو كان من مدخول الصحة المتقدم لاقتضى أن وصف الالفاظ بالعموم فيه خلاف مع انه لاخلاف فيه والجواب ما أشار اليه من أن مصب التصحيح هو المعانى بقوله دون المعانى أى انه لاخلاف فى أن العموم من عوارض الالفاظ وانما الخلاف فى انه هل هو من عوارض المعانى ايضا أو لا هذا وقد قال البرماوى حكى فى المسئلة مذاهب أخرى ضعيفة منها انه حقيقة فى المعانى دون الالفاظ وهو بعيد فان ثبت فهو قادح فى حكاية كثير الاتفاق على أنه حقيقة فى اللفظ كما سبق (قوله أى العموم) أى المأخوذ من قوله العام لفظ الخ ولم يقل أى العام وإن كان هو المحدث عنه لان العام لفظ فيكون المعنى عليه واللفظ العام من عوارض اللفظ العام وهو فاسد (قوله دون المعانى) أخذه من المقابل فى قوله قيل والمعانى فانه يعلم منه أن الاول يخص اللفظ (قوله قيل والمعانى) وصححه ابن الحاجب فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وقيل مشترك لفظى قال شيخ الاسلام وليس المراد المعانى التابعة للالفاظ فانه لاخلاف فى عمومها لعموم لفظها بل المعانى المستقلة كالمقتضى والمفهوم اه ويبعده قول الشارح كمعنى الانسان الخ (قوله حقيقة) أى اصطلاحية كما هو المناسب للمقام فانه للبحث عن الامور الاصطلاحية وقيل لغوية ثم هو نصب على الحال من العموم بمعنى العام أى حال كون استعمال العام فى المعنى حقيقة (قوله ذهنيا) فيه تصريح بالقول بالوجود الذهنى وقد قال به الحكماء وبعض محقق المتكلمين وأنكره أكثرهم وقد أوضحنا ذلك فى حواشى المقولات الكبرى (قوله كمعنى الانسان) اى حقيقته الكلية بناء على ان الكلى الطبيعى لا وجود له خارجا والمسئلة مبسوطة فى حواشينا على الخبيصى وأورد أن معنى الانسان له وجود ذهنى ووجود خارجى وهو وجود أفراده وكذا المطر والخصب فلا وجه للتخصيص وأجاب سم بأنه لما كان عموم المطر والخصب أظهر بحسب الخارج خصه بالخارج ولما كان عموم الانسان بحسب الخارج غير ظاهر لانه يلتفت فيه لكل فرد على حدته وهو لاعموم فيه خصه بالذهنى (قوله لما شاع) تعليل لقوله حقيقة (قوله من نحو الانسان الخ) أى يقال الانسان يعم الخ فالانسان مبتدأ خبره ما بعده وكذلك قوله وعم المطر الخ جملة فعلية فالمطر فاعل عم والخصب معطوف عليه (قوله فالعموم شمول الخ) تفريع على أن العموم من عوارض الالفاظ وقوله أمر أى سواء كان ذلك الامر لفظا أو معنى خارجيا أو ذهنيا جوهرا كالمطر أو عرضا كالخصب (قوله حقيقة) نصب على الحال من العموم بمعنى ان اطلاق العام على المعنى الذهنى حقيقة وفى جعله حالا من عروض العموم مسامحة إذ العروض لا يوصف بحقيقة ولا مجاز (قوله والمطر والخصب) أى فليس فى الخارج أمر واحد شامل لمتعدد وإنما هو أمر مشخص لاعموم فيه والعموم إنما هو باعتبار الامر الكلى الذهنى (قوله غيرهما فى آخر) فالمعانى الخارجية متشخصة لان كل موجود فى الخارج متخصص بمحل وحال مخصوص فيستحيل شموله لمتعدد (قوله وعلى الاول) أى القول بأنه من عوارض الالفاظ خاصة دون المعانى الذى هو مختار المصنف (قوله وعلى الآخرين الخ) جواب عما

ذهنيا كمعنى الانسان يقتضى وضعه للمعنى الذهنى ولا ضرر فى مخالفته لما اختاره المصنف سابقا لأنه اختيار الغير تدبر (قوله الشارح كمعنى المطر) أى افراده الخارجية تأمل (قوله إلى ماذهب اليه بعض المحققين) هذا هو الحق وقرره عبد الحكيم فى حواشى القطب وإن قرر غيره فى موضع آخر منها متابعة للشيخ الرئيس لكن حينئذ ينظر مامعنى عموم الانسان الرجل والمرأة ولعله مطابقة صورتهما الخارجية له (قوله المصنف وقيل به فى الذهنى) أى فقط بناء على أنه يعتبر فى العموم بمعنى الشمول ان يكون الشامل أمرا واحدا كاللفظ والمعنى الذهنى الكلى ورد بأن ذلك لا يعتبر لغة فى الشمول (قوله الشارح وعلى الاول استعماله فى الذهنى مجازى أيضا) أى تشبيها لشمول المعنى لأفراده بتناول اللفظ ما يصلح له (قوله الشارح وعلى الاخيرين الخ) أى وترك العام من غيره أما على الاول فلا عام سواه باصطلاح الاصوليين فى مبحث العام

(ويقال) اصطلاحا (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ ومنهم من يقول فى المعنى عام كما علم مما تقدم وخاص فيقال لمعنى المشركين عام وأعم وللفظه عام والمعنى زيد خاص وأخص وللفظه خاص وترك الاخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك وللفظ عام المعلوم مما مه حكاية لشقى ماقيل ليظهر المراد (ومدلوله) أى العام فى التركيب من حيث الحكم عليه (كلية

يقال الحد المتقدم غير جامع لانه لا يشمل المعنى العام لانه قال العام لفظ الخ وحاصل الجواب ان الحد إنما هو للعام من اللفظ لا للعام مطلقا سواء كان من اللفظ أو المعنى والتعريف باعتبار وضع لا يعترض عليه بعدم تناوله أفراد وضع آخر (قوله ويقال للمعنى) أى فى محل وصف المعنى وكذا يقال فيما بعده فليست اللام للتبليغ كما فى قلت له مثلا لانه لا يبلغ غير العاقل ثم ان المراد المعنى مطلقا سواء كان عاما أو غيره بدليل ما يأتى وكذا قوله وللفظ وظاهر ان قول أعم وأخص على التوزيع أى ان كان المعنى ذا عموم يقال له أعم أو ان كان ذا خصوص يقال له أخص وكذا قوله عام وخاص (قوله اصطلاحا) زاده هنا دون ماتقدم لان مامر مبنى على مناسبة لغوية (قوله أعم وأخص) وأورد أن أفعل التفضيل يقتضى المشاركة فيقتضى اجتماع العموم والخصوص فى كل وذلك تناف وأجيب بأنهما من الأمور النسبية فلا ضرر فى اجتماعهما نعم لا يظهر فى نحو الانسان أعم من زيد فان زيدا جزئى لا يعقل فيه عموم والجواب الشامل ان أفعل على غير بابه (قوله لانه أهم) فانه المقصود من اللفظ وافعل يقتضى الزيادة فخص بالاشرف وهذا جواب عما يقال يمكن التفرقة بينهما بالعكس (قوله كما علم مما تقدم) أى من قوله قيل والمعانى (قوله فيقال لمعنى المشركين) أى على الاصطلاح الثانى (قوله وللفظه عام) لم يقل وخاص كما قال فى قوله قبله لعدم صحته لانه فرض الكلام هنا فى لفظ المشركين وهو ليس بخاص وفرضه ثم فى اللفظ مطلقا (قوله ولم يترك وللفظ عام) أى لم يترك قوله وللفظ عام فهو مفعول يترك وقوله المعلوم صفة لقوله وللفظ عام (قوله مما قدمه) أى من قوله العام لفظ الخ (قوله لشقى ماقيل) أى ما يقال اصطلاحا لانه شق للمعنى وشق للفظ وليس المراد شق القولين وقوله ليظهر المراد أى مراد هذا القائل من التفرقة بين اللفظ والمعنى (قوله فى التركيب) عائد للمدلول اشارة إلى أن المراد الماصدق وهو الافراد فالمعنى كل فرد من أفراد العام الواقعة فى التركيب المستعمل فى معناه الذى لا يقبل التخصيص كجاء عبيدى كلية وفيه مسامحة فان المحكوم عليه بالكلية القضية الواقعة فى التركيب دون اللفظ العام فانه عبارة عن الذات واحترز بذلك عن مدلول العام بمعنى المفهوم الكلى المفاد بالتعريف السابق فانه ليس كلية بل هو معنى بسيط ذنى كبقية الكليات لانتفاء الحكم فيه. وقد أشار الشارح لذلك بقوله من حيث الحكم عليه فهذه الحيثية للتقييد أى من حيث اعتباره مع المحكوم به مركبا لا من حيث تصوره وانه مدلول اللفظ فانه غير كلية لعدم الحكم ولذلك أتى به بعد قوله فى التركيب ولم يستغن بهذا عنه فانه قد يكون محكوما عليه وليس واقعا فى التركيب نحو العام يقبل التخصيص فانه شامل لجميع ماصدقاته وهى غير واقعة فى التركيب والمراد المحكوم عليه ولو معنى من حيث تعلق الحكم به فدخل نحو المفعول نحو المشركين فى اقتلوا المشركين واقتصر الشارح على قوله من حيث الحكم عليه لأجل قول المتن أى محكوم فيه وإلا

(قول المصنف ويقال للمعنى أعم) أى من العموم بمعنى الشمول فانه يعرض للمعنى بلا خلاف فلا منافاة بين ماهنا وبين تصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ لان ذاك فى العموم بمعنى التناول وقد تقدمت اشارة اليه (قول المصنف ومدلوله كلية) قال الاصفهانى فى شرح المحصول الكلية إيجابا أو سلبا أن يكون الحكم على كل فرد فرد من الافراد اه وعلى قياسه يقال فى قوله لا كل ولا كلى فمعنى العبارة أن مدلول العام محكوم فيه على كل فرد فرد وهو ماقاله المصنف بلا زيادة ولا نقص غايته أن مدلول العام ليس كذلك فى نفسه بل من حيث الحكم عليه فلذا زاده الشارح رحمه الله وحينئذ لا حاجة إلى جميع ما تمحلوه هنا ولا إلى تقدير ذو كما قاله سم لاغناء الحيثية عنه فتدبر

أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا) خبرا أو أمرا (أو سلبا) نفيا أو نهيا نحو جاء عبيدى وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لانه فى قوة قضايا بعدد افراده اى جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم الخ وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة فما هو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أى لا محكوم فيه على مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل

فمثله المحكوم به نحو الساكن فى الدار عبيدى (قوله أى محكوم فيه) أى المدلول الواقع فى التركيب وفيه تسامح فان الحكم إنما هو فى القضية (قوله او سلبا) المراد بالسلب عمومه نحو لا تقتلوا النفس اما سلب العموم نحو وما كل عدد زوجا فلا عموم له إذ لا يرتفع فيه الحكم عن كل فرد فرد فانه يلزم عليه أن لا يكون فى العدد زوج (قوله مطابقة) حال على حذف مضاف أى ذا مطابقة (قوله لأنه فى قوة الخ) علة لكون مدلول العام مطابقة (قوله وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى انهما قضيتان بخلاف مالو قال جاء فلان وفلان فانه قضية واحدة (قوله وهكذا فيما تقدم)أى من الامثلة اى وما خالف فلان الخ (قوله إلى آخره) أى إلى آخر العدد (قوله على فرده) أى فرد القضية (قوله محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أى فرد فرد وهكذا وقيل الثانى صفة للاول بتاويل منفرد أى فرد منفرد عن غيره (قوله دال عليه مطابقة) فلفظ اقتلوا المشركين يدل على افراد مطابقة بالقوة القريبة من الفعل وجواب الاصفهانى عن اشكال القرافى فى هذا المحل كما نقله الكمال ظاهر أو صريح فى أن الدال بالمطابقة على الافراد إنما هو تلك القضايا المندرجة بالقوة تحت ذلك العام الذى هو اقتلوا المشركين مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا بغير المطابقة من التضمن والالتزام لان هذه الدلالات على تلك الاقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الاصفهانى وأورد الناصر أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لانه موضوع لجميع الافراد ولذلك كان استعماله فى الخاص على الخصوص مجازا وحينئذ فالمناسب أن تكون دلالته عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشىء فى قوة الشىء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية ودلالة العام عليه ظنية اه وهو قوى سبقه اليه الكمال بن الهمام فانه جعل دلالته تضمنية ويراد بالجزء فى دلالة التضمن مطلق البعض الصادق ببعض الافراد لا خصوص ما يتركب منه ومن غيره كل (قوله لا كل) أى لا ذو كل (قوله من حيث هو مجموع) احتراز عن الحكم عليه باعتبار كل فرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله نحو كل رجل الخ) تمثيل للمنفى الذى حكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع ومن ذلك قوله تعالى وما من

(قول الشارح لأنه فى قوة قضايا) أى النص عليه أئمة النحو وغيرهم من أن نحو جاء الرجال أصله جاء زيد وجاء عمرو وهكذا عبر بصيغة الجمع عن ذلك اختصارا (قوله أى ولا ينافى ذلك الخ) هذا انما هو بعد وقوع التكليف بالأمر الممكن من كل واحد وقت التكليف به فلا يضر (قوله إلا ان يقال الخ) بقى أن عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال فيقتضى الامر لكل بالقتل ولو لمقتول غيره ولا جواب إلا ما قاله القرافى تدبر (قوله والفرد المذكور جزئى) سيأتى معناه عن الآمدى (قوله وإن (٥١٣) كان جزئيا الخ) هذا هو محل السؤال فالحق ما فى الشارح (قوله أو الدلالة على ما هو فى قوة الخ) هذا غير المعنى الآتى ويحتاج إلى مزيد تكلف (قوله ومن هنا تعلم الخ) لا حاجة اليه بعد تفسير الكلية بما مر (قوله من حيث هو جميعها) لا الكل واحد صرح التفتازانى بانه موضوع لتناول كل واحد كما يدل عليه التخصيص بالاستثناء وإلا فلو كان موضوعا للجميع من حيث هو جميع لم يصح استثناء الواحد لان شرطه دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء ومعنى قولهم شمول العام دفعى أنه يتناول الكل دفعة لا كل واحد بدل الاخر وهذا لا يقتضى عدم وضعه لتناول كل واحد واحد المؤدى إلى كونه فى قوة قضايا بعدد الآحاد بل تناول كل واحد ملحوظ فى اسم الجمع أيضا إلا انه بواسطة أن مجى الكل لا يتصور إلا به وإلا فلا يمكن الاستثناء تامل (قوله فما يقال ان المجموع الخ) كان يكفى أن المجموع له معنيان الذى ذكره أولا وهذا وأما قوله لا يصح الخ ففيه أن المجموع فى صورة النهى بالمعنى الاول وأما إذا كان معناه الخ فيه انه بامتناع واحد يتحقق كف المجموع اه سم يعنى ان الكلام فى طلب كف المجموع من حيث هو مجموع وحينئذ يكون معناه لا تجتمعوا فتفعلوا فيكون المطلوب الكف عن الاجتماع فى الفعل فالاجتماع جزء المنهى عنه وليس المطلوب الكف عن الفعل فقط من المجموع بان لا يكون الاجتماع جزء المنهى تامل (قوله بل ينتهى اليه التخصيص) وإلا كان نسخا لا تخصيصا

في البلد يحمل الصخرة العظيمة أي بمجموعهم وإلا لتعذر الاستدلال في النهي على كل فرد لأن نهي المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون عليه كما في ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ونحوه (ولا كلي) أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أي حقيقته أفضل من حقيقتها وكثيرا ما يفضل بعض أفرادها بعض أفراده لأن النظر في العام إلى الأفراد (ودلالته) أي العام (على أصل المعنى) من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعي) رضي الله عنه (وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية)

دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم فانه على تقدير ما مجموع الدواب ومجموع الطيور إلا أمم أمثالكم ليطابق الخبر المبتدأ (قوله وإلا) أي وإن لم يكن الحكم على كل فرد لتعذر الاستدلال به في النهي كلا كما في لا تقتلوا النفس فانه يكون المعنى لا يقتل مجموعكم النفس فاذا ارتكب بعض المخاطبين قتل النفس لا يحصل الأثم لأنه لم يقتل المجموع وانتهاء واحد عن الفعل دون المجموع كاف في تحقق النهي لأنه لم يصدق أن المجموع قتل وهذا فاسد ثم أن تخصيص الشارح الكلام بالنهي يقتضي انه لا يتعذر الاستدلال به في الامر وهو كذلك فانه لو فرض ان دلالة العام في الامر كل لا كلية لا يتعذر الاستدلال فان قوله أقيموا الصلاة معناه حينئذ لتقم هيئتكم الاجتماعية الصلاة فاذا لم يقمها واحد من المجموع لم يتحقق الامر لان الهيئة الاجتماعية من جميع الافراد لم تقمها لخروج ذلك الواحد منها (قوله ولم تزل العلماء) راجع لقوله وإلا لتعذر الاستدلال (قوله به) أي بالعام عليه اى كل فرد واورد الناصر ان هذا ظاهر إذا كان معنى نهي المجموع معناه لا تجتمعوا عن الفعل لا طلب الكف من المجموع فانه لا يتأتى إلا بكف الكل كالأمر وأجاب سم بأنه لا معنى لطلب الكف من المجموع إلا عدم الاجتماع على الفعل وفيه نظر فانه إذا كان معناه الطلب الكف لا يتأتى إلا بالكف من كل واحد ولا يحصل بكف البعض فانه إذا تخلف فرد صدق عدم كف المجموع وإن كان يصدق عليه أن الفعل لم يوجد إلا من البعض (قوله نحو الرجل) مثال للمنفي (قوله من الواحد) بيان لأصل المعنى (قوله فيما هو غير جمع) فيه أنه يتناول المثنى من أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد وأجيب بأنه أراد بالجمع ما يشمل المثنى أو أنه قطع النظر عنه لأن المصنف لم يذكره في صيغ العام ثم هو شامل ايضا لاسم الجمع كقوم ورهط وفي التلويح انه مثله واما اسم الجنس الجمعي كتمر فالظاهر أنه كذلك (قوله أو الاثنين) على الخلاف في أقل الجمع فأو لحكاية الخلاف وظاهره ولو جمع كثرة بناء على اتحاده مع جمع القلة في المبدأ على ما هو التحقيق وإن خص المصنف الخلاف في اقل الجمع بجمع القلة فاندفع ما قاله شيخ الاسلام بأن أصل المعنى في جمع الكثرة أحد عشر وفي التلويح انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا أنه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات اه ويعني المقام المشار اليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق وبهذا يعلم أنه لا يحتاج أن يقال في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة (قوله قطعية) لانه لا يحتمل خروجه بالتخصيص إذ لا يجوز التخصيص إلى ان لا يبقى شيء بل ينتهي اليه وإلا كان نسخا (قوله وهو عن الشافعي) خصه بالذكر مع أنه لا يخصه لانه قد اشتهر عنه إطلاق القول بأن دلالة العام ظنية وحمله إمام الحرمين على ماعدا الأقل (قوله وعلى كل فرد بخصوصه) أي من الافراد التي يتحقق فيها أصل المعنى (قوله ظنية) لانه كما يحتمل هذا المفرد المعين يحتمل غيره (قوله وهو عن الشافعية) عزاه للشافعية لانهم اخذوه من قواعد الامام

(قول المصنف وعلى كل فرد بخصوصه ظنية) فهو لا يدل على جميع الافراد قطعا ولا على خصوصية الافراد حتى أفراد أصل المعنى كذلك

(قوله مع أن أصل المعنى فيه أحد عشر) قال السعد انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمعى القلة والكثرة فدل على ان التفرقة بينهما إنما هى فى جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بمافوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله على أنه سيأتى الخ) لا علاقة له بما نحن فيه فان القائل بانها آحاد لايجوز التخصيص إلى الواحد لئلا يكون نسخا للمعنى الموضوع له لاتخصيصاً والغرض أنه تخصيص فأصل المعنى لابد من بقائه فى التخصيص فتكون دلالته عليه قطعية ولو قلنا أن افراده آحاد لان هذا جاء من الاستغراق العارض أما الصيغة فدالة على معناها قطعا كما أشار له المصنف بقوله أصل المعنى ونبه عليه فى حواشى المطول (قوله ما عدا الاول) يفيد أنه يدل على خصوص الاول وليس كذلك (قول الشارح للزوم معنى اللفظ الخ) أى ولا اطلاع لنا على خلاف الظاهر فلا تكلف به فتقطع بالظاهر (قول الشارح فيمتنع التخصيص بخبر الواحد الخ) أى قبل التخصيص بقطعى أما بعده فيجوز لانه عام دخله شبهة (قوله وقد يقال قضية الخ) فيه بحث لان قضية تخصيص القطعى بالقطعى عندهم تخصيص الآحاد بالآحاد (قول الشارح دون الاول) لانه لما دخله الاحتمال صار غير قطعى الدلالة وإن كان قطعى المتن فيعادله خبر الواحد لانه قطعى الدلالة وإن كان غير قطعى المتن ثم يترجح عليه بأن فى التخصيص به أعمال الدليلين (قوله من أن العام فى الاشخاص مطلق) أى فاذا ورد نص فى شىء خاص يفيد به العام على هذا دون الاول لانه ذكر فرد بحكم العام لايخصصه (قول المصنف وعموم الاشخاص الخ) عقد الاستلزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال يقتضى ان عموم الاحوال إنما هو بسبب عموم الاشخاص فيقتضى ان اللازم عموم احوال جميع الاشخاص إذ هو ينشأ عن عموم الاشخاص لاعموم ذلك مع عموم أحوال كل شخص

لاحتماله للتخصيص وإن لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص فى العمومات (وعن الحنفية قطعية) للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص فى العام أو تجوز فى الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس على هذا دون الاول وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل فى والله بكل شىء عليم لله مافى السماوات وما فى الارض كانت دلالته قطعية اتفاقاً (وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والأزمنة والبقاع) لانها لاغنى للأشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أى على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم وقوله ولا تقربوا الزنا

ولم يصرح به بخلاف الاول فانه صرح به (قوله لاحتماله) أى كل فرد بخصوصه ماعدا الاول وقوله للتخصيص أى الاخراج من حكم العام (قوله لكثرة الخ) وأيضاً نفى الظهور لا ينافى الوجود مع الخفاء (قوله قطعية) واحتمال التخصيص لاينافى القطع كاحتمال المجاز فى الخاص والحكم للغالب وفيه أن هذا يتوقف على أن التخصيص فى العام أغلب من بقائه على معناه ولا دليل على ذلك (قوله للزوم معنى اللفظ) أى للزوم إرادة ذلك عادة فلاينافى دلالة اللفظ وضعية لاتدل على الثبوت فى نفس الامر وليس المراد اللزوم العقلى (قوله أو غير ذلك) أى كالتقييد فى المطلق والنسخ فى الحكم (قوله فيمتنع التخصيص) أى تخصيص القرآن والسنة المتواترة لامطلقاً لأن القطعى لايخصص بالظنى وخبر الواحد والقياس ظنى وقضية كون دلالة العام قطعية امتناع تخصيص الآحاد أيضاً عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد فرد بخصوصه قطعية أيضاً إلا أن يقال بأنه لايتأتى حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن (قوله وإن قام دليل الخ) تقييد لمحل الخلاف (قوله وعموم الاشخاص) الاضافة على معنى فى وأراد بالاشخاص افراد العام سواء كانت ذوات أو معان كأفراد الضرب إذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام فكان ينبغى التعبير بالافراد لان اطلاق الشخص على المعنى ليس حقيقياً لما قال ابن قيم الجوزية ان الشخص لايكون إلا جسما مؤلفاً سمى بذلك لان له شخوصا وارتفاعاً وقوله يستلزم أى أنه ملزوم لعموم الاحوال فيلزم من وجوده وجود لازمه بالوضع بل بطريق الاستلزام والمراد بالاحوال الامور العارضة للذات فى حد ذاتها من بياض ونحوه وإلا فالزمان والمكان من الاحوال لان الكون فيهما حال (قوله والبقاع) زاد البرماوى فى شرح ألفيته والمتعلقات فهو عام فى الأمور الاربعة كما صرح به ابن السمعانى فى القواطع والامام فى المحصول فى باب القياس اه وأقول ذكر الاحوال يغنى عنها كما لايخفى (قوله لانها لاغنى الخ) أى وإذا كان كذلك كانت ملازمة لها والمعنى ان جملة الاشخاص لايجمعها حال واحد ولا زمان واحد ولا مكان واحد بل لاينفك عن الاحوال المختلفة الموزعة عليها ولا عن الازمنة كذلك فلو

أى لايقربه كل منكم على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وقوله فاقتلوا المشركين أى كل مشترك على اى حال كان وفى اى زمان مكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة (وعليه) اى على الاستلزام (الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى وقال القرافى وغيره العام فى الأشخاص مطلق فى المذكورات لانتفاء صيغة العموم فيها فاخص به العام على الأول مبين المراد بما أطلق فيه على هذا

لم يستلزم عموم الأشخاص عموم هذه الامور لم يتحقق عمومها فاندفع ماقاله الشهاب البرلسى أن الدليل المذكور لايدل على استلزام العموم للعموم (قوله وخص منه المحصن) اخرج من عموم الاحوال (قوله أى لايقربه كل منكم) وهو من باب عموم السلب لاسلب العموم فان هذه العبارة صالحة لكل منهما (قوله على أى حال) أى فى حال الذمة أو الحرابة وقوله وفى أى زمان ومكان أى فى الأشهر الحرم وغيرها وفى الحرم وغيره (قوله كأهل الذمة) ادخلت الكاف المعاهد والمستأمن (قوله فى المذكورات) اى الأحوال والأزمنة والبقاع فقوله اقتلوا المشركين يتناول كل مشرك لكن لايعم الأحوال حتى يقتل فى حال الذمة والهدنة ولا خصوص المكان حتى يدل على المشركين فى أرض الهند مثلا ولا الزمان حتى يدل على القتل يوم الأحد مثلا كذا فى شرح أبى زرعة العراقى على المتن (قوله لانتفاء صيغة العموم) لأن العام فى شىء بلفظ لايكون عاما فى غيره إلا بلفظ يدل عليه بل مطلق وقد يقال إنا لم ندع العموم بطريق الوضع بل بطريق الاستلزام فلا يحتاج لصيغة ويرد على جعله من قبيل المطلق لزوم عدم العمل بالأدلة العامة فى هذه الازمان لأنه قد عمل بها فى زمن ما فان المطلق يكتفى فى العمل به بمرة لانه لايستغرق وأجيب بأن محل قولهم يكتفى بالعمل فيه بمرة واحدة إذا لم يخالف الاقتصار عليه مقتضى صيغة العموم فى غيره وإلا قيل بالعموم محافظة على الصيغة لامن حيث ان المطلق يعم وترك بقية الافراد هنا مخالف للعموم فى الأشخاص فانه لو قيل بعدم العمل فى الأزمنة المتأخرة لزم عدم تناول الأشخاص وذلك لايصح (قوله بما اطلق فيه) أى بأحوال أو أمكنة وأزمنة وذكر الضمير فى فيه الراجع إلى ما رعاية للفظها والضمير فى اطلق راجع للعام فكان الأولى إبرازه لجريان الصيغة او الصلة على غير من هى له والمعنى ما خص به العام من الأمور المذكورة مبين للمراد بالأحوال وما معها التى اطلق العام فيها وذلك لأن العام فى شىء لايكون عاما فى غيره إلا بلفظ يدل عليه مطلق وقد سمعت جوابه لكن قيل أن فى آية اقتلوا المشركين دليلا على انه مطلق فى غير الاشخاص لاعام لقوله حيث ثقفتموهم إذ لو كان عاما لكان ذكر العموم فى حيث الزمانية تكرارا والله اعلم • قال مؤلفها تاج زمانه • وبهجة اوانه • المحقق الذكى الالمعى حسن بن محمد العطار الشافعى الخلوتى الازهرى هذا آخر مايسره الله تعالى من إتمام الجزء الأول من هذه الحاشية ونرجو منه تعالى الاعانة ومنع الموانع فى تمام ما نشرع فيه من الجزء الثانى فانا نكتب بحسب الاقراء مع الاخوان والله المستعان وكان ذلك فى يوم الاربعاء من ذى القعدة سنة ١٢٤٤ الف ومائتين وأربع وأربعين أحسن الله ختامها وهى سنة شرور وفتن وحروب وغير ذلك لطف الله بنا وبالمسلمين بمنه وكرمه آمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

(تم الجزء الأول ويليه الجزء الثانى وأوله مسئلة وكل والذى والتى وأى وما ومتى واين وحيثما ونحوها للعموم الخ)

إذ لادليل عليه ولا مستلزم له بل اللازم بالنسبة لكل شخص على حدته حال من أحواله وهو حصة شائعة وهذا هو المطلق كما سيأتى نعم هو من قبيل العام عند القائل بعموم النكرة فى الاثبات وهم الحنفية وليس ذلك مبنى كلام المصنف فالحق انه إن كان اللازم استغراق احوال جميع الأشخاص فالاستلزام هو الوجه ولايضر عدم صيغة العموم لأنا قائلون بأنه جاء من الاستلزام لامن صيغة دالة عليه وإن اريد أن اللازم استغراق ذلك وأحوال كل شخص أيضا فممنوع فى الثانى بل هو فيه مطلق فليتامل وكلام الشارح قابل للمعنيين

﴿ فهرست الجزء الاول من حاشية العلامة العطار ﴾
﴿ على شرح الجوامع ﴾

صحيفة

صحيفة

